

(416195)

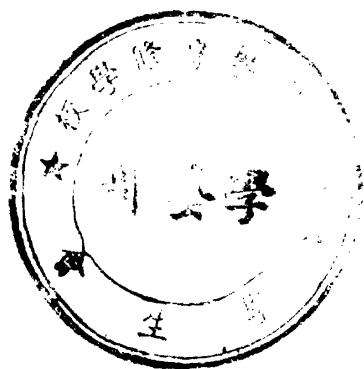
新中國大學叢書

近代中國思想學說史

冊 上

侯外廬著

生活書店發行





起緣輯編書叢學大國中

抗戰的勝利結束，民主和平建國的開始，爲中國開闢了一個空前偉大的時代，配合着這樣一個時代，自然需要一種新的進步學術——適應民主和平建國的要求和指導這一時代順着歷史軌跡向前邁進的新學術。從它的本質上講，這種新時代的學術，首先應當爲實現中國之獨立自由幸福而服務。同時新中國的學術，不祇是爲中華民族的自由服務，它是民族性的，同時又是世界性的。中國學術界負有與政治經濟的建設任務相配合的學術建設的使命。敝店的發行這套大學叢書，就是爲想在這一使命上盡我們一分力量。這套叢書的基本立場，只是「學術自由」四個大字，除反民主反科學的或含有法西斯主義和各式各樣專制獨斷主義臭味的東西外，一切在學術上站得住的有價值的作品，可以作爲大學課本或參考書的，敝店都極端歡迎列入本叢書內。

近代西洋哲學史綱
近代中國思想學說史
中國史綱(第一卷)
新社會學大綱
近代社會思想史
新經濟學大綱(增訂本)
近代經濟學說史綱
世界經濟史綱
中國經濟史
世界經濟地理教程
中國經濟地理
新財政學大綱
新政治學大綱
中國政治思想史
現代國際關係史
比較憲法(上)
民法總論
中國文學史
科學新論

王劍秋譯
侯外廬著
翦伯贊著
李達著
平心著
沈志遠著
沈志遠著
彭迪先著
杜國庠著
吳清友譯
陳原著
千家駒著
鄧初民著
呂振羽著
張鐵生著
章友江著
周新民著
鄭振鐸著
盧于道著





新中國大學叢書特約編撰

周建人	周谷城	周予同	李紫翔	呂振羽	何思敬	沈志遠	戈寶權	王亞南	王寅生	千家駒
馬敘倫	侯外廬	范文瀾	胡繩	施復亮	茅盾	林礪儒	林漢達	吳清友	吳晗	周新民
費孝通	曾昭掄	張明養	張東蓀	張志讓	陶行知 <small>故</small>	曹靖華	郭沫若	章友江	馬寅初	馬哲民
顧頡剛	盧于道	翦伯贊	鄭振鐸	鄧初民	潘光旦	潘大逵	潘菽	聞一多 <small>故</small>	葉聖陶	彭迪先

(以姓氏筆劃多寡為序)



0416195

新中國大學叢書

近代中國思想學說史

上册
侯外廬著

生活書店發行

中華民國三十六年五月

新中國大學叢書
近代中國思想學說史
上册

版權所有★不准翻印

著者 侯外廬
發行人 徐伯昕
發行所 上海重慶南路六號
生活書店
重慶·新加坡

特約經售處
聯營書店
重慶·漢口·成都

上下兩冊國幣肆拾元
·外埠酌加郵運費·

中華民國三十六年五月十五日利後第一版

[113] S. 0001-1500

自序

著者治中國思想學說史有年，古代思想史已經問世，本想將過去的研究大綱擴充範圍，按照次序，繼寫秦漢思想史，再及中古玄學史，宋明理學史，最後至近世思想史，惟有一個先決難題實須研究清楚，即社會史的時代認識是。中古至近世的中國社會頗易辨析，而古代至秦漢的中國社會則頗難於研究，學者間至今猶無共認的定論。著者在寫「中國古代思想學說史」之前，曾寫一部「中國古代社會史論」，以為根據，不如此而研究古代思想，必流於附會臆度，故秦漢思想史的工作，亦須先之以秦漢社會史論始能樸實說理。因此，我把寫作的程序變更，先關於十七世紀以至清末民初的思想史整理出來，然後回頭從事中古諸朝的思想研究，期以十年或有全部更完整的貢獻。其次，中國先秦諸子思想之花果，固然可以比美於希臘文化，而清代思想之光輝，亦並不遜色於歐西文藝復興與宗教改革以來的成果。我們認識與繼承這兩個時代驚心動魄的文化遺產，在研究崗位上說來亦宜首先有所發抒已見，以供同好學人的參考。

本書共分三編，第十七世紀的啓蒙思想，氣象博大深遠，應作特獨研究，是為第一編；第十八世紀的漢學運動，為學問而學問，正是乾嘉對外閉關對內安定的學術暗流，戴（東原）章（實齋）二子不過是清初大儒思想的餘波（梁任公謂清代的學術極盛時代，不確），是為第二編；第十九世紀中葉以至二十世紀初葉的文藝再復興，更接受了西洋學術的直接影響，內容殊為複雜多面，直與現在文化相連，是為第三編。此中學術演變的因果關係，原擬別寫緒論一章專門分析，編於書首，以備學者讀完全書運用個人思想的

參證，但因了行文的方便，卻分述於各章之中，學者自可按步尋獲，故無再總括的必要。

本書所採的研究方法，僅「樸實」二字，這亦是正統學者應守的治學精神，間有與先我研究的學者懷具論點上不同的地方，亦本虛心商榷之旨，以期學術愈討論而愈明白，非敢自認已見獨是而抹殺前人的心血，因各人皆有獨自創見，「以文會友」同時亦是「以友輔仁」，船山先生所謂「不敢執一以賊道，無強天下必從其獨見。」

抑有進者，治學應「實事求是」與「自得獨立」二者並重，二者看起來，好像相反，而實相成，猶之乎「忠恕違道不遠」。顧亭林先生所謂「徒抱小不可也，徒抱大猶不可也」。「實事求是」可以存古人之真實面目，惟我們在萬卷叢書中淘煉金粒，勢不能不有所剪裁，有所剪裁則易生斷章取義之毛病，故本書引證各家自己的言論，盡可能地求其詳盡，即使評述有疑問的地方，讀者當可審辨原文，自作判斷。「自得獨立」可以抒發古人立言之所以然，因為研究問題在於決疑，不同於攝影師的照像術，攝影惟肖是求，而決疑祇有在現象的背隱處去掘發，個人之「自得」愈深刻，則本質上的意義愈能表露（甚至恰好和一家表面的言論相反），自得亦所謂「資之深，取之左右逢其源」者是。獨立之學更為可貴，它自然要求主觀的自信，然而卻須排除主觀主義，它自然要求客觀的把握，然而卻須排除客觀主義，這與調和汗漫的研究態度相反，不能依違於彼此之間，更不能局促於一曲之內。因為知識者一過程也；我們之視古人，亦猶後人之視我們；我們不能獨立有所負於時代，則對於古人有所獨立盡發其時代的光輝思想者未能了解，而古人的賬簿亦何賴於我們再去縷列；我們不能獨立有所負於時代，則後人自可依其時代的知識能力以探研古人，而後人的學識亦何賴於我們今日多此一舉。所以在今日時代的獨立之學，正是研尋古人時代獨立之學的必要資本，古人

的資本如果只單純再生產，今人的資本則須擴大再生產，然而不知道擴大再生產的自己資本，就亦不知道單純再生產的古人資本，那麼對於古人思想學說的歷史評價便得不出確實的結論。著者學淺，未敢自居有所獨立自得之深造，而常以這種爲學精神自懸鵠的，亦有讀書得間而著於篇者，亦王國維先生引汪容甫的話，「斯由天致，非由人力，雖符曩哲，未足多矜者」，不有自信，亦不急於論斷史實一字，評定古儒一句而已。

本書在寫作時候，多蒙友人瞿菊農先生，左胥之先生借閱材料，在出版方面多蒙萬克哉先生熱心贊助，這裏深表謝意了。

外廬。民國三十三年，元旦日。序於渝市山谷中。

目錄

自序

第一編 第十七世紀中國學術之新氣象

第一章 形式知識上解放的哲學家王船山	一
第一節 船山學說對於傳統的發展	一
第二節 船山的自然史哲學——綢繆生化論	一九
第三節 船山自然哲學的諸範疇及其局限	二八
第四節 船山關於思維與存在的哲學	三八
第五節 人性論與道器觀、人類的能動性	四六
第六節 船山人性論中的近代命題	五八
第七節 船山的知識論	六五
第八節 船山的人類史論	八二
第二章 近代啓蒙思想家黃梨洲	一〇四
第一節 梨洲的近代基本觀念	一〇四
第二節 梨洲的近代民主思想	一一五
近代中國思想學說史 目錄	一

第三節	梨洲的哲學思想與近代的思維方法	一二九
第四節	梨洲的詩文論	一四五
第五節	陳乾初與潘用微對於梨洲之補充	一五三
第三章	高樹經驗主義旗幟底顧亭林	一六五
第一節	亭林思想的獨特精神	一六五
第二節	亭林的方法論	一八一
第三節	亭林的社會思想	一九五
第四章	近代世界底預言者顏習齋(附李恕谷)	二一四
第一節	習齋的新世界觀	二一四
第二節	習齋反玄學的基本思想	二四〇
第三節	習齋的經世論與恕谷之補充	二六六
第四節	李恕谷與習齋之學術異同	二七三
第五章	中國第十七世紀的西北思想家	二八一
第一節	首創諸子研究的傅青主	二八一
(一)	青主的生平	二八一
(二)	青主的子學研究	二八六
(三)	青主的民族思想及其詩文論	三〇一
第二節	折中體用二元的李二曲	三〇六

(一)	二曲的生平	三〇六
(二)	二曲修正理學的二元論	三〇七
(三)	二曲的近代精神	三一三
第六章	清初的西南學者與流亡學者	三一九
第一節	近世中國第一位流亡儒者朱舜水	三一九
(一)	舜水的民族戰爭論	三二〇
(二)	舜水的學術要旨	三二四
第二節	十七世紀的政論家唐鑄萬	三三二
(一)	鑄萬的天才政論	三三二
(二)	鑄萬的學術要旨	三四六

第二編 中國第十八世紀學術——專門漢學及其批判

緒說	惠戴漢學的前趨者	三五五
第十章	乾嘉漢學時代底戴東原思想	三六五
第一節	所謂漢學與戴東原經師	三六五
第二節	戴東原學術的歷史地位何在	三八五
第三節	東原哲學的新評價	三九三
第八章	繼承清初學術傳統底文化史學家章學誠	四二一

第一節	學誠的時代封鎖及其史學特點	四二一
第二節	學誠的哲學思想	四四五
第三節	學誠在中國史學上的分析理論	四六一
第九章	復興諸子異說底墨者汪中	四七七
第一節	汪中的特獨精神及其諸子復興	四七七
第二節	汪中的社會思想及其史學	四八九
第十章	依據數理邏輯建立均衡哲學底思想家焦循	四九八
第一節	戴派理學研究及其治學精神	四九八
第二節	『通』儒焦循的中心思想——易學	五〇六
第三節	焦循返元於易理的一般思想	五二一
第十一章	總結乾嘉漢學底文史學者阮元	五三六
第一節	阮元的研究方法	五三六
第二節	阮元的文化學史說	五四三
第三節	漢學總結者的功績與方東樹的反漢學	五七八
第三編	中國第十九世紀思想活動之巨變	
第十二章	經今文學家的興起與龔定菴思想	五八五
第一節	何謂今古文學與清代今古文學？	五八五

第二節	今文學家興起的來歷與魏源	五九四
第三節	揭露封建黑暗預言民族危機的議政家龔定菴	六〇九
(一)	一個時代的號筒	六〇九
(二)	定菴的尊史浩議	六二二
(三)	遠見的經濟思想與邊疆論	六二九
(四)	定菴的經學	六三六
第十三章	百日維新派自由思想者康有為	六四三
第一節	緒說——維新派的基本思想	六四三
第二節	康有為與戊戌變法運動的歷史	六五七
第三節	康有為的學術	六八五
(一)	南海的體系與方法及其第一種代表作	六八五
(二)	南海的第二種代表作及其新評價	七二三
第十四章	維新思想的健者譚嗣同	七四三
第一節	緒說——嗣同的思想與實踐之關係	七四三
第二節	嗣同的思想流派	七四八
第三節	嗣同的社會思想	七五五
第四節	嗣同的哲學思想	七七三
第十五章	章太炎的科學成就及其對於公羊學派的批判	七八四

第一節	前言——太炎與公羊學派	七八四
第二節	太炎思想的變遷	七八六
第三節	太炎的經史論	七八九
第四節	太炎的史學範例	八〇一
第五節	太炎的法學思想	八〇八
第六節	太炎的語文選哲學	八一三
第七節	理性主義的宗教思想	八二一
第八節	中國學術史的第一次嘗試者	八二六
第九節	太炎的政論	八五四
第十六章	反映十九世紀末葉社會全貌底太炎哲學思想	八六〇
第一節	緒說	八六〇
第二節	哲學家章太炎的剪影及其時代特性	八六二
第三節	哲學定義中的兩個反對契機	八六六
第四節	宇宙根源論	八七四
第五節	唯物論『平議』	八七九
第六節	感覺與思維問題	八九一
第七節	理論與實踐，現象與本質及真理問題	九〇二
第八節	時空論、因果論、法則論	九一〇

第九節	關於質量、同異及有無諸問題	九一九
第十節	無神論與宗教論	九二九
第十一節	關於哲學史諸問題上幾點天才的發見	九四二
第十二節	結論	九五八
第十七章	古史學家王國維	九六一
第一節	觀堂的治學精神	九六一
第二節	觀堂古史學的科學成果	九六四
	(一) 東方文明與西方文明起源之差別性	九六四
	(二) 觀堂古史學的考證及其意義研究	九六八
第三節	觀堂古史疑決之諸範例	九九四

第一編

第十七世紀中國學術之新氣象

第一章 形式知識上解放的哲學家王船山

第一節 船山學說對於傳統的發展

王船山是第十七世紀（一六一九——一六九二年）中國的偉大哲學家，他和黃黎洲、顧亭林被學者稱為清初的三大師，但他們所走的學術路綫，黃顧二子較近，而王子則以一位哲學的思想家開啓近代人的思維方法。他在湖南猺洞裏著作有那樣大的成就，我們不能不欽服他可以和西歐哲學家費爾巴哈並輝千秋，他使用頗豐富的形式語言成立他的學說體系，我們又不能不說他可以和德國近世的理性派東西比美。船山思想昔人專門研究者頗鮮，梁任公先生曾錄述過一些船山的知識論斷片，而後來從事研究者，亦尙淺膚，不論羅列論點與輪廓要旨，都不能表達船山的學問所在。船山之學，盛於清末策論時代，當時爭辯船山史論，以求膺識時務之選，其注意民族革命者，則專論船山華夷思想，以爲反清的號召（如章太炎先生序船山

第一章 形式知識上解放的哲學家王船山



山遺書，未及學術一字，僅云「當清之季，卓然能興起頑僮，以成光復之績者獨賴而農（船山）一家言而已矣」。在大炎的著作中尊顧非黃，對王亦未與顧並重。

（一）船山的時代，是一個暴風雨降臨的世界。黃黎澍謂之「天崩地解」者實當之。個人自覺，產生了他的近世人本主義思想，對於當時現實的批判，如所著「噩夢」，「搔首問」，「黃書」多集中封建的橫征橫奪，而立論於「民之有生理」，例如他說：

「自萬歷間，沈一貫，顧天峻，湯賓尹一流，結宮禁宮寺，呼黨招搖，士大夫貪昧者十九從之，內有張彙憲，曹化淳輩，爲之主持，諸君子纔一運肘，卽爲所掣，唯一死謝國而已！」（搔首問）

他稱「嶺南從無庶吏」，「其甚者，若李待問，加派練餉，每秋在一石至二三錢，重剝民資，府州縣官，練鄉兵何嘗有一卒之用，徒充墨吏囊橐，爲害愈深。」（同上）

明代官田制度，已含有「原始積蓄」的暴奪意味，船山於此云：

「言三代以下弊政，類曰疆豪兼併，貧民以耕而役之，國取十一，而疆豪取十五，爲農民之害。乃不知賦斂無恆，墨吏猾胥，姦侵無已。夫家之征，并入田畝，村野愚懦之民以有田爲禍，以得疆豪併者爲苟免逃亡，起死回生之計。惟疆豪者乃假與墨吏猾胥相浮沈以應，無藝之征，則使奪豪右之田，以畀貧懦，且甯死而不肯受。響屐今賦有成法，而不任其輕重，孤兒獨老，可循式以輸官，則不得奪有餘受不足，而人以有田爲利，疆豪其能奪之乎？賦役名數不簡，公費驛遞不復，夫家無征，一切責之田畝，田不盡歸之疆豪不止，而天下之亂日不知所極矣！」（噩夢）

此段文字所指，與明史食貨志所言相合。這比英國圈地時代的原始積蓄的無法，猶有過之。他亦如當

時學者反對「折銀」，惟他更要求廉潔：

「光祿寺歲費二十四萬，……：至正德移太倉銀一百一萬有奇爲『金花』（卽折銀貨幣課稅），以供遊幸犒賜之用，凡四倍於歲供，而國遂虛。嘉靖初，新都總已於遺詔未能復歸太倉，以待新主之善政，因循一年，遂轉爲醜壇之費，醜壇罷而御用承之，相沿以至於匱乏。」（同上）

船山的政治思想，甚可與十六世紀歐洲「廉價教會」的要求，十七世紀以後「廉價政府」的要求相比照，而他之主張「所有」神聖，不得任意侵害，則又和洛克的思想相類似。故他主張「紓富民」，而最大的批判集中到「故家大族」法紀外（超經濟）的強奪。在「黃書」中有一篇大正第六，極可參證，今節錄於次：

「……：故家大族，盤枕膚腹，淇游財賄者，以亂阿衡之治，故盤庚之誥曰，無總於貨寶，生生自庸。……：傳曰，國家之敗由官邪也，官之失德，寵賂彰也，可不戒與！……：農夫濘耕，紉女寒織，漁淩會波，蠶徹犯鷲獸，行旅履霜酸，悲鄉土，淘金探珠羅翠羽，探珊瑚，生死出入，童年皓髮，以獲贏餘者，豈不顧父母，拊妻子，慰終天之恩，邀須臾之樂哉；而刷玄鬢長指爪宴安諧笑於其上者，密布畢網，巧爲射弋，甚或鞭楚斬殺以繼其後，乃使縣罄在堂，肌膚剝削，含聲隕涕，鬱悶宛轉於老母弱子之側，此亦可寒心粟體矣！而以是……：大官地封，門蔭層繫，封垓以至於無窮，則金死一家，而害氣亦迸集焉！夫故家名族公卿助舊之子孫，其連數與國家爲長短，而賊害怨咨之氣偏結凝滯，則和平消實，傾否折足，亦甚非靈長之利也。……：天地之奧，田區蠶所宜，流肥瀦，聚江海。陸會所湊，河北之滑濬，山東之青濟，晉之平陽，秦之涇陽三原，河南大梁陳睢，太康東傅於穎，江北淮揚通泰，江南三吳濱海之區，歛休良賈，

移於衣冠，福廣番帕之居儼，蜀都鹽錦，建昌番布，麗江氈氍金碧所自產，邕管容貴，稻畜滯積，其他千戶之邑，極於瘠薄，亦莫不有素封巨族，冠其鄉焉。此蓋以流金粟，通貧弱之有無，田夫畦叟，鹽鮭布褐，伏獵酒漿所自給也。卒有旱澇，長吏請蠲賑，卒不得報，稍需日月，道相相望，而懷百錢，挾空券，豐豪之門，則晨戶叩而夕炊舉矣。故大賈富民，國之司命也，今吏極亡賴，然腕刻單貧，卒無厚實，抑乘而不屑，乃藉鋤豪右，文致百變，則顯名厚實之都矣。以故粟貨凝滯，根柢淺薄，……貧弱孤寡，傭作穉貸之塗窄，而流死，道左相望也。漢法積粟多者拜爵，免罪，比文學孝秀，今縱鷹鷂攫獵之，曾不得比於媮惰苟且之游民，欲國無貧困，以折入於××（原缺文），勢不得已，故懲累吏，紓富民，而後國可得而息也。」

今按船山此段文字，雖有他所謂「觀物避炎威」之詩意，而頗具洛克的近代思想，更接近於亞旦斯密士之「國民之富」的觀點，「大賈富民，國之司命」，在於自由參加產業活動，和「故家大族」，「墨吏猾胥」之超經濟剝削，是相為對立。故他說：「率天下養百官者不足，縱百官食天下而有餘，此何異饑鷹以攫雉乎！」他同情人民，主張厚民生，興利源，而反對操細民之生命，他說：

「今一邑之小，補生徒者養於民，成歲貢者養於民，借鄉計者養於民，登進士者養於民，授職官者養於民，……以操細民之生命，其不一且常裂冠冕而洩其不堪者寡矣。」（黃書，慎選第四）

他的「賢廉得意，亦移風振俗之一道」說，即個人自覺人本主義思想，他曾實踐此旨，戒子孫十四條「勿作胥吏」之戒，並云「能士者士，其次醫，次則農工商賈，各惟其力」，這是對於封建社會桎梏們的一種控訴。

在船山的時代，不但中國民族經濟變動以及王朝由明而清爲異族所統治，而且外國的商業資本主義及其文明，已經衝入中古不動的中國，萬歷年間天主教和天主教相依附的天人曆算諸學，更驚醒了夢裏摸索的甯靜生活。這些科學知識是和泛神論的第一次上帝下凡相關聯，船山的泛神論易學以及走向科學方法的思維，都受了外來文明的影響。他和利瑪竇辯論過意志神（上帝）的理論，他亦如十六世紀以來的泛神論，把天或上帝活在人類的理性中，說「人之於天，量之不相及也，人之事天，理之可相及者也，……不欲其離之弗與相及，則取諸理也，不欲其合之驟與相及，則取諸量也。……然而有味始者忘天，則亦有二本者主天矣。」（周易外傳卷五）船山天論，是照自然法看取的，甚或反對迷信禮拜，故他評利瑪竇說：「如近世洋夷和瑪竇之稱天主敢於褻鬼倍親而不恤，雖以技巧文之××××××××（原缺文）」

他又和利瑪竇作關於地球形形的辯論，此點有時代的限制使他懷疑地形彈丸，而根據的方法則爲事物相對觀念，（戴傳賢先生云，「先生有不盡精微者，時代限之」，見遺書序）比一般天地絕對觀念是進步的，而船山最進步的形式思想，在此亦因了形式的孤行，而沒入相對主義。然而利瑪竇附會中國渾天家「地處天中猶卵」之說，則接近術士怪妄，爲船山所反對，是猶未拿科學本身而折服一個求真理的學者，亦是其中原因（參看思問錄外篇）。但科學畢竟爲船山吸收，如他說「紀世者以一君爲一世，一姓爲一代足矣，倘令割周之長補秦之短，而無盈縮之差，豈不徒爲紊亂乎。西夷以巧密誇長，大率如此。」他反對「後世瑣瑣壬遊星命之流，輒爲增加以飾其邪說，非治曆之大經」，而謂「名從實起，次隨建轉，卽今以順古，非變古而立今，其尙允乎！」他的「名從實起」說，受有近代科學的影響，從「巧密誇長」而解救了高談性命，是有歷史意義的。

(二) 船山對於中國文化傳統的發展，是最值得我們研究的。他對於學術傳統的批判發展是最名貴的學說要素，這也不是偶然的，他的時代正在要求變古，已經不是朱子的觀點，三代以下「天地也是架漏過時，人心也是牽補度日」，所以他反對復古，謂「洪荒無揖讓之通，堯舜無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他日之道」。「謂井田，封建，肉刑之不可行者，不知道也，謂其必可行者，不知德也，勇於德則道疑，勇於道則道爲天下病矣」，故論學重在必徵（見第二節）。因此，他對於前人思想傳統發展者，在他說亦是一「勇於德」了，亦是「卽今以順古，非變古而立今，其尙允乎！」

船山之學，涵淹六經，傳註無遺，會通心理，批判朱王（對朱爲否定的修正，對王爲肯定的揚棄），中國的傳統學術，皆通過了他的思維活動而有所發展，他的方法則是近代的，例如他說：

「致知之途有二，曰學曰思，學則不恃己之聰明而一唯先覺之是效，思則不徇古人之陳迹而任吾警悟之靈。……學於古而法則具在，乃度之於吾心，其理果盡於言中乎？抑有未盡而可深求者也？則思不容不審也。乃純固之士，信古已過，而自信輕，但古人有其言，而吾卽效其事，乃不知自顯而入於微，自常而推於變者，必在我而審其從違；而率然效之，則於理昧其宜，而事迷其幾，爲罔而已矣！盡吾心以測度其理，乃印之於古人，其道果據爲典常乎？抑未可據而俟裁成者也？則學不容不博矣。乃敏斷之士，信心已甚，而信古輕，但余慮之所通，而卽欲執爲是，而不知先我而得者，已竭其思，傲古而行者不勞而獲，非私意所強求，而曲折以求其道，則乍見爲是而旋疑其非，爲殆而已矣！……學非有礙於思，而學愈博則思愈遠，思正有功於學而思之也。」（四書訓義，卷六）

這是最好的治學方法，而且是船山自己時代的精神，這已經批判了宋明理學，而自覺乎歷史的從

厭棄於中言獨斷，故程子斥讀史爲玩物喪志，他評謂「讀經亦何嘗不玩物喪志，惟重在自覺罷了。」

由此可知他發展傳統思想的精神是甚自負的。船山對於學術史上的人物，實際上亦正如他所謂「應問：其理果盡於言中，抑有未盡而可深求？其道果可據爲典常，抑未可據而俟裁成者？例如他敢於懷疑「序卦傳非聖人之書」，敢於把老莊法相諸書與六經同時註解，皆屬深求與裁成一類。他的學問亦正是他所謂「學愈博則思愈遠」，反對了宋明的空想，他的直接傳統，在我看來，已經不是理學，雖然有張載理學的外貌。在他「先我而得者已竭其思」的人，影響了他的學說的，實在不是張載，方法論上是老莊與法相宗，在理想上是漢代的一位學者——王充。今分別詳述於下：

第一、他是盡其能事地痛斥佛老二氏的世界觀，這在他的書中到處可見，但他所著的老子衍，莊子解，莊子通，相宗絡索，則絕少批評，純係虛心的研究，而所研究者多出卓見。這顯然超出宋明儒者攏統抱定太極圖旨而揉合老釋的舊套，而是在知識上豐富自己。

船山學說中最明顯地吸收了老莊相宗的知識論成分，尤以於莊子爲然，例如莊子的「萬物皆種」（讀爲種子之種，因莊子無類概念）也，以不同形相禪——命題，莊子言「形」與夢境的「景」或「假相」相當，不是形式之形，過去學人好爲進化論的附會，應當改正。變化哲學在莊子手中爲幻變，否定現實的客觀性，而船山的命題則改爲「萬物日生」，以不同類相禪而富」，所謂「生於有而備於大繁」，所謂「天地之間流動不息皆其生者也」。

他頗贊莊子，謂「莊生之說，皆可因以通君子之道……不問莊生之能及此與否，而可以成其一說」，因此他「一因而通之，與心理不背。」（莊子通序）同時，他在許多論點，如先天，後天，實虛，有無，

體用諸方面，攻擊之甚，而斥爲狂妄，這是對於宋明學者「外儒內老」的苦心批評，實際是批評了宋儒，他評莊子的鼓中肯之語謂不知物理，「莊生以意志測物，而不窮物理」。

又例如，船山頗識莊子的「參萬歲而一成純」之語，但謂萬歲荒遠，不能以意知測之，而取乎見聞之證，說「萬歲亦荒遠矣，雖聖人有所不知，何以參之？乃數千年以內，見聞之可及者，天運之變，物理之不齊，治亂之數，質文風尚之殊，自當參其變而知其常，以立一純之局，而酌所以自度者，壓乎無窮之險阻而皆不喪其所依，則不爲世所顛倒，而可與立矣。使我而生乎三代將何如？使我而生乎漢唐宋之盛時將何如？使我……則我生平今日而將何如？豈在彼在此，遂可與俱沈浮耶，參之而純之一審矣。」（俟解）

這樣把莊子的普遍的「惡無限」，修正而爲據德（一殊）以通道（一般）。

船山書中變化的哲學，多相對的觀念，如晝夜，東西，往來，寒暑等，顯然是「因而通之」的莊子一說，我們且舉一例比較一下他在莊子通中的莊說與他自己的王說。莊子通道遙遊說：

「多寡長短輕重大小，皆非耦也，兼乎寡則多，兼乎短則長，兼乎……小則大，故非耦也。大既有小矣，小既可大矣，而盡一大小之區，吾不知其所從生？然則大何不可使小，而困於大，小何不可使大而困於小，無區可盡，困亦奚生？夫大非不能小，不能小者勢使之然也，小非不能大，不能大者情使之然也。天下有勢……我心有勢……勢者矜而已矣，矜者目奪於成形而已矣。」（莊子通）

船山在他的著作中，成爲已說者亦多此相對思想，惟不同於莊子的絕對的相對主義，例如：

「就其所見則固以東爲生，以西爲沒，而道無却行。方其西沒，卽所不見者之西生矣，沒者往也，生者來也，往者往於所來之舍，來者來於所往之墟……經緯相通也，運行相次也，而人之所知者半，所不

知者亦平。就其所知，則春爲我春，秋爲我秋，而道無錯序，不秋於此，則不可春於彼，有所凝滯，則亦有所空虛，其可知者則以孟春爲始，兼其不可知者，則以日至爲始。」（周易外傳卷一，泰）

「大辨體其至密，昔之今爲後之昔，無往而不復者，亦無復而不往，平有陂，陂亦有平也，則終古者天地，終古者天地之際也。」

「非耦」之論，在船山書中多見，而立於兼耦之論，故他亦說「天下有截然分析而必相對待之物乎（卽云絕對），求之天地……萬物無有此也，反而求之於心抑未諗其必然也。」（周易外傳卷七）然船山和莊子的分水嶺，則必須指出，莊子非耦齊物之說，表面上歸結於自由放任的自然，實際上則放棄必然的把握，連自由放任本身亦兼放棄，船山則不然，「因而通之」，他常分可知與不可知，可知者，卽上面所謂「不欲其離之弗與相及，取諸理也，」不可知者，卽上所謂「不欲其合之驟與相及，取諸量也，」因此，他在非耦論之後便說：「大辨體其至密，而至密成其大辨，終不可使其際離焉，抑終不可使其際合焉……辨不易昭，而密難相洽也，則終古此天地之際亦終古此艱貞矣……居此際也，正其體，不息其行，積其至輕，盪其至重……知其至密，而後見運化之精，知其大辨，而後見功用之極。」（外傳，卷一，泰）所以，船山是把莊子認爲「能辨其至密」者，但這一認識論的路徑，船山則把握着而爲認識的媒介性，而發展了莊子齊物論之媒介無用觀（因之而已）。船山重知見的知識論，後面詳述，這裏僅就他顛倒莊子的部分，舉一所以明之。他說：

「可見者，所可撰者也，有撰者可體，故未有撰者可通，聖人依人以爲則，準見以爲道，故曰過此以往未之或知也，未過此者可知以所見，形色之所以爲天性，而道之所以不遠人與。今夫門有開闔，則近而

比鄰，遠而胡越，皆可用吾往來也。今有人焉，行不自門，馳魄飛形，而以往以來，爲怪而已矣！」（同上卷六）

這是實證的知識論，以之批評莊子其得要領。船山把握必然以言自由，不是所謂「聞道大笑」的遊戲觀所敢望的。他又說：

「動乎喧潤之幾，成乎動撓之用，底乎成以忻悅乎有生，此變化以成物有然者，然而非已所固然而見其然矣，無已，則察乎他物以知之，固然而有天地，見其位定，固然而有山澤，見其氣通，時而知有雷風，見其相薄。與其事而親之以爲功，則知有水火，疑其相射而終不相射也。此人之所目遇而心覺，知其化有然者惟然，故後天先天之說不可立也。」（同上卷七）

「因已然以觀自然，則存乎象，期必然以符自然，則存乎數，人之仰觀俯察而欲數之欲知之，則有事矣，有事則有時，有時則有漸，故曰象自上昭，數由下積，象有大小，數有多寡，大在而分之以知小，寡立而合之以爲多，象不待合，小以知大，數不得分，多以知寡。是猶掌與指也，立全掌之象於此，而拇、食、將、無名、季指之別，粲然分之而皆可知。掌象不全立一指焉，弗能知其爲何指也；若以數計指也，則先拇以爲一，次食以爲二，次將以爲三，次無名以爲四，次季以爲五，而後五數登焉，故象合以聽分，數分以聽合也。」（同上）

船山此論蓋知識論「大辨體其至密」，而把握至密的對象性。儒家的方法論本有不至密的來源，船山「因而通之」而倒而用之，發展了「君子之道」。

船山的自然法論，和近代歐洲啓蒙學者思想路綫「人法自然」的絕對理想相似，而他的學說淵源則在

形式上吸收老莊的自然天道觀，例如他贊劉某之說：「聖學言天，異端言心，……莊子一書只是一天字，老子道聽自然，自然者天也，浮屠一真法界亦天也；不體天於心以認之，而以天道爲真知，正是異端窠臼。」（搔首問）他亦和宋明儒一樣，出入老釋，然而他研究老子則正如在老子衍自序說：

「廢諸家以衍其意，蓋入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣。……夫其所謂瑕者，何也？天下之言道者，激俗而故反之則不公，偶見而持之則不經，鑿慧而數揚之則不詳，三者之失老子兼之矣。」

所以他在研究老子，不是前人的「濫之於事理因果，則支補牽會」，「引禪宗互爲綴合，以相糅雜也，沒有研究即沒有批判，更沒有發展。所以船山比宋明以來攏統抹殺老莊論者高明萬倍。他同時在瑕之外亦就見其瑜，故他亦說：

「治天下者，生事擾民以自敝，取天下者，力竭智盡而敝其民，使測老子之幾，以俟其自復，則有瘡也。……較之釋氏之荒遠苛酷，究於離披纏棘，輕物理於一擲，而僅取歡於光怪者，豈不賢乎！」（老子衍）

老子之幾，在「反者道之動」一語，故有天下者，實是不常的，船山註云：「方往方來之謂反，氣機物化皆有往來，原於道之流盪推移吐納，妙於不靜。」這一理論，在船山書中反覆說明，例如他在周易外傳第五章，即詳言流行不息的往來天道觀，名曰「生化之理」，他說：

「太虛者，本動者也，動以入動，不息不滯。其來也，因而合之，其往也，因往而聽合其往也。（以下則與老子異）養與性仍弛乎人，以待命於理數，其來也，理數紹命而使之不窮，其往也，渾淪而時合，其來也，因器而分施，其往也，無形無已而流以不遷，其來也，有受有充而因之皆備。搏造無心，勢不能

各保其故然，亦無待其故然，而後可以生也。……貞來而善往者，同有道矣，生化之理，……相因以類往來必貞。」

復次，船山固常以異端之名痛斥老釋（尤其對於禪宗最甚）者，但船山的思維過程的分析比前儒進步的原因，正又賴其「通而因之」了相宗，他的「相宗絡索」一書，可謂最好的相宗研究入門，認識論中主觀與對象的分析，如果把相宗之對象的認識與認識的對象扶正起來，在十七世紀以前的中國學術界不能不於此求「大辨體其至密」的方法，船山言名理，亦諷釋氏，「何足爲名理而矜言之，」他說：

「釋氏之所謂六識者，慮也，七識者，志也，八識者，量也。前五識者，小體之官也。嗚呼，小體，人禽共者也，猶禽之所得分者也，人之所以異於禽者，唯志而已矣，不守其志，不充其量，則人何以異於禽哉？有誣之以名曰染識。……」（思問錄外篇）

從感官到感覺，知覺，表象，記憶，判斷，綜合分析，意識，理性，是一列的認識過程。第七識亦云末那識，船山云志也，第八識亦云阿賴耶識，船山云量也，皆判斷以後的意識過程。船山志與量之分頗嚴，「勢乎志以爲撰必實有」，此言可據而得之理，理有撰者可體，未撰者可通，而至於不能合之驟相及者，故云取諸量。志與量皆實在的「其際不可紊，其備不可遺。」思維的實在性，在相宗學派是否定的，船山綜括其旨云：

「五位唯識」此以唯識一宗該盡萬法，一切事物見相善惡凡聖，皆識所證，流轉者，此識之流轉，還滅者，卽於此識而還滅之，百法統萬法，五位統百法，若自非識，彼法不成，一由阿賴耶旋生七位，建立種種迷悟規矩，凡一切相皆從見生，見相皆從自證分生，一散而萬，相宗所以破法執理之妄也。」（相宗

緒案)

船山的認識是正視的，故釋氏「矜言之名理」顯然被他所吸收，惟思維與存在的問題則趨向了唯物論的路徑，他說聖學與異端最大不同處是：

「目所不見，非無色也，耳所不聞，非無聲也，言所不通，非無義也，故曰知之爲知之，不知爲不知。知其不知者存，則既知有之矣，是知也。因此而求之者，盡其所見，則不見之色章，盡其所聞，則不聞之聲著，盡其所言，則不言之義立，雖知其不知，而必因此以致之，不迫於其所不知而棄之，此聖學異端之大辨。」（思問錄內篇）

他豐富了自己，武裝了自己，正如他的詩句：「坎流邈殊塗，既濟愉同歸。比肩通異理，蒙袂輕調飢。」然而在這裏有一個問題，宋明儒者皆有所謂內釋者外儒學之稱，即「朱子道，陸子禪」是，這和船山有什麼分別呢？據著者的研究，分別在這裏：宋明儒者多吸收了二氏的世界觀，反之船山則否定了二氏的世界觀，而吸取了二氏的方法論。

船山謂二氏不「窮物理」，或「輕物理於一擲」，而受二氏影響的宋明理學家則在「絕物」或「窒欲」上用功夫，這些皆在他的書中攻之不遺餘力。他自己做學問，據他一再自云，在「槩括」二字，他說「境識生則患不得（得而據之謂德，即把握），熟則患失之，（何謂熟？熟指思維媒介，故他云「力其心不使循乎一熟」，引而之無據之地，以得其空微，則必有慧之報之，釋氏之言悟止此矣。」與其失之也，甯不得，此余所知而自懼者也。五十以前不得者多矣，五十以後未敢謂得一，往每幾於失，而甯肯不無力爲槩括，而槩括之難，余自知之，余自提之。」（自序，凡二見）「槩括」，在我看來，是指「三際之難」，所

謂「過去吾識也，未來吾慮也，現在吾思也。……其際不可紊，其備不可遺，嗚乎難矣！」（思問錄內篇）他反對泯三際，而希求聖功之巧，即「大匠能與人以規矩，不能使人巧之巧」，他說這是聖功，在於「博求之事物以會通其得失，以象××無形而盡其條理，巧之道也。格物窮理而不期且暮之效者遇之。」（同上）

第二，船山更是漢代王充的繼承者。

這裏我們不能盡量比較二王的學問同異，僅就重要的地方研究一下。船山書中，可以說從孟子起（如論性善）沒有不在他的批判之下，惟於王充，一再稱爲知言或得理。我最初還不覺得十分重要，以爲這是反對變復、災異等迷信方面應具有的心印處，後來經過一番仔細比較，才知道二王學術淵源是有一條紅綫貫注着，比他所尊許的張載，在他思想中有更多的脈絡可尋。

王充的論衡一書，富有批判精神，在中國思想史上敢於提出問題（最棘手的時代問題）而訴諸理性的，實最出色，他幾乎沒有一篇不是反對武斷與盲從的，如對於鄒衍五行災異之說，對於漢儒織緯三統之論，皆攻擊無遺。這一點，船山是同其精神的，唯反對陳搏以來的太極圖說，反對星相家，變復家，渾天家，方術家，諸不合科學之論，亦不一而足，謂「邵子之學，爲術士射覆之資，要其源，則先天二字啓之也。」他關於這些理性以外的穿鑿附會，不是斥之曰「邪說」，便是非之曰「妖妄」，與王充相似。例如他懷疑月令篇，云：

「月令之書，誠國先秦所喪而託於技，蓋非聖之書，而呂不韋，劉安以附會其邪說，戴氏雜之於禮，後儒登之於經，滋愈裂矣。變復之術，王充哂之，亦知言夫。」（周易外傳，卷五）

王充謂「鄒衍之書，多計度，驗實反爲少」；在知實篇又說：「凡論事者違實，不引效驗，則雖甘義繁說，衆不見信。論聖人不能神而先知，先知之間，不能獨見，非徒空說虛言，直以才智准况之工也，事有證驗以效實」。這是科學的理性，亦是批判主義的武器。船山亦然，他更應用近代曆學而反對日食災變之說（見後面引），他有很多地方是採取了王充「談天篇」，「說日篇」的論斷，這論斷的所本在王充謂之「證驗以效實」，船山則云「徵之以可聞之實」。例如：

「謂天開於子，子之前無天，地闢於丑，丑之前無地，人生於寅，寅之前無人。吾無此遠古之傳聞，不能徵其然否也。謂西而無人，戌而無地，亥而無天，吾無窮之耳目不能徵其虛實也，吾無以徵之，不知爲此說者之何以徵之如是其確也！考古者以可聞之實而已，知來者以先見之幾而已。故吾所知者，中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎，太昊以上，其猶禽獸乎，禽獸不能全其質，夷狄不能備其文，文之不備，漸至於無文，則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據，所謂饑則吮吮，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。……軒轅以前蔑不夷矣，文去而質不足以留，……又返乎太昊以前，而蔑不獸矣，至是而文字不行，聞見不徵，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣，此爲混沌而已矣。」（思問錄外篇）

按這段話是評邵子之說，不但主張「聞見之徵」，接受王充的傳統，而且發展了古史知識，已經近似於古代史學的科學研究（如文明社會以文字爲準）。這裏所謂近似者，指形式的理論而言，至於軒轅太昊是否爲野蠻夷狄，抑應徵之於見聞之實的殷虛書契，而論文明之源，則又爲另一個問題，不能於「所知者」外難古人。

這裏已經涉及二王知識論的相似之點，王充說：

「可知之事者，思慮所能見也，不可知之事，不學不問，不能知也。不學自知，不問自曉，古今行事，未之有也。夫可知之事，惟精思之，雖大無難，不可知之事，勵心學問，雖小無易，故知能之士，不學不成，不問不知。」（論衡，實知篇）

「天下事有不可知，猶結有不可解也。見說善解結，結無有不可解，結有不可解，見說不能解也，非見說不能解也，結有不可解，及其解之，用不能也。聖人知事，事無不可知，事有不可知，聖人不能知，非聖人不能知，事有不可知，及其知之，用不知也。」（同上）

這是船山「學愈博而思愈遠」，「非學不知，非博不辨」的來源，故亦如王充否定生知先知，謂聖人前知千歲之驗爲虛。「聖人亦揆端推類，原始見終，從閭巷論朝堂，由昭昭察冥冥。」（實知篇）船山則云：「朱子以堯舜孔子爲生知，禹禪顏子爲學知，吾無以知六聖賢之所自知者何如，而夫子自言曰，發憤忘食，亦安見夫子之不學？」「今乃曰生而知之不待學而能，是野人賢於君子矣。」（讀四書大全說、卷七），船山亦在知識上分不可知與可知二截，不可知者亦謂之「幽」，可知者亦謂之「明」，前者爲「理」，後者爲「量」，這是船山知識論的要點，但他却發展了王充理論，二截不是絕對的，由可知漸達於不可知，例如他說：

「可見者所撰者也，有撰者可體，故未有撰者可通，聖人依人以爲則，準見以知道」（見上）

「太極者混淪皆備不可析也，不可聚也，以其成天下之聚不可折也，以其入天下之析不可聚也。雖然，人之所以爲功於道者，則斷因其已然而益測之，以盡其無窮。」（外傳卷五）

船山解釋博學多聞爲工夫，工夫所至，自近於一貫，非一貫之以先覺，正是這個意思。

復次，人類性的問題，在先秦至漢已有多種說法，王充一一評之，見於論衡本性篇與率性篇。今比較二王之說於下：

王充

性本自然，善惡有質。

人性有善有惡，猶人才有高有下。

性可如沿工，鍛鍊可變易故質。

性重在「習」，其贊孔子習相遠之說。

性重在教導，可使之爲善。

二王性論最相近似，爲中國講性論的最完善者，而船山繼善成性論，性日生日新論，更多卓見，下文詳論。

其他同點不勝枚舉，王充齊世篇的進化說，「使湯武在唐虞，亦禪而不伐，堯舜在殷周，亦誅而不讓」；文質異世，影響了船山的古今因變說。王充自然篇的自然天道觀，「天地之動行也，施氣也，體動氣乃出，物乃生也，自然之化，陰陽二氣所消長，而物自成藏，」影響了船山的網縕生化論。王充具有豐富的物本論思想，故船山言「氣」，已含有哲學上的物質範疇，他說：

「太極……從來說者，竟作一圓圈，……悖矣！此氣遇方而方，遇圓而圓，或大或小，網縕變化，初無定質。……王充謂從遠觀火，但見其圓，亦此理也。」（思問錄外篇）

王船山

性在氣質中，無性外之氣質。

人性日生而新，殊質者爲才，偏而有差。

性可如玉工，修飾其自然之文以成其用。

性重在「習」，亦贊孔子習相遠之說。（魯論二十

篇皆言習）

性重養其習，失教失導卽爲下愚。

船山思想，並不高談性命，乃「言必徵實，義必切理。」實在是王充學說的復活與發展，清史儒林傳所言甚確：

「王夫之……其言『易』，不信陳搏之學，亦不信京房之術，於先天諸圖及緯書雜說，排之甚力，而亦不空談玄妙，附會老莊之旨，故言必徵實，義必切理，其說尙書，詮釋經文，多出新義，然詞有根據，不同游談，其說詩，辨正名物，訓話以補傳箋諸說之遺，皆確有依據，不爲臆斷」。

此傳作者頗對船山有研究，故語多中肯，章太炎謂曾國藩「壹志爲胡清效死，晚猶刻而農言以悔過。誦其書者毋狃於曾氏前事可也」。（見船山遺書序）然觀曾氏船山遺書序，卻未有一語傳道船山真學，而僅對於註正蒙與註禮二書云：「幽以究民物之同原，顯以綱維萬事，弭式亂於未形，其於古昔明體達用盈科後進之旨，往往近之。」直與宋儒齊觀，曾氏固非了解船山者。船山之於宋明理學傳統，以梁任公謂清學是「理學之一大反動」言之，乃近代的思想方法的精神（梁云，清學與文藝復興絕相類，頗有語病），惟分析論之，船山爲顛倒理學的頭足者，理學之外表甚濃，而其內容則洗刷乾淨。近人猶有研究船山而不注意其內容者，比馮氏之見更遜色遠了。

第二節 船山的自然史哲學——網縕生化論

「網縕」二字在張載理學中指「太和」或二氣本體之所涵，船山註張載正蒙一書，則有新義，頗近哲學上的「物質」範疇。他說：

「天不聽物之自然，是故網縕而生化」（思問錄內篇）

「此理氣遇方而方，遇圓而圓，或大或小，網縕變化，初無定質。……王充謂從遠觀火，但見其圓，亦此理也」。（同上外篇）

「『網縕』，太和未分之本然，相蕩其必然之理勢，勝負因其分數之多寡，乘乎時位，一盈一虛也。勝則伸，負則屈。勝負、屈伸、衰王、死生之『成象』，其始則動之幾也。此言天地人物消長死生自然之數，皆太和之幾。」（張子正蒙註、卷一）

「網縕太和，合於一氣，而陰陽之體具於中矣」（同上）

「夫『縕』者，其所著也（原註直略反），著者，其所歸也，歸者，其所充也，充者，其所調也。是故無以爲之『縕』，既郛立而不實，亦瓦合而不浹，既絕黨而相叛，亦雜類以相越矣。而不見天地之間乎，則豈有堅浮外峙，而龐雜內寒者乎？」（周易外傳、卷五）

由此看來，「網縕」或氣，好像是「從遠觀火」的實有塊，頗當哲學上的物質範疇，而不是科學上的物質。物質是多種多樣的實在，包含着極豐富的內容，而有一定的自然律，即天地人物消長死生自然之數，歸著充調的聯結運動，這實在的『網縕』，必有「材」而後有生理，他說：

「萬物者，天之生物，天之理也，無物不資天以力，則大無擇於物而生之矣，而必先有其可生之材，乃乘其生理而生之，既有其己生之材，乃就其生機而厚之，無不因也。故物之植立而裁者，則氣至而受，風雨至而益榮培之矣，其傾側而本不固者，則氣至而不能受，風雨至而反之搖動覆之矣。」（四書訓義、卷三）

這是王充物勢篇與自然篇的發展，所謂「萬物生天地之間皆一實也，天地爲鑪，萬物爲銅，陰陽爲火，造化爲工。」（物勢篇）船山把宋明儒以來的理氣還元而爲生化，理爲生之理，氣爲生之氣，有材始有理，故他比王充進一步倡言生化之運動。他說：

「涵者其體，生者其用也。經者浮，重者沉，親上者升，親下者降（尙沒有地心吸力說，故云），動而趨行者動，動而赴止者靜，皆陰陽和合（近代語卽矛盾統一）之象所必有之幾，而成乎情之固然，猶人之有性也。」（正蒙註、卷一）

他反對張載正蒙言「易所謂網緼，莊生所謂生物以息相吹」之說，而強調物自身的運動，云：

「升降飛揚，乃二氣和合之動機，雖陰陽未形，而已全具殊質矣。生物以息相吹之說，非也。此乃太虛之流動洋溢，非僅生物之息也。」（同上）

物質「網緼」的實在，體言其性，用定其形、象。他認爲體不可見，由用及體，在形象中是「生而日生」，故云「天地之間，流行不息皆其生焉者也。」他有時把「理」作泛神論看，說：

「氣其所有之『實』也，其『網緼』而含健、順之性，以升降屈伸條理必信者，神也，神之所爲，聚而成象成形，以生萬變者化也。故神、氣之神，化、氣之化也。」

所有之實的「氣」，是生化不息的東西（範疇）。神亦在這範疇中，理亦在這範疇中，他於是摺宋明儒的理學（超生化的主宰）棺蓋，而建立了他的生化史觀，他說：

「天地之間流行不息，皆其生焉者也。故曰，天地之大德曰『生』。自虛而實，來也。自實而虛，往也，來可見，往不可見，來實爲今，往虛爲古，來者生也。然而數來而不節者將一往而難來，一噓一吸，自然之勢也。故往來相乘而迭用，相乘迭用，彼異端固曰，死此生彼，而輪迴之說興焉。死此生彼者，一往一來之謂也。夫一往一來，而有同往同來者焉，有異往異來者也（量同質同，量變質變），故一往一來，而往來不一。……天地之大德，既在『生』矣。陽以生而爲氣，陰以生而爲形，有氣無形，則游魂盪而無卽，有形無氣，則骨骼具而無靈（此言所指，實內容與形式）。……男女媾精而生，所以生者，誠有自來，形氣離叛而死，所以死者，誠有自往。……乃欲知其所自來，請驗之於所自往，氣往而合於杳冥，猶煩熱之上爲涇也，形往而合於土壤，猶薪炭之委爲塵也。所以生者，何往乎？形陰氣陽，陰與陽合，則遂付以均和而主持之，分而各就所都，則無所施和而莫適爲主（此言所指者爲同一性），杳冥有則土壤有，實則往固可以復來，然則歸其往者，所以給其來也。顧既往之於且來，有同焉者，有異焉者。其異者，非但人物之生死然也，今日之日月，非用昨之明也，今歲之寒暑，非用昔歲之氣也，明用昨日，則如鏡如鏡，而有息有昏，氣出昨歲，則如湯中之熱，溝澮之水，而漸衰漸泯，而非然也，是以知其富有者惟其日新，斯日月貞明而寒暑恆盛也。……不用其故，方盡而生，莫之分劑，而自不亂，非有同也。其同者，來以天地之生，往以天地之化，生化各乘其幾，而從其類。天地非能有心而分別之，故人物之『生化』也，誰與判？……所以生者，虛明善動，於彼於此，雖有類之可從，而無畛之可畫，而何從執其識命相

報乎？……則任運自然，而勿聽其化，非有異也。是故天地之德生人物也，必使之有養以益生，必使之有性以紀類，養資形氣，而運之非形氣，性資『善』（即德見後釋）而所成者麗於形氣。」（周易外傳，卷六）

這段話，顯然是在方法論上吸收了老莊的思想，而批判老莊自然天道觀，在理論體系上吸收王充自然的史觀，而充實了王充的哲學。他之來生往化論，着重在變化哲學，其內容含有近代啓蒙要素，而和宋明理學不變哲學相反。所以，這既不是老莊相對主義的沒落思想，更不類柏格森之物質危機思想。他論生化之「同」者，指「善動」，善動者何？即合法則的運動。故他說：

「太虛者，本動者也，動以入動，不息不滯。其來也因往而合之，其往也因而聽其往也。……其來也因器而分施，其往也，無形無已而流以不遷。其來也，有受有充，而因之皆備，搏造無心，（王充謂天地不故生）勢不能各保其故然，亦無待其故然，而後可以生也。」（同上）

「生化之理，一日月也，一寒暑也，今明非昨明，今歲非昔歲，固已異矣，而實而翁者明必爲日，虛而闕者明必爲月，溫而生者氣必爲暑，肅而殺者氣必爲寒，相因以類，往來必貞，莫之一而自如其恆。」（同上）

此必然的合法則運動範疇，便非理學的先天表德，後者毋甯是他的反對物，因爲靜亦動，「動而趨行者動，動而赴止者靜。」他論生化之「異」者，是立於莊子「萬物皆種以不同形相禪（種讀如種子之種，非種類的之種。形謂景，指虛妄，非形式之形）說之反面，他肯定物質的形氣（形式內容），肯定「存在」（Sein）的類與新類，「其有者惟其日新」，而類與新類則相續不已，他因此說物「不齊」，觀念甚

新，曰：

「堯之既崩，不能再生而爲堯，桀之既亡，不能再生而爲桀，藉其再生，則代一堯而國一桀矣。」（同上）這是何等膽識之命題。

上面所言爲船山綱縊生化論的要旨，所謂「綱縊不息爲敦化之本」，現在要知道他的自然史哲學，乃基於存在之實在，而不是高談性命，不是如他所說，「朱子曲聖意以伸己說」者。他說張子「正蒙一編，所以發『實際』之藏」，又說「充兩間皆一實之府」，可見他和空談「實際」者不同道了，故他講的理都是實理，所謂「念起而實理見端，物至而實理有象……一念而有一念之實理，萬念而有萬念之實理。實理不間斷於兩間，卽不間斷於至誠之心。」（四書訓義，卷四）他講生化史之存在實理說：

「道生於有，備於大繁，皆實而速行不息。」（周易外傳，卷七）

「天下之性萬變，而無非實。」（同上）

「這者，物所衆著而共由者也，物之所著，惟其有可見之實也，物之所由，惟其有可循之恆也。既盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循。故盈兩間皆道也，可見者其象也，可循者其形也，出乎象入乎形，出乎形入乎象，兩間皆形象，則兩間皆陰陽也。……夫誰留餘地以授之虛而使游？誰復爲大圓者以函之而轉之乎？」（同上，卷五）

末二語卽反對宋明理學之先天形式，而反轉過來拉至兩間皆一實，所謂「太虛一實也」，而爲物質所著所由。上面的「道」字，如果據他謂「天下無象外之道」（外傳，卷六）「象外無道」（正蒙註，卷六）而言，則道卽哲學上之「存在」一義罷了，因爲「存在」正是「物所共由，物所共者」的概念。上面的

「虛」字是對老莊而言，船山所使用虛實之「虛」字。則指一個大形式，如他說：

「虛」者太虛之量。實者氣之充周也，升降飛揚而無間隙。」（正蒙註，卷一）

故虛言物質形式，實言物質內容，離開形式與內容的「道」，是沒有的。他說：

「盈天地之間皆『器』矣。器有其表者，有其裏者，成表裏之各用以合用而底於成，則天德之乾，地德之坤，非其『縑』焉者乎？是故調之流動以不滯，充之而凝實以不餒，而後器不死，而道不虛生。器不死，則凡器皆虛也，道不虛生則道皆實也。……若夫縣道於器外以用器，是『縑』與表裏異體，設器而以道鼓動於中，是表裏真，而『縑』者妄矣！」（周易外傳，卷五）

故道祇有「存在」之意義下而「謂之」（參看下面「謂之」的船山說）罷了，離開「器」（指文物典章以至文明製造）的表裏而縣道設器，都是空想，他甚贊「伏羲亦後天」之語，以此。他又從功效上而言，云：

「天下之用，皆其有者也，吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？用有以爲功效，體有以爲性情，體用皆有，而相需以實，故盈天下而皆持循之道。……何以效之，有者信也，無者疑也，桐非梓，梓非桐，狐非狸，狸非狐，天地以爲數，聖人以爲名。……據器而道存，離器而道毀。其他光怪景響，妖祥倏忽者，則既不與生爲體矣，不與生爲體者無體也，夫無體者惟死近之，不觀天地之生而觀其死，豈不悖與！……車者行也，所載者神也，形載神遊而無所積，則虛車以駛於荒野，御者無所爲而廢其事，然而不敗者鮮矣！故天地之貞化，凝聚者爲魂魄，充滿者爲性情（卽性日生之謂），日子其性情使充其魂魄者，天之事也，日理其魂魄以貯其性情者，人之事也，然後其中積而不敗矣。老子曰：『三十輻共一轂，當其無有車之用』，

夫所謂無者，未有積之謂也，未有積則車之無即器之無，器之無即車之無，幾可使器載貨，而車注漿，游移數遷，尸弱而棄羸，游移數遷則人入於鬼道，尸弱而棄羸則世喪於身。息吾之存存，斷天地之生生，則人極毀而天地不足以立矣。故善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體而消用。」（周易外傳，卷三）

器物文明，都是實在的，據實在的器物文明而道理是存在的，離開它就沒有另外的道理。船山言天下皆持循之道，即在具體的對象中有概念，生生的天地萬物都在變動日新，而存在的人類認識亦隨之而因革，概念亦在日新之中。實在之「有」，是在功效上可見之，故他的體亦是實有的體，如果把窮理的哲學，懸在空中，而萬事萬物「依照」此理求售，理死而器亦死，必非「日新富有」或「積」極的生化史所能容。所謂「積」之義，乃發展之謂，持此義不但批判了老子「無」的自然天道觀，而且否定了宋明理學「雖未有物而已有物之理」（朱子）之無積天道觀。或有以爲存在者皆雜多，不足以言「實際」，船山反對說：「夫可依者有也，至常者生也。……既已爲人矣，非蟻之仰行，則依地住，非螟之穴壤，則依空住，非蜀山之雪蛆不求煖，則依火住，非火山之鼠不求潤，則依水住。……物物相依，所依之足依，無毫髮疑似之或欺，而曰此妄也，然則彼之所謂『真空』者，將有一成不易之型……何不取兩間靈蠢，媿醜之生，如一印之文，均無差別也哉？是故陰陽兩位，一陽內動，情不容吝，機不容止，破塊啓蒙，燦然皆有，靜者治地，動者治功，治地者有而富有，起功者有而日新，殊形別質，利用安身，其不得以有爲不可依者其亦明矣。」（同上卷二）

存在的實有皆「實際」，所謂「破塊啓蒙，燦然皆有」。雜多之物物相依聯結，「有而富有，有而日

新」，如來否定物物互依聯結的這種日新發展，而成立「一成不易之型」（先驗的絕對範疇），以概括萬變，超乎地空水火，則人和蟻螟蛆鼠齊一，爲「一印之文」，殊不知理型概念就在於「殊形別質」的聯結發展上而博求，不斷的博求「一點一滴的物自身，可能達到近似的物自身」。船山在形式知識上已經是把握到真理，做到他的「繫括」工夫了。他更反對絕物的思想，仍根據了物之依存性而論：

「此無他，不明物之不可絕也。且夫物之不可絕也，以已有（依）物，物之不容絕也，以物有（依）已。已有物而絕物，則內戕於已，物有已而絕已，則外賊於物，物我交受其戕殺，兩害而極於天下。况乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一飲而皆與物俱，一動一言而依物起，不能充其絕而絕之，物且前卻而困已，已且齟齬而自困」。

這裏已經包含着近代的戡天思想，因爲封建社會正是「物前卻而困已，已齟齬而自困」。「自由」在「必然」的把握上取得，即他所謂「得而據之謂德」，「勇於德則消凝」，若反超乎「必然」，空想一個全自由，則這全自由或「天理」者，正是不自由「自困」之同義語罷了，即他所謂「勇于道，則道爲天下病矣！」這反映到思想上之保守性，亦如他所評者「尹和靖曰，其心收斂不容一物，非我所敢知！」物質概念，在船山思想中正邁步走向近代的門戶，不但看出「有而富有，有而日新」之豐富多樣性，而且看出物物的依存性，其所云言動而依物起的命題，是他的綱縊生化論中最特色的要點。所以他的自然史實在觀之結論是：

散而歸於太虛，復其『綱縊』之大體，非消滅也，聚而爲庶物之生，自『綱縊』之常性，非幻成也。聚而不失其當，故有生之後，雖氣稟物欲，相窒相楛，而克自修治，即可復健順之性，散而仍得吾體，故有生之善惡治亂，至形亡之後，清濁猶依其類。」（正蒙註卷一）

這是王充「物勢論」萬物相用亦相害的發展。網繆生化，是建於客觀存在的實有依成性上面，氣稟物欲，相窒相格，而亦可變為相依相存，復健順之性。「天下亦變矣」，合則有生有毀，離則各依其類。這和老子的「絕欲」，宋儒以來的「滅欲」，論旨相反。歐洲十六世紀宗教革命後的思想，啓蒙學者多建立「自然法」之前題，由「自然法」的健順常性，而推證理想的人類社會，這合法則之思維活動，亦可在十七世紀的中國哲學中得到實例，船山其最名著者。他的進步的自然理論，比滿德威爾的「蜜蜂寓言」更富有嚴密的體系，而在一般論點上頗有康德的二力相背說之觀點，部分地追尋到黑格爾的歷史哲學，他的以上所論，正是一種中國失掉了反省與自我之覺醒，如黑格爾說：

「主觀性的成分，意志的自己反省，……：在這裏實在不存在。……：在中國，那個普遍的意志直接命令個人，做些什麼，個人則敬謹服從，因而失掉反省與自我。假如他不服從，而與實際生產發生差池，他亦不加若何的內省。……：所以全部政治實缺乏了主觀的成分，因之不是以道德心理為基礎的。」（歷史哲學。七一三——七一四頁）

船山的生化論，首先把天理這一普通的意志，還元而為日生日新的貞常性，使「一成型」下降於人類實際生活上，如云：「萬物皆有固然之用，萬事皆有當然之則，所謂理也。唯人之所可必知，所可必行，非人之所不能知不能行者，而別有理也。具此理於中，知之不昧，行之不疑者，則所謂心也，以心循理，而天地民物固然之用，當然之則各得焉，則謂之道。……：理者人心之實，即天理之所著所存者也。」（四書訓義、卷八）故他所謂「欲之至公，即理之至正」，正是人類心理上的反省，但這一原則，必須如世界啓蒙學者，在自然法上取得根據，因此產生了一「生有備繁」的生化自然哲學。

第三節 船山自然哲學的諸範疇及其局限

上面所述，我們已經知道船山學說中有很豐富的概念，如運動、發展、依存諸術語，在前節亦可知道了一些消息，今詳論其意義及其時代的局限如下：

「運動」——運動範疇，在他的哲學中是僅次於「物質」或「綱縕」，「實藏」，他說：

「若其未嘗生者，一畝之土可粟可莠，一壘之水可沐可灌，『型範』未受於天，『化裁』未待於人也。……不動之常惟以動驗，既動之常，不待反推，是靜因動而得常，動不因動而載一。故動而生者，一歲之生，一日之生，一念之生，放於無窮，範圍不過，非得有參差僂異或作或輟之情形也。其不得以生爲不可常，而謂之妄，抑又明矣。夫然其常而可依者，皆其生而有，其生而有者非妄必真。故雷承天以動，起萬物之生，造物之有，而物與無妄，於以對時，於以育物。」（周易外傳、卷二）

自然萬變，都在運動中，運動與物質實有，以及「生」的範疇，同時具有。自然如此，人類亦然，他說：

「吉凶悔吝之生乎『動』也，則曰不動不生。不生則不肇乎吉，不成乎凶，不貽可悔，不見可吝。……統此者貞而已矣，惟其貞也，是以無不勝也，無不勝則無不一矣。且夫欲禁天下之動，則亦惡從而禁之，天地所貞者可觀，而明晦榮凋弗能禁也，日月一貞者可明，而陰霾暈珥弗能禁也。……當其吉不得不吉，而固非我榮，當其凶不得不凶，而固非我辱。……天既不俾我爲塊土矣，有情則有動，且與禽魚偕動焉，抑不俾我爲禽魚矣，有才則有動，且與野人偕動焉。……天下日動，而君子日生，天下日生，而君子日

動。動者道之樞，德之牖也。」（周易外傳、卷六）

老莊亦有運動概念，惟認動為相對的，「知其動，守其靜，」推而至於知其明一面的相對，而守其暗一面的絕對。船山「因而通之」，認動為常性，以貞一之動而統其吉凶悔吝之變，故他說：

「凡物與事皆有其自始，而倚於形器之感以造端，則有所滯而不通。惟乾之元，統萬化而資以始，則物類雖繁，人事雖賾，無非以清剛不息之動幾貫乎羣，動則其始之者，即所以行乎萬變而通者也。」（周易內傳、卷一、上經）

「氣數有衰王，而無成毀蒸陶，運動以莫與為終始，古今一至。」（同上卷六）
因此，他把太虛、太極、另外解釋以「動」，如云：

「太虛、本動者也。」（見上）

「太極動而生陽，動之動也，靜而生陰，動之靜也。……廢然之靜，則是息矣，况天地乎？」（思問錄內篇）

「變化」——此在船山哲學中，為其要旨，他講變化概念者，實不勝舉，而他論「天下亦變矣」的命題，則有多種含義。

「畫前有易，無非易也，無非易而舍畫以求之于畫前，不亦愚乎？畫前有易，故畫生焉，畫者畫其畫前之易也。」（思問錄內篇）

「兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也（張子）。實不空虛，知虛之皆實，靜者靜動，非不動也，聚於此者散於彼，散於此者聚於彼。……非合兩而以一為之紐也。」（同上）

此言變化含相對的意味，亦上節所云今日非昨日，今歲非昔歲，因為在變化中是沒有絕對的死概念，故他有一段名論：

「天下有截然分拆而必相對待之物乎（絕對之義）？求之於天地，無有此也，求之於萬物，無有此也，反而求之於心，抑未諗其必然也。……天尊地卑，『義』奠於『位』，進退存亡，『義』殊乎『時』，是非善惡，『義』判於『幾』，立綱陳常，『義』辨於『事』，若是者可謂之截然而分拆矣乎？天尊於上，而天入地中，無深不察，地卑於下，而地升天際，無高不徹，其界不可得而剖也；進極於進，退者以進，退極於退，進者以退，存必於存，邃古之存不留於今日，亡必於亡，今者所亡不絕於將來，其局不可得而定也；天下有公是而執是則非，天下有公非而凡非可是，善不可謂惡，盜賊亦竊仁義，惡不可謂善，君子不廢食色，其別不可得而拘也。」（周易外傳、卷七）

這是莊子齊物論的再版，但他和莊子不同，乃在封建社會崩潰開始的時候，把尊卑、進退、存亡、是非、善惡、都說為相對的，其『義』不定，實為大膽的理論形式，言宋明學者之所不能言。他認為宋儒如邵子執絕對之義，乃限於知識之貧乏，不知大化之神，故云：

「著其往則人見其往，莫知其歸矣；飾其歸則人見其歸，莫知其往矣。故川流之速，其逝可見，其返而生者不可見也，百昌之榮，其盛者可知，其一從消者不可知也。雖然耳目之限，為幽明之隔，豈足以知大化之神乎？……往不窮來，往乃不窮，川流之所以可屢遷而不停也，來不窮往，來乃不窮，百昌之所以日榮不賤也。」（同上）

然而船山是抄襲莊子的絕對的相對主義麼？不然。他反對邵子，言其執絕對的『義』（類概念），而

同時亦反對莊子，言其執抽象的「理」。窮理於實在的才情變化，始和「義」之時、位、幾、事，不是否定這些形象，故「變化」又因於時、位、幾、事而有合法的「秩序」。他說：

「蓋陰陽者終不如斧之施薪，已分而不可合，溝之疏水，已去而不可回，爭豆區銖紮之盈虛，辨方四圓三之圓徑，以使萬物之性命，分崩離析，而終無和順之情，然而『義』已於此著矣；秩其秩、敍其敍，而不相凌越矣，則窮『理』者窮之於此而已矣。今天審聲者，辨之於五音，而還相爲宮，不相奪矣，成文者，辨之於五色，而相得益彰，不相揜矣。別味者，辨之於五味，而參調已和，不相亂矣。使必一宮一商一徵一羽，序而間之，則音必瘖，必一赤一青一玄一白，列而緯之，則色必黯，一苦一鹹一酸一辛，等而均之，則味必惡，取人禽魚獸之身而判其血氣魂魄以各歸，則其生必死，取草木穀果之材而齊其多少華實以均用，則其效不成。」（同上）

這是反對了莊子齊物論對於特殊合法則性之無力處理，放棄過程中各依其類的把握，即把一般與特殊分裂爲二，故他又在知識論上發揮「變者周流不可爲典要」之旨。他說：

「所惡於執中之無權者，惟其分仁義剛柔爲二物而均之也，窮理而失其和順（和順即指秩序），則賊道而有餘，古今爲異說不一家，歸於此而已矣。兩間之有，孰知其所昉乎？無已，則將自人而言之：今我所以知兩間之有者，目之所遇，心之所覺，則固然廣大者先見之，其次則其固然可辨者也，其次則時與相遇若異而實同者也，其次則盈縮有時，人可以與其事而乃得以親用之者也。」（同上）

萬物的秩序是有級次的，由一般到特殊，最特殊的是「盈縮有時，人可以與其事而乃得以親用之者」。在時變的條件之下，知道這一特殊性，他謂之「德至而道凝」，而特殊性則和一般性又爲同一的，他謂

「道定而德著。」但，他甚強調具體的事理，故云「勇於德而道凝，勇於道則道爲天下病矣」，這正是宋儒堅持抽象空理的致命傷病。他反對分裂做二的絕對正反而復均之的方法論（俗謂二元論），頗具真理。（詳論見後）

船山的變化範疇，更有「有而富有，有而日新」的意義，即是由故推新，「生」非一成不變，非受生之日爲始，而是日受其生，日新其性。他說：

「張子曰，『日月之形，萬古不變，』形者言其規模儀象也，非謂質也。質日代而形如一。……江河之水，今猶古也，而非今水之即古水，燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之即今火，水火近而易知，日月遠而不察耳。爪髮之日生而舊者消也，人所知也，肌肉之日生而舊者消也，人所未知也。人見形之不變，而不知其質之已遷，則疑今茲之日月，爲遠古之日月，今茲之肌肉，爲初生之肌肉，惡足以語日新之化哉。」（思問錄外篇）

我們不要爲現象所蒙蔽，以爲那物質是沒有變化似的，其實現象的運行中已經含着質的變化。他又說：

「天地之德不易，天地之化日新，今日之風雷，非昨日風雷，是以知今日之日月，非昨日之日月也。風同氣，雷同聲，月同魄，日同明，一也。抑以知今日之官骸，非昨日之官骸，視聽同喻，觸覺同知耳。皆以其德之不易者，類聚而化相符也。……守其故物而不能日新，雖其未消，亦槁而死，不能待其消之已盡而已死，則未消者槁。故曰，『日新之謂盛德』，豈特莊生藏舟之說爲然哉？」（同上）

船山說明一切事物都在推陳出新，我們不能只是守着陳的而不知新的，如果只知「守其故物而不能日

新」，那麼其結果「雖其未消，亦稿而死」。然而所謂新的事物也並不是突如其來的，它是從舊的事物中所誕生的，是起了揚棄作用的，他說：

「易言往來不言生滅。……以知人物之生，一原二氣至足之化。其死也，反於綢繆之和，以待時而復，特變不測而不仍其故耳。生非創有，而死非消滅，陰陽自然之理也。」（周易內傳卷五）

「生非創有」，就是說新的事物中還包含有舊的成分，因此死非消滅，亦有它的因素為新事所繼承。故「生」固不可以說突然而來，而「死」也不可以說突如其去的，都是由漸變而至於突變的，所以船山說：

「今且可說死只是一死，而必不可云只是一次生。生既非一次生，則始亦非一口始矣。莊子『藏山』，佛氏『剎那』之旨，皆云新故密移，則死非頓然而盡，其言要為不誣；而所差者，詳于言死，而略于言生。……斷不可以初生之一日為始，正死之一日為終。」（讀四書大全說卷六）

「斷不可以初生之一日為始，正死之一日為終」，意思即說，漸變的「有而富有，有而日生」，生之中含有死，死的關節處正是更生的消息。船山言漸變之理多見，他又說：

「冬以生溫於寒，夏以生涼於暑，夏以成溫而暑，冬以成涼而寒，力有餘而數未盡，則損益各二以盡之，數已終而力竭，功必以漸而不可驟，則損益各一以漸易之。」（周易外傳，卷五）

復次，變化之自然史，「新故相資，而新其故」，「推故而別致其新」，而却不是循環變化，它是有進化的規律。船山反對異端看自然史為「始鉅而終細」，而認識了由簡樸至「備於大繁」，他說：

「萬法一致，而非歸一也，致順歸逆也。夫彼之為說也，亦有測也，謂天下之動也，必增其靜也，必

滅其生也，日以增而死，日以滅而滅。千章之木不給於一捶之灰，市朝之人不給於原阜之家，初古之生，今日而無影跡之可舉，因而疑天下之始鉅而終細，獨不曰：前此之未有，今日之繁然而皆備乎？且以爲由一而得萬，如竅風之吹於巨壑，或疑其散而不歸，漫以萬而歸，如石粟之注於蠶瓢，不憂其沓而難容耶？強而歸之，必殺其末，以使之小，是以輕載重，以杪承幹，而化之弱喪以不立矣。」（全上卷六）

但這不是說船山完全把握到變化運動，他所使用的概念常是抽象的二力相背相成之名詞，如陰陽，往來，剛柔等，這是時代的限制，故他的變化觀點，雖然有推故致新的原則，而原則卻是抽象的，每達到具體說明更高級的新類，便要發生弱點。他講治亂變化，非常高明；而具體的歷史法則，則不能再使用抽象的概念，例如他對於漢唐史說明。他的一般法則頗具真理，而局限於治亂概念，他說：

「治亂循環，一陰陽動機之幾也，今云亂極而治，猶可言也，借曰治極而亂，其可乎？亂若生於治極，則堯舜禹之相承，治已極矣，胡弗即報以永嘉之禍乎？方亂而治，人生治法永亡乃治，方治而亂，人生治法弛乃亂。」（思問錄內篇）

「突變」一種概念，在他的用語中有一突如之來，而未能成熟，這看他論人類史即可以明白。由野變到文明的階段其得要領，而文明以後的歷史，除反復古一原則外，其「備於大繁」的具體法則卻爲他所不能說明。這是爲什麼呢？因爲他的變化概念中是有均衡論的根源，自然是均衡——破壞——再均衡，而沒有生物進化論的低級到高級之質的移行法則，沒有社會進化論由低級形態到高級形態之質的移行法則，而云：「唯以至一頁天下之動，而隨時處中在運動之間而已。」（正蒙註卷二）這裏就是十七世紀的船山先生所成就的局限，而不能超出了形式上真理的追求。我們可以隨便舉一二例如下：

「一陰一陽之謂道，無偏勝也，然當其一一而建之，定中和之交，亦秩然順承其大紀，非屑屑焉遂位授才而一一之也，此天地之所以大，雖交不密，敝不察，而無損於道。」（周易外傳卷四）

「萬物各以材量爲受，遂因之以有終始，始無待以漸生，中無序以徐給，則終無耗以向消也。其耗以向消者或亦有之，則陰陽之紛錯偶失其居，而氣近於毀（破壞）註，此亦終日有之，終歲有之。終古有之，要非竟有否塞晦冥傾壞不立之一日矣（均衡）註。嘗試驗之天地之生亦繁矣，倮介羽毛動植靈異，類以相續爲蕃衍，由父得子，由小向大，由一致萬，固宜今日之人物充足兩間，而無所容；而土足以居，毛足以養，遂古無曠地，今日無餘物，其消謝生育相值，而償其登耗者，適相均也（均衡時建）註。……要其至足之健順，興爲廣生，與爲大生，日可以作萬物之始，有所缺，則亦有一物而不備矣，無物不備，亦無物而或盈，夫惟大盈者得大虛，今日之不盈，豈慮將來或虛哉？」（全上）

船山盈虛，往來、成毀，消長、生滅等變化理論，大都接近均衡論的題旨，而沒有「質」的移行說明，故云：「中無定在，而隨時位之變，皆無過不及之差。」（正蒙註卷四）消謝生育相值而償其登耗，無過不及之差而得其時中，而一成形成質有殊異，而不相踰者，亦形氣偶然之偏戾爾。」（全上卷三）

在十七世紀的商業資本主義時代，問人類新到來的世界是什麼，這是過分的問題；問人類必然要變化而來一個新世界，則是頗能解決的問題，船山的時代局限如此，故他的理論局限亦不能不留在均衡論的認識。

自然法則的變化條理，船山亦有許多概念，例如他說明矛盾的道理：

「網緼之中，其一陰一陽，或動或靜，相與摩盪，乘其時位（卽時空），以著其功能，五行萬物之融

結流止，飛潛動植各自成其條理，而不妄。」（正蒙註，卷一）

對立物有「感」而同一物有「遇」，而成萬物形象之自然理勢：

「感者，交相感，陰感於陽而形乃成，陽感於陰而象乃成。遇者，類相遇。陰與陰遇形乃滋，陽與陽遇象乃明。感、遇則聚，聚已必散，皆升降飛揚自然之理勢，風雨雪霜，山川人物，象之顯藏，形之成毀，屢遷而已。結者，雖遲久而歸其原，條理不迷，誠信不爽，理在其中矣。」（全上）

「感」為相反相成（統一或綜合）的概念，他說：

「惟異生感，故交相訴合，既感之後，而法象以著。」（全上）

對立者物感，始有運動，感有「軋」有「觸」，故云：

「不感則寂，感則鳴，本有可鳴之理，待『動』而應之必速，良能自然之動機也。」（全下卷三）
感物因錯綜而成變化，他說：

「錯者同異也，綜者屈伸也。萬物之成，以錯綜而成用。或同者，如金鑠而肖水，木灰而肖土之類，或異者，如水之寒，火之熱，鳥之飛，魚之潛之類；或屈而小，或伸而大，或始同而終異，或始異而終同，比類而觀，乃知此物所以成彼物之利。」（全上卷三）

「錯因向背，同資皆備之材，綜尚往來，共役當時之實。會其大全，而非異體，乘乎可見，而無殊用。……向背之間，相錯者皆備矣。往來之際，相綜者皆實也。迹若相詭，性奚在而非善，勢若相左，變奚往而非時。以生以死，以榮以賤，以今以古，以治以亂，無不見之天心，無不可合之道符。」（周易外傳，卷七）

自然的物物相感，是相反相成的合法則運動，正如黑格爾所謂「凡存在的皆是合理的，凡合理的皆是存在的。」船山則云：「莫不各因其情以量，出入相互，往來相遇，無一定之度數，雜然各致而推盪以合符焉。」然而他把這個實在的對立物之矛盾與返原了的同一性，作為平衡看待，而沒有達到矛盾為絕對，統一為相對之境地。他說：

「以氣化言之，陰陽各成其象，則相為對、剛柔、寒溫，生殺，必相反而相為仇；乃其究也，互以相成，無終相敵之理，而解散仍返於太虛。……相反相仇、則惡，和而解、則愛。陰陽異用，惡不容己，陰得陽，陽得陰，乃遂其化，愛不容己。太虛一實之氣所必有之幾也，而感於物乃發為欲情之自生也。」（正蒙註卷一）

萬物存在之「一實」，是有定序的，而此定序，則不是孤立「相對待」（即絕對鴻溝）的，而是錯綜的「摩盪，變化無窮」，因此又導出環節的概念，他說：

「若使但依種性而成，則區別各相肖；唯聚而成，散而毀，既毀而復聚，一唯陰陽之變合，故物無定情，無定狀，相同而必有異。」（企上）

這個聚散、成毀之變化是流行不息的，「續有時則斷，有際續其斷者。」

第四節 船山關於思維與存在的哲學

宋明以來的理氣觀，是煩瑣哲學的中心論點，這在船山的生化論中建立了嶄新的命題。黃梨洲說，「離氣無理」，「離器而道不可見」，顧亭林說，「離器而道無可寓」，船山之學更富哲學，故他的論據比黃顧二氏更爲確實詳明，他肯定氣爲第一次的，理爲第二次的，這一思惟與存在的問題，在船山學說中是最光輝的。茲選他的幾段精到話錄之於下：

「氣者，理之依也，氣盛則理達天，積其健盛之氣，故秩序條理，精密變化而日新。……天地之產，皆精微茂美之氣所成，人皆精以養生，莫非天也。氣之所自盛，誠之所自凝，理之所自給。推其所自來，皆天地精微茂美之化，其醞釀變化，初不喪其至善，釋氏斥之爲鼓粥飯氣，道家斥之爲後天之陰，悍而戾矣！」（思問錄內篇）——此言「理」依存於「氣」。

「若其實則理在氣中，氣無非理。氣在空中，空無非氣。……其聚而出爲人物，則形，散而於太虛，則不形。」（正蒙註，卷一）——此言「理」卽「氣」之聚散。

「人不資氣而生，而於氣外求理，則形爲妄，而性爲真，陷於邪說矣！」（同上）——此言「理」「氣」非二元。其性，而自爲理，變化無遷，無一成之法則也。」（同上）——此言「理」非一個絕對的抽象。

「理本非一成可執之物，不可得而見，氣之條理節文，乃理之可見者也，故其始之有理，卽於氣上見理；殆其得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。」（讀四書大全說，卷九）——此言「理」是一個

客觀存在之認識。

「質是人之形質，範圍著者生理在內，形質之內形氣充之，而盈天地間，人身之內，人身之外，無非氣者，故亦無非理者，理行乎氣之中，而氣與理主持分劑者也。故質以涵氣，而氣以涵理，故一人有一人之生，一人有一人之性也。若常未涵時，則是天地之理氣，蓋未有人者是也。」（同上，卷七）——此言氣、質與理、性皆爲統一物。

船山以上所言者，多散見於其遺書，他的意思至明，理依氣生，氣日新，理日新；氣是存在的物質運動，理因氣之條理，有何氣成何理；理祇見於氣上，而天下無所謂一成型範之理；人類生身與客觀對象都是氣，氣質之性涵理，理性非在氣質以外。是氣或物質綱縊爲第一次的，而理或思惟爲第二次的。因此，他所言者是人類事物之理（法則），而不是超實在的「一成型」。他說：

「萬物皆有固然之用，萬物皆有當然之則，所謂『理』也，唯人之所可必知所可必行者，非人之所不能知不能行，而別有『理』也。具此理於中而知之不昧，行之不疑者，所謂『心』也（認識）。以心循理，而天地民物固然之用，當然之則，則各得焉（把握），則謂之『道』。自天而言之，則以陰陽五行成萬物，萬物之實體而有理（自然法則）。……合於人而爲性情，以啓其知行者，而有其心。則心之於理所從出，皆本非二物（反映之謂），故理者人心之實，而心者即天理之所著所存者也（思惟與存在之媒介同一）。」（四書訓義，卷八）

實在的萬物性質有其法則，由存在的合法則運動而反映爲思維理則，故理都是「可持循之道」，認識是媒介對象的實在性，沒有不可特循的跡先，而別設一個型範，而待世界的日新條理來「依照」的，故云

「以心循理」，不是以心「立理」。他的時代，西洋曆法已輸入中國，他依據「法大明之日」，而說明理之因氣，是一個「過程」，甚得思維與存在的發展關係。他說：

「有卽事以窮理，無立理以限事。所惡於異端者，非惡其無能爲理也，罔然僅有得於理，因立之以槩天下也。……異端之言曰，『萬變而不出吾之宗』，宗者罔然之僅得者也，而抑曰吾之宗矣，吾其能爲萬變乎？如其不能爲萬變，則吾不出吾之宗，而非萬變之不出也。無他，學之未及，不足以言，而迫欲言，則罔然亦報以髣髴之推測也。……彼（指天地日月等）皆有理以成乎事（客觀合則性），謂彼之理卽吾宗之秩序者猶之可也（認識合則性），謂彼之事一吾宗之結構運行也，非天下之至誕者孰敢信其然哉？……文伯之論曰，『國無政不用善，則自取譎於日月之災』，嗚呼，此古人學之未及，私爲理以限天，而不能卽天以窮理之說也。當曆法大明之日，朔望轉合之不差，遲疾朧眇之不亂，則五尺童子亦知文伯之妄！……：日月維有運而錯行之事，則因以有合而相揜之理，既惟有合而相揜之理，因而有食（日食）而不爽之事。故人定勝天，亦一理也，而不可立以爲宗，限日食之理而從之也。」（續春秋左氏博議，卷下）

運而錯行，亦合法則的天體運動，這個運行規律是在古人認識過程中不能知其合而相揜之理，遂以遠而不似的主觀認識以槩之，令人學之已及，認識過程中始含有近而相似的概念，得合而相揜之理，以證有而不爽之事，故云「有卽事以窮理，無立理以限事」，立理以限事不是近代哲學家，而凡野蠻人優能爲之。船山此論，甚合十七世紀世界的近代思惟方法，所以然者，他把握（形式上）着變化哲學（使莊子的變化思想顛倒過來）。他曾分別「氣」與「質」。氣卽近代語的暈，發爲思惟過程由量變質之說，而論雖失理之氣，亦在理中，所謂「沒有錯誤的人是一事不做的人」。這見解異常高明，下面是他的一段妙文：

「已失之後（指理），日受天氣以生，而氣必有理，即其氣理之失和，以致於戾；然亦時消時息，而不居以久其所也。……氣虛者，質之量不足，氣濁者，質之牖不清也。……故氣以其條理而或亂，抑亦不相繼續或撓也。質能爲氣之累（認識有限制），故氣雖得其理，而不能使之善。……不能爲質之害，（認識可發展）故氣雖不得其理，而不能使之不善。乃人之清濁剛柔不一者，其過專在『質』，而於以使愚明而柔彊者，其功專在『氣』，質一成者也，故過不復爲功，氣日生者也，則不能爲質分過，而能爲功於質。且『質』之建立者固『氣』矣，氣可建立之，則亦可操其張弛經緯之權矣（發展），氣日生，故性日生，（原註：生者氣之理）性本氣之理，而即乎氣，故言性必言氣，而始得其所『藏』，乃氣可與質爲功，而必有其與爲功者，則言氣而早已與『習』相攝矣。是故質之良者，雖有失理之氣，乘化以入，而不留之爲害，然日任其質，而質之力亦窮，則逮其久，而氣之不能害者且害之矣。蓋氣任生質口口口口口口（脫文）型範，型範雖一成，而一無時不有消息，始則消息因仍其型範，逮樂與失理之氣相取，而型範亦遷矣；若夫由不善遷於善者，則亦善養其氣，至於久而『質』且爲之改也。……乃所以養其氣而使爲功者，何恃乎？此人之所能也，則『習』（實踐）是也。是故氣隨習易，而習且與性成也。質者性之府也，性者氣之紀也，氣者質之充，而習之所能御者也，然則氣效於『習』，以生化乎『質』，而與性爲體。……質以紀氣，而與氣爲體（原註：可云氣與性爲體，即可云性與氣爲體），『質』受生於『氣』，而『氣』以紀理（原註：此句緊要）。……就『氣』言之，其得理者，正也，其失理者亦何莫非理也；就『質』言之，其得正者，正也，其不正者，亦何莫非正也？氣之失理，非理之失，失亦於其理之中。已剛而亦乾之健，已柔而亦坤之順，已清而象亦成，已濁而形亦成亦均，夫祁寒之以成其寒之能盛暑，而以成其暑之能也。

善養者何在而不足與天地同流哉？質之不正，非犬羊草木之不正也，亦大正之中，偏於此而全於彼，長於此而短於彼，乃有其全與長之可因，而其偏與短者之未嘗不可擴。」（讀四書大全說，卷七）

此段講理氣的道理，是宋明以來之總的自覺發展，已經因追求到實踐，把循環論證跌開，達到頗高的理論水準，可謂前無古人，作者讀中國古人哲學，還沒有遇到這樣深刻的文章！

思維與存在的媒介，因了實踐的氣日充，量日豐，把對象認識去改善，而後把人類自己改善。「型範」，即今哲學術語的類概念，他不認為有「一成型」的不變的人性類概念，而可以由於實踐的善養，與由於踐實的不善養，而變化其「質」。故「氣為質之充」，是言「量」的範疇，因了「量」在「習」中的功效，而生化乎「質」。量是日生的，性亦是日生的，故「質」亦是日變的，如寒因氣之充而變為暑。由量變質，不僅向上發展而已，亦有向下變化的，故「氣以理紀質」者，由量之充而發展，是得「理」之正，由量之不充，而得「理」之反，都是「理」的過程之一型範，而因變化所得之正與反，都是「理」的節文過程，得理與失理，都是理。這一能動性的思維與存在之哲學，可與黑格爾的認識論比美。船山的性論最完善，後面仍要詳細研究，他釋「性者日生者也」，在語源上亦合，按存世兩周金文，「性」之原字即「生」字，已有明證，如金文的「厥生」，即詩言「爾性」。因此，他把宋明儒以來所高談的性命，從新規定了活生生的發展內容，並依之說明「理在日成」中，「未成可成，已成可革」，不可能有一成不變的「理」存在的，論「性」之要點亦如此。他說：

「性者，生理也，日生則日成也。夫天命者，豈待初生之頃命之哉？……天之生物，其化不息，初生之頃，非無命也……幼而少，少而壯，壯而老，亦無非命也……不更有所命，則年逝而性亦可忘也。」

……形日以養，器日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之，故天命於人，而人日受命於天，故曰性者生理也，日生而成之也。……惟命之不窮也而靡常，故性屢移而異，抑惟理之本正也，而無固有之疵，故『善』來復而無難，未成可成，已成可革。性也者，豈一受成形不受損益也哉？……形氣者，亦受於天者也，非人之所自有也，而新故相推，日生不滯，如斯。」（尙書引義，卷三）

船山從天命觀，到無常日富的新命觀，是否定了絕對的天命，從常性論，到日生而新的生化論（思問錄云「命日新而性富有也」），是否定了絕對的固性，因此，「氣與性爲體」，亦即從超乎現實的「理」，到實踐中日新而富的理，是否定了絕對的理概念。理，不但是以豐富的內容發展而亦發展，而且是以主觀的認識官能（質）日生日新而亦日富日善。「未成可成已成可革」之性理說，是他的生化論的一特點，宋明以來的性理觀到此劃一時代。

他既首先肯定實在的氣，日生的氣，又肯定由氣日充實的質，即因實踐改變了人類官能而生化平質，則性在氣質之中亦日新而富有，並非一降生就命定了的。性的體是能動的日受其生，性的用是能動的日至其善，從名實關係上言之，有如下說：

「言性者，皆曰吾知性也，折之曰，性弗然也，猶將曰，性胡不然也？故必正告之曰，爾之所言性者非性也。今吾勿問其性，且問其知，知實而不知名，知名而不知實，皆不知也，言性者於此而必窮。目擊而遇之有其成象，而不能爲之名，如是者，於體非茫然也，而不給於用，無以名之，斯無以用之也；習聞而識之，謂有名之必有實，而究不能得其實，如是者，執名以起用，而茫然於其體，雖有用固異體之用，非其用也。夫二者，則有辨矣，知實而不知名，弗求名焉，則用將終絀，問以審之，學以證之，思以反求

之，則『實在』而終得乎名，體定而終伸其用，此夫婦之能所以可成乎忠孝也；知名而不知實，以爲既知之矣，則始終於名，而恍恍以測其影，斯問而益疑，學而益僻，思而益其狂惑，以其名加諸迥異之體，按辭日興，愈離其本，此異同之辨說所以成淫辭也。」（董齋文集，卷一）

前者爲經驗論，後者爲唯名論，在船山的意思，經驗論者雖不能得『性』之用，未知其所以然，但積經驗尙可以如夫婦之知能而知道日常生活；唯名論者則游戲於名，而懷疑於實，則極可賊道，故云「與性形影絕，夢想不至，但聞其名，隨取一名而當之也。」（同上）

他又從理與象，道與象，說明象之實在，道與理乃由象所攝取者，象爲第一次的，道與理爲第二次的。他說：

「在天而爲象，在物而爲數，在人心而爲理，古之聖人於象數而得理也，未聞於理而爲之象數也。於理而立之象數，則有天道，而無人道。（原註。疑邵子。實則疑宋儒之外儒內道知有天而不知人）」（思問錄內篇）

「天下無象外之道，何也？有外則相與爲兩，卽甚親而亦如父之於子也；無外則相與爲一，雖有異名，而無若耳目之於聰明也。父子而各自有形，父死而子繼，不曰道生象，而各自爲體，道逝而象留。然則象外無理，欲詳道而略象，奚可哉？今夫象，玄黃純雜，因以得『文』，長短縱橫，因以得『度』，堅脆動止，因以得『質』，大小同異，因以得『性』，日月星辰，因以得『明』，墳埴墟壤，因以得『產』，草木華實，因以得『財』，風雨散潤，因以得『節』。……象不勝多，而一之於『易』，『易』聚象於奇偶，而散之於參伍錯綜之往來。相與開合，相與源流，開合有情，源流有理。……然則彙象以成『易』

，舉「易」而皆象，何居乎以爲兔之蹄，魚之筌也？夫蹄非兔也，筌非魚也，魚兔筌蹄，物異而象殊，故可執筌蹄以獲魚兔，亦可舍筌蹄而別得魚兔之理，漁之具夥矣。……言未可忘，而奚况乎象？……道亦因言而生，則言象意道，固合而無畛，老莊之言，棄民羣絕物理，肯此焉耳。」（周易外傳，卷六）

◎這樣看來，文理，度理，質理，情理，明理，產理，財理，節理，皆指因對象而綜攝的表象或抽象的概念，所謂「理」者，乃指條理，而「易統會其理」者，始把概念活化起來，在變化發展中取得「理論的」的概念或動的總理，這便是「道」，近人名之曰哲學，船山以「易」名之，或別云「生化之理」。各理都有真理性，因爲物象皆實在，名言亦實在，它同時具有相對的真理性，然而不是老莊的真理遊戲，卽不是絕對的相對主義。

第五節 人性論與道器觀，人類的能動性

人類不僅反映自然，而且能夠循自然的規律而改造自然（或世界），因而復改造自己的氣質。船山的道器觀更富有近代思想的內容，這不僅因為他認識器先道後，而且更因為他把人類對於自然（或世界）的創造活動，提到妥當的地位，謂創器即所以創道。他和主觀觀念論者相反，乃是依據對象的合法則性（實在），而創造法則，不是他所謂「惛恍以測其影」。船山的道器論，尚沒有人研究得清楚，就因為偶有人說到道器論時，亦和他的理氣論混同，而且也沒有把「器」字看得明白的。

他所謂之「器」與「氣」不同，氣指宇宙網縷的大量，而器則謂這大量的實在秩序或客觀規律。他所謂之「象」，即氣之表現形態（象在氣之始），而「器」則這一現象形態的本質，然都是時變的。如上所言，象的玄黃純雜，而有「文」的本質，象的長短縱橫，而有「度」的本質，其他性、節、財、產皆因象而立，在人始謂之理。我們研究一家的學說，首先要知道他的特別使用的術語，否則是不可能研究的。船山的這些術語，是在他的文字全體中才可以得到了解，僅看一段頗流之於斷章取義，現在僅錄一段重要文字於下：

「陰陽與道為體，道建陰陽以居，相融相結而『象』生，相參相耦而『數』立，融結者稱其『質』而無為，參耦者有其為而不亂。象有融結，故以大天下之生，數有參耦，故以成天下之務。象者生而日生，陰陽生人之撰也，數者既生而有，陰陽治人之化也。陰陽（氣）生人而能任人之生，陰陽治人而不能代人

以治。……象日生而爲載之『器』，數成務而因行道之『時』。『器』有大小，『時』有往來。載者有『量』，行者有程，亦恆齟齬，而不相值。……時固不可徹也，器固不可擴也，徹時而時違，擴『器』而器敗。……器有大小，斟酌之以爲載，時有往來，消息之以爲受。……其非君子也，則恆反其『序』（法則），反其『序』者執『象』以常，常其常而昧其無窮，乘數以變，變其變而替其有之。……而非君子之器『』，則失『序』而不能承。』（周易外傳，卷五）

由上文節錄，可以看出器之爲器，是由複雜多樣的現象而來。且爲『時器』。器是秩序定律，爲象之本質，而時器則爲更深刻的本質，因爲「象日生」，而載道之器亦發展。知此，才可以研究他的道器論。他說「其序之也，無先設之定理」，「神化形而上者也，迹不顯，而由辭以想其象，則得其實」（正蒙註，卷二）「閱物之萬，應事之蹟，因物事而得理，推理而必合於生，」（外傳卷二）「道者天地之通理」，（正蒙註卷一）這樣，器不但在道（總理）之先，而且道器是一個東西，知其器卽所以知其道。故云：

「據器而道存，離器而道毀。」（周易外傳，卷三）

「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣。」

「聖人之所不知不能者器，也夫婦之所與知與能者道也，故盡器難矣，盡器則道無不貫，盡道所以審器。知至于盡器，能至于踐形，德盛矣哉！」（皆見思問錄內篇）

本來把握着『器』之必然，本身便是道，所謂「盡道所以審器」，然盡器實難，必然之把握是歷史的。而不是「先設的一個定理」憶測的。船山云盡器則道在其中，道無不貫，命題光輝。他在「讀四書大全

說「說明從多學而識的工夫同時即爲求乎一貫，亦盡器貫道之同義語，故評「程子見人讀史則斥爲玩物喪志，玩物喪志者，以學識爲學識，而俟一貫於他日者也。若程子之讀史則一以貫乎所學所識也。古之人學日新有得，必如以前半截學識，後半截一貫，用功在學識，取效在一貫，……夫子在志學之年且應不察本源，貿貿然求之而未知所歸也。」（卷六）因此，器在道先，器日盡而道愈明，而道器上下之分別，他說不過擬議「謂之」而已（易云：形而上者謂之道，形而下者謂之器），其實「盈天地之間者皆器也」，「道不虛生，則凡道皆實也」，而不能「懸道於器外。」（見上）下面是他的道器論之精刻文字：

「『謂之』者、從其謂而立之名也，『上下』者、初無定界，從乎所擬議而施之謂也。……天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之（宋明儒者皆言之），雖然，苟有其器矣，奚患無道哉？君子之所不知，而聖人知之，聖人之所不能，而匹夫匹婦能之，人或味于其道者，其器不成，不成，非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之。洪荒無揖讓之道，堯舜無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他日之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘磬管弦而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。故古之聖人能治器而不能治道，治器者則謂之道，道得則謂之德，器成則謂之行，器用之廣則謂之變通，器效之著則謂之事業。……如其舍此，而求諸未有器之先，互古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，而不能爲之名，而况得其實乎？老氏矜於此，而曰『道在虛』，虛亦器之虛也；釋氏矜於此，而曰『道在寂』，寂亦器之寂也。謠詞輟矣，而不能離乎器，然且標離器之名以自神，將誰欺乎？……故作者之謂聖，作器也，述者之謂明，述器也，神而明之存乎其人，神明其器也，識其品別

，辨其條理，善其用，定其體，則默而成之，不言而信，成器而據之爲德也。嗚呼，君子之道，盡乎器而已矣。辭所以顯器，而鼓天下之動，使勉于治器也，（以下評王弼，亦可參考）」（周易外傳，卷五）

以上一段話，大意謂：（一）形上形下無定界，不過擬議之詞。（二）天下惟器，知其器，成其器，即所以明道，昧於道者即是說不知其器。此二點至明，無待解釋，更有進者：

（三）器先道後，器先存在，而器的秩序條理始得爲認識與行爲的法則，器不存，即不可能反映爲認識的道理，他所舉之歷史的證例，異常高卓，與中山先生所謂有槍炮之發生始有現代戰術者，相映成輝，而拿破崙戰術和第二次世界大戰的複雜運動戰術，在未有戰器改革之先，誰也夢想不到的。這裏導出他的變革哲學，器正爲今日之道，器反則又爲他日之道，他更有名例如：「宋之去今五百年耳，邵子謂南人作亂自此始，則南人猶劣於北也；洪永以來，學術節義，事功文章，皆出荆揚之產，而貪忍無良，弑君賣國，結宮進、附宮寺、事仇讎者，北人爲尤酷焉。則邵子之言，驗於宋而移於今矣。今且兩粵滇黔，漸向文明，……地氣南移，在近小者有如此者，推之荒遠，此混沌，彼文明，又何怪乎？」（思問錄外篇。考思問錄題材，原仿王充論衡之間孔刺孟諸篇，故多新義）這是尤足說明今日無他日之道，因之，他言器與道是立足於言之「可證」者，言可證者有史，他使對於古史得出前無古人之名斷，與朱子所謂秦以下「天地也是架漏過時，人心也是牽補度日」，而否定歷史發展者不同，例如他論「肉刑」爲三代古法，在文字上他把肉刑與所謂「井田」「封建」二者並列，但云，「上古樸略之法，存而不論焉可也。」（尙書引義，舜典四）野蠻與文明是有它們的器（秩序）可證，我們不能由文明退回到野蠻而合所謂道，他說

「目不能徵其虛實也，吾無以徵之。……考古者以可聞之實而已，知來者以先見之幾而已。故吾所知者，中國之天下（此句他常用之，可見當時聞見已是世界的，他的解放思想，由此限定語的謹慎可以知之），軒轅以前其猶夷狄也，大昊以前其猶禽獸乎。禽獸不能全其『質』，夷狄不能備其『文』，文之不備，漸至無文，則前無與讎，後無與傳，是非無恆，取舍無據，所謂饑則响响，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。……文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣，……又敝乎太昊以前，而幾不獸矣。至是而文字不行，見聞不識，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣，此爲混沌而已矣。」（思問錄外篇）

這裏顯然把莊子的相對論顛倒過來「因而通之」，而批判了莊子，批判了宋儒。質、文皆時代的「器」，因器而有時代的「道」，故氣在必徵，而道亦在必徵，有徵則復古是「失道」了。道有時代，古者依其器有古道，若必欲復古道，而昧今之器，他說這是無「德」，德者，是指現實的把握，把握有得而據之，即道在其中（特殊的合法則性與一般的合法則之同一者），他說：

「謂井田、封建，肉刑之不可行者，不知道也，謂其必可行者，不知德也。勇於德則道凝，勇於道則道爲天下病矣。德之不勇，褐寬博且將懦焉，况天下之大乎？」（思問錄內篇）

「勇於德則道凝，勇於道則道爲天下病」，船山的又一新義，命題亦光輝照人。「真理是具體的」，一語破迷，即所謂「治器謂之道，道得謂之德」，「成器而據之爲德」，否則祇在器之先，求其「互古今，通萬變，窮天地人物」者抽象其名，名則不實，亦虛寂罷了，「離器而道毀」。因爲「道之可有而且無者多矣」，僅成器而時據之，始見道之大有，沒有一個「豁然貫通」的武器，即沒有一個表裏精粗無不到的道。

(四)他所謂治器，作器，述器，更爲特色，前人亦未了解者。船山既元生化史，推源於「生」，而一備於大繁，則不是簡陋之「樸」，所能盡生化之理他說：

「樸之爲說，始於老氏，後世習以爲美談。樸者。木之已伐而未裁者也，已伐則生理已絕，未裁則不成於用，終乎樸則終乎無用矣。如其用之，可棟可楹，可豆可俎，而抑且可溷可牢，可扭可桎也。人之生理在生氣中，原自盎然充滿，條達榮茂，伐而絕之，使不得以暢茂，而又不施琢磨之功，任其頑質，則天然之美既喪，而人事又廢，君子而野人，人而禽，胥此爲之。若以樸言，則唯饑可得而食，寒可得而衣者，爲切實有用，養不死之軀以待盡。天下豈少若人耶？自鬻爲奴，穿窬爲盜，皆以全其樸，奚不可哉？養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也。」（俟解）

這段評老氏的妙文，實在是近代人類的自我反省（如黑格爾所論），人文主義的實質在此。「成用」，不是玄奧的道理，「泥古過高，非薄方今，以蔑生人之性，」（讀通鑑論，卷二十）那是絕不能「成用」的，故不識其器是無以成其用。這已達到了人類創造的能動精神方面。所謂創造亦有條件的，無車的條件，不能創造御之理，無器之條件，不能創造容之理，而是有一定的「時」與「序」，徹時而時違，擴器而器敗，上文已明言之。所以，作器，述器，治器（不但具體的物件，而且包括文明，他說詩書禮樂皆聖人所治之器）乃自然有其序，人類成其「用」，成器則他說聖人有所不能。而匹夫匹婦有能之者，自然予之，人類成之，自然日生而予之，人類日新而成之，他說：

「成必有造之者，得必有予之者矣，臻於成與得矣，是人事之究竟，豈生生之大始乎！有木而後有車，有土而後有器，車器生於土木，爲所生者爲之，擦之斲之斷之挺之，車器之乃成，而後人乃得之，既成

既得之物之利用者也。」（周易外傳，卷一）

人類與自然的關係，不僅此，自然在生化乎秩序中，人類亦在生化乎性質中，自然子者以及人類成者亦在生化乎媒介關係中，一資始之元亦日新而與心遇，非但在始生之俄頃」（同上），所謂「性日生」者是。由此，便導出他的成器論之哲學基礎，客觀與主觀的生化史論。「歷史是人類創造的」，但這不是主觀觀念論麼？否！他有一名論，謂之「繼善成性論」，貫徹此理，但瞭解首先亦要把他的術語弄清楚，否則必望文生義。錢穆先生這一點便解釋錯了，他說，「道爲天演之現象，（？）善則天演淘汰中繼續生存之適應，而性則僅是生物於適應中所得之幾種生理也。」（中國近三百年學術史，第三章九九頁。）按船山此旨，與生物進化論風馬牛不相及，成器者人也，其他生物不能成器，祇能備器，與佛蘭克林言「人爲造工具的動物」相似。創造者人也，其他生物無創造能動的精神，祇有生化的適應性，與哲人所云「歷史是人類創造者」相似。船山在正蒙註卷三中，有生物之說特詳，除因科學未發達，有未妥處外——如言植物無呼吸——其他頗可參證，他說動物「各合其性」，植物則「有質無性」，人爲最得天秀者，「其體愈靈，其用愈廣」，天有序，物有秩，人能知秩知序者，這裏即繼善成性的根源。

船山的繼善成性論是由易辭上傳「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」一句演成的。道、善、性、成、繼、皆其特獨的術語。（甲）「天則道而已矣」，「道」指自然綱縕，兼形式與內容，兼本質與現象，兼環與練，所謂「道則多少陰陽無所不可矣」。（乙）「善」指物德，事物的品別或條理，即器之所以爲器者，所謂「善者因事而見」。（丙）「性」指「生之理」，所謂「命日降，性日受」，「性者、生理也，日生而日成也」，性不是一個絕對的類概念，而是一種人類發展的本能，它和自然相與爲能，

日生日存，「成性存存，存之又存，相仍不舍」，沒有外界的萬變，即沒有人類性的日生日存，而「盡性」即指存此性而把握自然的必然或所謂「善」，故云，「命日受則性日生，目日生視，耳日生聽，心日生思。形受以爲器，氣受以爲充，理受以爲德。取之多用之宏而壯，取之純用之粹而善；取之駁用之雜而惡，不知其所自生而生。是故君子自強不息，以存性也，……有生之後，日生之性益善而無惡矣。」（尙書引義，太甲二）（丁）「繼」字，他說「天人之際」，異常重視，以哲學術語釋之，這是認識上的實踐意義。黑格爾說：「理念是在概念當作今日『即自的』和『對自的』東西而被規定的限度內，是實踐的理念，是行爲。」（黑格爾論理學，第三部，一九三頁）認識是就對象的運行中，或就對象的「即自身」和「對自身」，而把握着對象的實在；然而正因爲如此，另一方面，人類認識，在概念成爲實踐的意義上，由「即自存在」成爲「對自存在（Für-Sich- Sein）時，才最後把握或占有真理，「實踐是客觀認識底檢證，規準」。這樣，在實踐中變革了現實的認識，同時亦就是認識的被揚棄。黑格爾稱媒介性（認識）之被揚棄而達到現實性（同上一九七頁）。我認爲船山的「繼」字，即不完全地說明了此點，所謂不完全者，即僅是「形式的」，與黑格爾「形式地」把握真理是同路，而比較更爲形式。（戊）末了「成」指什麼呢？「成」爲道德的評價，包含知能二者的創造活動，即所謂日生日存不息的取多用宏，取純用粹。他說「成猶定也，謂一以性爲體而達其用也，善端見而繼之不息，則終始一於善，而性定矣。……性之善者不能盡揜，有時而自見。」（正蒙註，卷三）

明白了他的術語，便可以研究下面的文章。他說，「言道者統而同之，不以其序，知道者鮮矣」，所以對象與認識之間是以「序」論，這是要旨。因爲他的詩亦言「天道不可見，往來孰能親」，因了「序」

才可以言道。如果我們亦如評黑格爾的辦法，把「統而同之」的道（天）去掉吧，則留下的就是物質合法則的過程聯結，認識的媒介。「道」，他說是：

「天則道而已矣。……道無時不有，無動無靜之不然，無可無否之不任受。」（周易外傳，卷五）

這是不可知論之殘餘，對象的認識祇能從「因事而見」的善講起，則去道亦與存道沒有多大分別。故我們首先研究他言「善」之精義，他說：

「調之有適然之妙，妙相衍而不窮，相安而各得，於事，善也，於物，善也。」

「善則天人相繼之際，有其時矣。善具其體，而非能用之，抑具其用，而無興為體，萬彙各有其善，不相為知，亦不相為一性，則缺於物之中，有其量矣。有其時，非浩然無極之時，有其量，非融然流動之量。」（同上節文）

這樣看來，「善」為對象的實在現實性，萬彙（對象）各具性以發展相繼，而它是啞吧，不過是自然的運動網結。對象有時具體而不能被認識所媒介以至佔有，有時具用而不能被認識所說明以至檢證。「即自存在」與「對自存在」的相繼轉化，祇是透過認識才能於事物而顯現為統一。因此，「善」者即「器」之抽象名詞罷了。這裏便發生「天人之際」的「繼」，自然聯結，認識亦在聯結，對象的環練通過認識的環練，「即自存在」與「對自存在」始統一起來，故云「有其時」。他說：

「甚哉，繼之為功於天人乎！天以此顯其成能，人以此紹其生理者也。……不繼不能成天人相紹之際。存乎天者，莫妙於『繼』，然則人以達天之幾，存乎人者亦孰有重於『繼』乎？夫繁然有生，粹然而生人，秩焉，紀焉，精焉，至焉，而成乎人之性，惟其『繼』而已矣。道之不息於既生之後，生之不絕於大道

之中，綿密相因，始終相洽，節宣相允，無他，如其『繼』而已矣。以陽繼陽而剛不餒，以陰繼陰而柔不孤，以陽繼陰而柔不靡，以陰繼陽而剛不暴。無窮之謂恆，充之不歉之謂誠，持之不忘之謂信，敦之不薄之爲仁，承之不昧之爲明，凡此『所以善』也，則君子『所以爲功於性』者亦此而已矣。繼之則善矣，不繼則不善矣，天無所不繼，故善不窮，人有所不繼，則惡興焉。……學成於聚，新故相資而新其故，思得於永，顯微相次而顯察於微。其不然者，禽獸母子之恩，啮啮虞虞，稍長而無以相識，夷狄君臣之分，炎赫赫，而旋以相戕，則唯其念與念之不相『繼』也，事與事之不相『繼』也。……天命之性有始終，而自繼以善無絕續也。川流之不匱，不憂其逝，有『繼』之者耳，日月之錯，不憂其悖，有『繼』之者爾。』（同上，節文）

以上舉例，雖多「形式的」』（比黑格爾更形式的），但這是「成器而據之爲德」的最高哲學——認識，佔有對象的媒介理論。對象（天）顯其變化，人類認識紹其實在聯結以日生（性），萬彙有其秩序而不自知，人類認識媒介出「即自存在」與「對自存在」。在這裏，認識便是學思，「學成於聚，思得於永」，把舊的變爲新的，把現象（顯）推到本質（微）。「述器」、「作器」、「成器」，就在這裏。故云「知至於盡器，能至於踐形，『德盛矣』哉，『德即認識佔有之謂（據之）』。他的認識論應另研究，此處明器、述器、作器已是他的理論中心，「不識，無迹之可循，不能爲之名也；不知，不豫測其變也。知能日新，則前未名者，禮緣義起。俟命不貳，則變不可知者，冥升不息，以斯而順帝之則，乃無不順也。識所不逮，義自喻焉，況其識乎？知所不豫，行且通焉，況其知乎？」（思問錄內篇）這是說「禮」制過去是沒有的，亦不能名的，在知能日新之下，禮緣義起（義指相對的時空條件），與黑格爾的法律論，以法制是

歷史的產物者，相似。

復次「繼」即聯結之謂，在於「天以此顯其成能，人以此紹其生理」，故認識的媒介，即「紹天有力之天人之際，人類的能動性以此。」天不言，物不言，其相授受，以法象相示而已，形聲者物之法象也，……言者人之大用也，紹天有力，有異乎物者也。子貢求盡人道，故曰「子如不言，則小子何『述』焉？」（述者以船山之意當指述器）豎指搖拂目擊道存者，吾不知之矣！」（同上）述器即盡人道，即「繼」的內容，使對象的聯結性（善）媒介出來，而復改變了自己的認識之性能。他批判那些冥想求道者之不重視言語認識，即不知繼善成性者。

「繼」之爲功於天人，顯然是指認識與對象的媒介性理論，這一理論亦不如此其單純，惟船山已經形式地達到這一理論的精刻處，則無疑問的。繼善既明，再論其所謂成性。「性者，善之藏也」，則性和善皆在聯結中滲透反映的。善既是「未成可成，已成可革」者，則性也不是一受命不變易的，而是一新故相資，而新其故」，「一日生而一日受」他在周易外傳卷五上引文一節中說：

「恢復乎大之則曰：『人之性猶牛之性，牛之性猶犬之性』，亦可矣，當其繼善之時有相『猶』者也，而不可概之已成乎人之性也；則曰『天地與我同根，萬物與我共命』，亦可矣，當其爲道之時同也，共也，而不可概之相繼以相授而善焉者也。……善者性之所資也，……猶子孫因祖父而得性，則可以姓繫之，而善不於姓而始有，猶子孫之不可但以姓，而必繫之以名也。

「性可存也，成可守也，善可用也，繼可學也，道可合而不可據也，至於繼，而作聖之功，蔑於加矣。」

船山的「性」論最具特識，我認爲這是中國思想史上言「性」之善惡的先秦諸子所不及者。在上面已經引證過他的「性日生」的理論，言性不是受命之日而自成，而是日生而日受，日在性中豐富其紹天之力。他把「性」和「習」（實踐行爲）統一起來，而贊成孔子「習相遠」之說爲最無語病，在實踐中檢證了「善」之可繼，或甚至可成者可革，因而揚棄了認識的媒介，性亦「新故相推」，而復使自己亦更日受其新命，「可革者亦可成」。成性即這樣地存存以至於善。所以，他說繼善之初，即認識的最原始之時，人性與物性有共同點，然而不能限制人性的發展，而以爲這就是人類性，或用一個「成型而一概」念化起來；爲道之質，即認識的能動性，人性是不可限量的，可以說有萬物與我共命之可能，然而這不是先天的範疇，一蹴使這樣到了自由的王國，而要在歷史的相繼相授中，才不斷的存性以至於「善」境。人類性是有活動的內容，船山所說明的成性，即着重了歷史的過程，有否定性的發展本質，類似黑格爾謂人性是「自己運動和生命力所固有的脈搏跳動。」這不但是在理論上超過先秦諸子，而且是富有近代革命性的。

第六節 船山人性論中的近代命題

懂得他的人性論之繼善成性論，即可以知道他的人性論中之理欲合性說，所謂「理欲皆自然」（正蒙註，卷三），理欲相變說，所謂「有欲斯有理」，「理欲同行異情」說，以及「理寓欲中」說。這都是宋儒以來「滅人欲」的反對命題，本質上是近代的。他說：

「有象乎，無象乎？其無象也，耳目心思之所窮，是非得失之所廢，明暗枉直之所不施，親疏厚薄之所不設，……無形無色……而別有以爲滌除玄覽乎？若夫其有象者，火有其熱，水有其濡，草木有其根莖，人物有其父子，所統者爲之君，所合者爲之類，有是故有非，有欲斯有理。」（周易外傳卷二）

這不但指出理欲皆性，而且指出是非理欲是相對的，是非可變移，理欲可轉化。因爲他說：

「禮雖純爲天理之節文，而必寓於人欲以見，雖居靜而爲感通之則，然因乎變合以章其用。唯然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別爲理，其爲釋氏爲烈，蓋厭棄物則而廢人之大備矣。……五峯曰「天理人欲同行而異情」。謹哉！昧合顏孟之學而一原者，其斯言也。夫即此好貨好色之心，而天之以陰隲萬物，人之以戴天地之大德者，皆其以是爲所藏之用。……於此聲色臭味，廓然見萬物之公欲，而卽爲萬物之公理，……使不於人欲之與天理同行者，卽是以察夫天理，則雖若有理之可依據，而總於吾視聽言動之感通而有其貞者不相交涉……孟子承孔子之學，隨處見人欲，卽隨處見天理，學者循此以求之，所謂不遠之復者，又豈遠哉！」（讀四書大全說卷八）

這裏的主旨，就是闡明人們終不能「離人而別有天，離欲而別有理」，而天理即在人欲之中，所以說「廓然見萬物之公欲，而卽爲萬物之公理」，「隨處見人欲，卽隨處見天理」——船山更一再地說：

「人欲之各得，卽天理之大同。」（同上卷四）

「天理充周，原不與人欲相對壘。」（同上卷六）

又在四書正義上這樣說：

「王道本乎人情，人情者，君子與小人同有之情也。……孟子既深達天理人情合一之原，而知王道之可卽見端。私欲之中，天理所寓。」（卷二）

「天下之動，人欲之，彼卽能之，實有其可欲者在也。此蓋性之所近，往往與天理而相合者也。」（卷三）

「以我愛人之心，而爲愛人之理，我與人同乎其情也，則亦同乎其道也。人欲之大公，卽天理之至正矣。」（同前卷二）

「若猶不協於人情，則必大遠於天理。」（卷二）

「孟子所言之王政，天理也；無非人情也。人情之通天下而一理，其卽天理也。非有絕已之意欲以徇天下，推理之清剛以制天下者也。」（同上）

宋儒受着釋氏的影響，把理欲對立起來，而船山則把天理統一於人欲之中。前者是理欲二元論，後者則理欲一元論了。

船山一方面反對滅人欲之說，他方面說真能縱欲，欲卽變爲理。他說：

「君子之甲損也，用之於懲忿，而忿非暴發不可得而懲也。用之於窒欲，而欲非已濫不可得而窒也。……性主陽以用壯，大勇浩然，亢王侯而非忿。情資陰而善感，好樂無荒，思輾轉而非欲。而盡用其懲，益摧其壯，竟加以窒，終絕其感。一自以爲馬，一自以爲牛，度才而處於錚，一以爲寒巖，一以爲枯木，滅情而息其生，彼佛老者，皆託損以時修，而豈知所謂損者，……豈並其清明之嗜慾，強固之氣質，概衰替之，以游惰爲否塞之歸也哉！是故專性者必錄其才，達情者以養其性。故未變則泰而必亨，已變則損而有時。既登才情以輔性，抑凝性以存才情。損者，衰世之變矣。處其變也，而後懲窒之事起焉。若夫未變而憶其或變，早自貶損以防意外之遷流，是懲羹而既醜，畏金鼓之聲而自投車下，不亦愚乎！」（周易外傳卷三損）

「懲忿」「窒欲」都有礙於人類個性之發展，都是中古自然經濟的產物，所以說「盡用其懲，益摧其壯；竟加以窒，終絕其感，」乃違背了人性。

「不肖者之縱其血氣以用物，非能縱也，過之而已矣。縱其目於一色，而天下之羣色隱，况其未有色者乎。縱其耳於一聲，而天下之羣聲闕，况其未有聲者乎。縱其心於一求，而天下羣求塞，况其不可以求者乎。……無過之者，無所不達矣。故曰形色天性也，形其形而無形者宜，色其色而無色者顯。……縱其所堪，而晝夜之道，鬼神之撰，善惡之幾，吉凶之故，不慮而知，不勞而格，無過焉而已矣。一朝之忿，一念之欲，一意之任，馳而不返，莫知其鄉，皆惟其過之也。」（詩廣傳，卷四）

因此，他說理欲皆性，不過是「同行異情」罷了。

「理自性生，欲以形開，其或冀夫欲盡而理乃孤行，亦似矣；然而天理人欲同行異情，異情者，異以

變化之幾，同行者同於形色之實。」（周易外傳，卷一）

理欲同源於形色（對象），而成之者「性」，性既「新故相推」，日生而日新，日新而日富有，日富有而日能顯其「德」，則理欲「異其變化之幾」，今日之欲未必非他日之理，今日之理亦未必非他日之欲。例如財產在中古自足經濟為欲，在近代為個性發展之理，在將來目為私有制度之欲。「養其生理（性）自然之文，而修飾之以成用，」乃道欲於理，由不合理至於合理。因為：

「人之有心，晝夜用而不息，雖人欲雜動，而所資以見天理者，舍此心而奚主；其不用而靜且輕，則寢寐之頃是也。……才以用而自生，思以引而不竭。」（周易外傳卷四）

船山謂「天下亦變矣」，故人性亦動，「不動之常，惟以動驗，既動之常，不待反推，」如塞性於靜，他說：「周公孔子日動以負重，將且紛膠膠亂而言行交詘，而飽食終日之徒，使之窮物理，應事機，抑將智力沛發而不衰，是罔豕賢於人，而頑石飛虫賢於罔豕也。」（同上）宋明儒走的路綫，都是中古的不動天地，故反映而為中古的賤形自足思想，船山則云：

「其常而可依者，皆有其生而有，其生而有者，非妄而必真，……故賤形必賤性，賤情必賤生，……離生必謂無為真，而謂生為妄，而二氏之說昌矣。」（周易外傳，卷二）

「彼佛老者，皆託損以鳴修，而豈知所謂損者，……豈並其清明之嗜慾，疆固之氣質，概衰替之，以游惰為否塞之歸也哉。」（同上，卷三）

他認為賤形與損欲，是「衰世之變，」故性不是「一受形不受損益」，而是日益而生的，才情皆效動是繼善成器而動，不是「絕物而始靜。」

船山又把理欲從義務權利方面研究，謂看得權利輕者，看得義務亦輕，而二者之關係頗如「羣己之權界」，各取其分之所當，他說：

「吾懼夫薄於欲者之亦薄於理，薄於以身受天下者之薄於以身任天下。……是故天地之產，皆有所用，飲食男女，皆有所貞。君子敬天地之產而秩以其分，重飲食男女之辨而協以其安。苟其食魚，則以河魴爲美，亦惡得而弗河魴哉？苟其娶妻，則以齊姜爲正，亦惡得而弗齊姜哉？」（詩廣傳，卷二）

人類的欲望是要設法滿足的，但也只能「敬天地之產而秩以其分，重飲食男女之辨而協以其安」了，過度是不可以的。

同時船山認爲這種相當滿足的欲望，使得大家都能獲得，要以平均主義爲原則，他說：

「君子只於天理人性上絜個均平方正之矩，使一國率而由之。則好民之所好，民即有不好者，要非其所不可好也，惡民之所惡，民即有不惡者，要非其所不當惡也。……惟恃此絜矩之道，以整齊其好惡而平施之，則天下之理得，而君子之心亦無不安矣。所謂父母者，鳴鳩七子之義，均平專壹而不偏不吝也。不然，則七子待哺，豈不願已之多得，而哺在此具怨在彼矣。曰民者，公辭也，合上下前後左右而皆無惡者也。……」（讀四書大全說卷一）

他以為要做到「天下之理得」，要「合上下前後左右而皆無惡」，只有「整齊其好惡而平施之」，只有「平均專一而不偏不吝」，若一方面，無厭的荒淫，他方面「外有曠夫，內有怨女」，一方面「庖有肥肉，廄有肥馬」，他方面「民有飢色，野有餓殍」，則正是他所謂的人慾世界，封建社會最顯出這樣的分離。

平均主義的思想，在近代亦是進步的，船山在這裏是和他。他在政治思想上要求廉價政治是相應的。所以他有禮樂居本，衣食居末之說。「離欲而別無理」是在人性論上而言，離禮樂而不能專求衣食，是在政治制度上而言，二者不可混同，船山所以強調禮樂者，正是基于平均主義而理想一個君子之道，在思想上是一綫相承，沒有矛盾的。例如他說：

「衣食足而後廉恥興，財物阜而後禮義作，是執末以求其本也。……夫末者以資本之用者也，而非待末而後有本也。待其足而後有廉恥，待其阜而後有禮樂，則先乎此者無有矣。無有之始且置之，可以得利者，無不爲也。於是廉恥刑而禮樂之實喪，迨乎財利盪其心，恣淫驕辟，乃欲反之於道，……末由得矣。且夫廉恥刑而欲知足，禮樂之實喪而欲知阜，天地之大，山海之富，未有能厭鞠人之欲者矣。故有餘不足，無一成之準，而其數亦因之。見爲餘，未有餘也，然而用之而果有餘矣。見其不足，則不足矣，及其用之而果不足矣。官天地，府山海，而以天下爲家者，固異於持贏之賈。積粟之農，愈見不足而後足者也。通四海以爲計，一公私以爲藏，徹彼此以爲會。消息之者道也，勸天下以豐者知也，養衣服之源者義也，同財物之生者仁也。仁不至，義不立，知不浹，道不備，操足之心而不足，操不足之心而愈不足。奚以知其然也？競天下以漁獵之情，而無以長也。由此言之，先王以裕民之衣食，必以廉恥之心裕之，以調國之財用，必以禮樂之情調之。其異於管商之末說，亦辯矣。」（詩廣傳、卷三）

這含有近代的「法權」思想，從平均主義達到形式的平等主義，和蘆梭的天賦平權說不同，而強調了政治上人爲的調節，肯定了道德律之節制。所言「廉恥」，與顧亭林等相似，正是明末橫奪現象的抗議。同時要知道，船山言道德，指人類之易知簡能，而不是一個空虛的教條。他在教育意義上強調「習」者亦

因此故，而謂論語一書「習而已矣」，故此處禮樂是對日常的實踐而言，所以他說：

孟子言性，孔子言習，性者天道，習者人道。魯論二十篇皆言習，故曰性與天道不可得而聞也。已失之習，而欲求之性，雖見性且不能救其習，况不能見乎？（俟解）

第七節 船山底知識論

一個哲學家不是站在一切人類之上給人類分類的人，如果他把各種科學的實際知識一邊一邊地分給別人，而剩下來的空洞「真際」是他的知識領域，則這種知識是「莫須有」，無怪乎有些人說科學發達到分離獨立的一定程度，便無哲學了，在前些年胡適之便這樣說過的。這裏，便產生了對於哲學的看法，原來哲學是在科學之中，一樣地說明科學的實際，而不限於一種角度，如數學的「量」概念，物理學的機械概念，然而這些「述器」的日新認識，使哲學可能漸進於媒介實在的真實，是無疑問的；同時它又不和科學完全一樣，它是理論的科學，所謂「理論」也者，是綜合人類知識形式，而在歷史實踐中去具體檢證，例如對立統一的法則，科學是不管的，哲學即在這「理論化」了的科學上執行範疇學的任务。然而這又不是完全形式的，哲學愈和科學分離而結合，愈能在實踐中得到準繩，即愈能達到事物發展的具體媒介之檢證，反之，哲學愈是和科學混合（例如古代）而玄遠，愈不能指導人類的行為，即愈不能成爲科學。

船山的知識論，在學派上是接近於理性論者，而和顧亭林之接近於經驗論者不同。但他不和康德一樣，把真理和經驗，把悟性與理性分離（黑格爾認爲這是古典哲學在近代的表現疾病），我們在上面引過船山對於唯名論與經驗論的批判，他曾說：

「知實而不知名，知名而不知實，皆不知也。……目擊而遇之，有其成象，而不能爲之名，如是者，於體非茫然也，而不給於用，無以名之，斯無以用之也；習聞而識之，謂有名之必有實，而究不能得其實

，如是者，執名以起用，而茫然於其體，雖有用，固異體之用，非其用也。」（見上）

前者爲經驗論，後者爲唯名論，但船山認爲經驗還是實在的，而並不和悟性絕離，所以他區別以上二論，則有輕重之分辨，他接着說：

「夫學者則有辨矣：知實而不知名，弗求名焉，則用將終絀，（假使）問以審之，學以證之，思以反求之，則『實在』而終得乎名，體定而終伸其用，此夫婦之知能，所以成乎忠孝也；知名而不知實，以爲既知之矣，則終始於名而倘恍以測其影，斯問而益疑，學而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加諸迥異之體，枝辭日興，愈離其本。」（見上）

因此，他認爲在實際的經驗裏所得的判斷，雖不完全真實，但如果學思不已，終可以達到真理，日常生活的夫婦行爲是有真理價值的：反之，虛立主觀的世界，以超出客觀的實體，那就再沒有可救濟的辦法了，愈學思而愈到牛角尖裏。黑格爾說：

「日常生活上獲得真理的事情，是不必特別反省，也可以考察出來。我們在日常生活上，一切考察都有着思維和對象的一致之堅固確信，這種確信，是有最大的意義。假使說我們的認識，祇不過是主觀的認識，或者這種認識以外的認識是我們所不能把握的東西，那末這種絕望的主張，是我們時代的疾病。」（黑格爾百科辭典、二二節）

船山的知識論，在這點是和黑格爾相近，而與康德相遠。因此，他反對主觀觀念論頗多鋒利字句，其例甚多，今擇錄二段於次：

「庶物之理，非學不知非博不辨，而俗儒怠而僥速，爲惡師友所錮蔽，曰何用如彼，謂之所學不雜，

其惑乎！異端少所見而多所怪，爲絕聖棄智，不立文字之說，以求冥解，謂之妙悟。……」（俟解）

「蓋嘗論之，何以謂之德，行焉而得之謂也，何以謂之善，處焉而宜之謂也，不行胡得，不處胡宜，則君子所謂『知』者，吾心喜怒哀樂之節，萬物是非得失之幾，誠明於心而不昧之謂耳。……今使絕物而始焉，……洞洞焉，晃晃焉若有一澄澈之境，……莊周瞿曇氏之所謂『知』盡此矣。……有儒之發者起焉，……取大學之教，疾趨以附二氏之途，以其恍惚空明之見，名之曰，此明德也，此致知也，此致良知而明明德也，體用一，知行合，善惡泯，介然有覺，頽然任之，而德明於天下矣！天下之畏難苟安以希冀不勞無所忌憚而坐致聖賢者，翕然起而從之。……」（大學補衍傳）

宋明儒者空明之見，澄澈之境，不是理性本身，而是幻覺的代名詞（參看習齋的知識論），故凡冥解妙悟之說，沒有不和中古的宗教相聯結，二氏之學所以成爲宗教者以此。船山是目擊到知識的對立——迷信之爲物，所以他把「質樸」冥悟的末流，指斥得體無完膚：

「以小說雜劇之所演，游髡妖巫之所假者爲鬼神，如鍾馗斧首也，而謂爲唐進士張僊孟昶像也，而謂求圖之神文昌星也，而謂之梓潼玄武龜蛇也，而謂修行於武當，皆小說猥談。塗關壯繆之而以朱，繪雷震之像以鳥，皆優人雜劇倡之。而鬼神亂於幽，禮樂亂於明，誠爲可惡，乃名山大川僅供遊玩行歌，互叫自適情欲，取野人不容昧之情而漸滅之，則忠孝皆贅疣，不如金粟之切於日用，久矣。」（俟解）

他重理性，是近代的思想，故又對於中古不求徵知的玄學，多所攻擊，如云：

「邵子曰，天開於子消於亥，地闢於丑消於戌。不知至健之清以動者何容施消，至順之濁以靜者何所以受其消？此殆陳搏以來狎侮陰陽之言，非君子之言理氣之實也。」（周易外傳、卷六）

他在別處反邵子玄學，是拿「徵以見聞」而言，乃求之於感性的認識（見上），此處是以推理而言，乃求之於理性的認識，實具特見。他所以認為經驗論者之知實而不知名，由學問審思而猶可得真理，就因為感性認識，亦是實在的，可以發展而為理性認識，這裏我們就要研究他的思維過程論了。

上面已經論到船山的存在與思維說，他認對象是實在的，而命題的大意是「有即物而窮理，無立理以限事。」因此，在思維過程論，應該重視感覺的實在。他指對象為「客形」，說：

「日月之發歛，四時之推遷，百物之生死，與風雨露雷，乘時而息，一也，皆『客形』也，有去有來謂之『客』。」（正蒙註、卷一）

所謂乘時而息的客形，即運動中的一靜止狀態，為認識所寄寓，故是相對的。人類對於「客形」的物或物交，是首先以感覺為最基礎的。他說：

「識知者，五常之性，所與天下相通而起用也。知其物乃知其名，乃知其義；不與物交，則心具此理，而名不能言，事不能成。赤子之無知，精未徹也，愚蒙之無知，物不審也，自外至曰『客感』。」（同上）

他言感覺，謂之「客感」，這是認識的第一次東西，沒有這「客感」而與物交，則判斷（名）與推理（義）是不可能的。故「客感」是實在的。

「雖明在天為日，在人為目，光之所麗，以著其形，有形則人得而見之明也。」（同上）
此論視覺之實在，其他感覺亦然，他說：

「視聽言動，無非道也，則耳目口體（感官）全為道用，而道則無徇物自恣之身，合天德而廣大肆應

矣。」（同上卷四）

「身謂耳目之聰明也，形象莫非天性，故天性之知，由形色而發，智者引聞見之知以窮理，愚者限於見聞而不反諸心，據所窺測爲真知。」（同上）

「客形」有「形、聲、臭、味、溫涼、動靜六者」，在客感則有此六覺，「溫涼、體之覺，動靜體之用，……人資以生，而爲人用，精而察之，條理具秩序分焉，……知天化者，則於六者皆得其所以然之理」（同上卷三）

以上所言指感性認識，感性是天性之知，由形色而發，始達到理性認識，誰也不能超出感覺而獨立地另設一個概念生活。然而，感覺是有其限界，不能專依賴感覺之報告，就可以謂之「知識」，同時亦不能不廣用感覺之報告而「存神」以思，故他說：

「累者，累之使禦於見聞之小爾，非欲空之而後無累也。內者心之神，外者物之法象，法象非神不立，神非法象不顯，多聞而擇，多見而識，乃以啓發其心思而會歸於一，又非徒恃存神而置格物窮理之學也。」（同上、卷四）

由這裏，便進至理性的認識，它不是和感性的認識分離，而當是一個過程。因爲，萬物對象是在運動變化中，知見亦在日新中，由感性之知至於理性之知，船山謂恃於存性善養。他說：

「天地之生人爲貴，惟得五行敦厚之化，故無速見之慧。物之始生也，形之發知皆疾于人，而其終也鈍，人則具體而儲其用，形之發知視物而不疾也多矣，而其既也敏，按提始知矣，旋知愛親，長始知言，旋知敬兄，命日新而性富有也。君子善養之，則耄期受命（受命亦日新，見上）。」（思問錄內篇）

這裏，船山把知識作爲一過程看，以兒童到長成的知識過程比喻人類的知識過程，實合至理。人類知識之流，是積古今人物爲一體者，乃歷史的，故在既發達之後，感性認識僅爲補助作用，他說：

「知見之所自生，非『固有』，非固有而生者，日新之命也。原知見之自生，資于見聞，見聞之所得，因于天地之所昭著，與人心之所先得（過去經驗），人心之所先得，自聖人以至于夫婦，皆氣化之良能也；能合古今人物爲一體者，知見之所得，皆天理之來復，而非外至矣，故知見不可不立也。……介然恃其初聞初見之知爲良能，以知見爲客感，所謂不出于墮者也，悲夫！」（同上）

船山此說，指「客感」爲人心之先得，不能專依以爲知見，因爲「知見」或理性認識日新而受命，積古今知識於個人生活的時代，猶孩提之童至成人，經過無量數的錯誤改正而成爲一種知識洪流。這不是說一經得前人之積知，便可以閉住耳目的感覺去空想，要緊的還在日日求助於感覺，而日新其理性的富有。他說：

「開者伸也，閉者屈也，『志』交諸外而氣舒，氣專於內而『志』隱，則神亦藏而不靈，神隨『志』而動止者也。開則與神化相接，耳目自爲心効日新之用，閉則守耳目之知而困於形，習爲主而性不能持權，故習心之累烈矣。」（正蒙註、卷三）

船山所謂「志」爲一特有術語，指相宗的第七識，卽末那識，成唯識論謂之意識，似指思維過程判斷一事，因爲「第七以所執爲量」，他說人類要守其「志」。他把相宗的前五識名爲「小體之官」，指感覺，把第六識名爲「慮」，謂人禽皆所得分，似指具體計度的直觀。「志」則人之獨得其優，故爲理性部分的重要過程。而第八識則名爲「量」，量有現量、比量、非量之分，在船山的知識論中指綜合分析以至推論之總性能。故

云，「理之可相及者也，若此者其象也，聖人因以制事天之典禮，斟酌以立極，則非擬議不爲功。……不欲其離之弗與相及，則取諸理也，不欲其合之驟與相及，則取諸量也。」（周易外傳、卷五）

「志」與「量」有別，「效乎志以爲撰必實有」，「可見者所撰者，有撰者可體」，是謂「志」作判斷解釋的證明；而「量」則重在「擬議」，「未有撰者可通，聖人依人之則，準見以知道」，必賴於分析綜合推理等性能，故云，「象可以測數，數亦可以測象，象視其已然，靜之屬，數乘自有，動之屬。……太極看混淪皆備，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。雖然，人之所以爲功於道者，則斷因其已然而益『測』之，以盡其無窮，而神而明之，分而劑之，哀而益之。……」（同上卷五）可見對象「分」「聚」無窮，而人則必綜合（聚）分析（分）以至由已然而推理（測），以盡其無窮，此所謂量，他說人要「存其量」。他解釋孔子的「仁」字，即以「存其量」言之，而對對象的富有世界相適應，相感通，即理性之最高活動，似乎當於黑格爾的理念自己運動，如云，「仁之爲德，此心不容已之幾也，此身所與生之理也，以此身心與天下相酬酢，而以合乎人心之同然者也。」「心無不適而身效其安，身無不安而物得其順，爲仁矣。」「仁者吾心存去之幾，而天下感通之理也，存吾心以應天下，而類天下以存吾心。」「仁者心無不存之謂。」「吾存之於無時可弛之心，而豈因知覺之浮動，聞見之便給，遂使此心廢其守靜立誠之學，以任所能言而言之耶？故才欲逞而性閑之，理欲明而性更審之，必外不失物理之幾微，內不離吾心之靜正。」（以上皆見四書訓義卷十六）

據此，船山已把釋氏所矜之名理紐轉過來，以運用「衆辨體其至密」者。船山重理性的認識，故把孔子的仁學從知識論上解釋，類似近代歐洲學者復用亞力斯多德的名學然。故重智主義是他的哲學靈魂。他

說：

「四德（元亨利貞）何以不言『智』乎？象言大明終始，六位時成，則言『智』也。今夫水，火資之以能熟，木資之以能生，金資之以能澆，是故夫『智』，仁資之以知愛之真，禮資之以知敬之節，義資之以知制之宜，信資之以知識之實。故行中四德之中，而徹乎六位之終始，終非『智』則不知終，始非『智』則不知始，故曰『智則巧譬也』，巧者聖之終也，曰『擇不處仁焉得智』，擇者仁之始也。是『智』統四德而徧立其位，故曰時成，各因其時而藉以終，『智』亦尊矣！」（周易外傳、卷一）

我們仍然研究他的知識過程，上面已將感覺說明，現在看他講思維過程的判斷或名言。他反對釋氏之廢名言，為不知人道，而發揮孔子的正名，為人道之始。他說：

「知其物乃知其『名』，知其『名』，乃知其義。」（見上）

「形之所從生與其所用，皆有理焉，仁義中正之化裁所生也。仁義中正可心喻而為之名也，得惻隱之意則可自名為『仁』，得羞惡之意自名為『義』，因而徵之於事。……」（正蒙註、卷二）

「知象者本心也，非識心者象也。存象於心而據之為知，則其知者象而已。象化其心，心唯有象，不可謂此吾心之知也明矣。見聞所得者象也，知其器知其數，知名爾；若吾心所以制之之義，豈彼所能昭著乎？」（同上卷四）

由上面看來，「名」以存象於心為根據，據之判斷而得，以顯器數之法象，是一個思維過程，述器明器之所必經之過程，然而名言止於概念，而還須徵之於事而得「義」，故命題推論乃生，命題謂之辭，所謂「由辭以想其象則得其實」；推論者何？他說：

「即所聞以驗所進，據所聞以義類推之。」（同上卷四）

「（皆其義也）皆博文之益也，存神以立本，博文以盡其蕃變。」（同上）

「天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，唯意欲蔽之則小爾。由其法象，『推』其神化，達之萬物一源之本，則所以知明處當者，條理無不見矣。」（同上）

「……言所不通，非無義也。故曰知之爲知之，不知爲不知。知有其不知者存，則既知有之矣，是知也，因此而求之，盡其所見，則不見之色章，盡其所聞，則不聞之聲著，盡其所言，則不言之義立，雖知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。」（向錄內篇）

義類推之，而明對象的條理。推論由言起，但不限於言，可「推」出形色以外的事物本質關係，故云「知有其不知，必因此以致之」。但這不是肯定了名言的玄理，而正是基於名言判斷，故他說：

「言有大而無實，無實者不祥之言也。」（宋論、卷六）

「知者貌言視聽，思之和也。思竭貌言視聽之材，而發生其仁智，則殆矣。故曰天地不交否，思而不學則殆。」（思問錄內篇）

「言無者激於言有而破除之也。就言有者之所謂有，而謂無其有也。天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，非言龜也，言兔無角，言麋也，非言兔也，言者必有所立，而後成其說。」（同上）

所以，他論「推」，不是「先設定之理」，而是依乎客觀真實之名。「推」之過程既知，則且看他說「推」之功能：

「通者化，雖變而吉凶相倚，喜怒相因，得失相互，可會通於一也。『推』其情之所必至，勢之所必

反。」（正蒙註、卷二）

因果關係是有一定的秩序，「推」則言其必然。但船山到這裏和形式邏輯便不同了，因為他是有動的邏輯之成分，在上面幾節已詳言之，他反對演繹法的絕對的推理，執一死「義」以概變化之流。他認為「有是必有非」，是非為相對的，「倘挾吾之是以摘彼之非，庸距不可而已亦有歉矣」，故說「般之頑民稱亂不止亦有情理之可諒」（同上卷四）。天地之義分於「位」，存亡之義分於「時」，是非之義分於「幾」，綱常之義分於「事」，在他看來，這不是永久不變的（參看上節引文），故他說：

「進極於退，退者以進，退極於進，進者以退，存必於存，邃古之存不留於今日，亡必於亡，今日所亡不絕於將來，其局不可得而定也。天下有公是，而執是則非，天下有公非，而凡非可是，善不謂惡，盜賊亦竊仁義，惡不謂善，君子不廢食色，其別不可得而居也。」（見上）

因此，他把知識分為兩種，一種是限於見聞之知，一種是德性之知，前者執於「意」（成見），後者大其「志」，前者囿於一偏，後者則是通於萬變而「存」之，「存」者「日新」之謂。

「耳與聲合。目與色合，皆心所翕闢之屬也。合故相知，乃其所以合之故，則豈耳目聲色之力哉？」（正蒙註、卷四）

「合故相知」，僅限於事物的「假相個體」，「其所以合之故」是對於事物的聯結性而言，囿於成見者，在他看來不能通乎萬變：

「成心者，非果一定之理不可奪之志也，乍然見聞所得，未必非道之一曲，而不能通其感於萬變，徇同毀異，強異求同，成平已私，違大公之理，恃之而不忘，則執一善以守之。終身不復進矣。……（通變

（學者即未能至，而不恃其習成之見，知有未至之境，則可與適道，而所未至者皆其可至者也。」（同上）

「意者，心所偶發，執之則爲成心矣。……志在始於志學，而終于從心之矩，一定而不可易者，可成者也；意則因感而生，因見聞而執，同異攻取，不可恆而習之爲恆，不可成者也。故曰，學當知志意之分。」（同上）

由上言之，那些形式概念的知識，是「徇同毀異」，「強異求同」，「不可恆而習之爲恆」，因此成爲絕對的不變認識論，或形式邏輯的知識論；反之，通變的認識論，則是媒介對象的知識，日新不已，雖不能即云謂知至，則漸進可以至於真知或真知近似性。前者「恆」者不可成，實在是「緣見聞而生之知，非真知」，後者「變」者可成。他分前者爲兩種人而批判之，他說：

「不能究所從者，不知綱緼之實爲聚散之府，則疑無所從生，而惟心法起滅，故立十二因緣之說，以無明爲生死之本。統而論之，流俗之徇欲者，以見聞域其所知也；釋氏之邪妄者，據見聞之窮而遂謂無也。致知之道，惟遠此二惡，大其心以體物體身而已。」（同上）

因爲「物無定情，無定狀，於同必有異」，「變化數遷，無一成之法則」，（同上卷一）如果僅拿出一個「型範」以概其發展，乃是「以已聞見之知，倚於名法，設立政教，於事愈繁，於道愈缺」。（同上）

「推」之思維，不能執一「義」，故云「知所以求窮乎神，義所以求善其化」。義類之推，不能偏執一迹，而要明萬化：

「知者，洞見事物之所以然，未效於迹而不昧其實，……義者，因事制宜，剛柔有序，化之所自行也。以知知義，以義行知，存於心而推行於物。」（同上卷二）

「存於心而推行於物，」正是認識媒介的發展理論，存謂日發展充實之謂，推行謂具體在事物實際中的檢證。他把這個「存心」之德，謂之「仁」，頗合理性論者的要旨。他講「存」在認識中的價值云：

「存，謂識其理於心而不忘也，變者，陰陽順逆事物得失之數，盡知其必有之變，而存於心，則物化無恆，而皆豫知其情狀而裁之。『存』四時之溫涼生殺，則節宣之裁判矣，存百刻之風雨晦明，則作息之裁定矣，化雖異而不驚，裁因時而不逆。」（同上）

這裏，不但把事物作為過渡的或向「他在」轉變的東西，而且說明認識是隨對象的推移而「裁」之，認識本身便是一個過程，故，「存」即「即自性」到「對自性」的依據，「裁」即媒介。

這頗近於評黑格爾的話，「關於理想變為現實的思想，是深刻的。牠對於歷史非常重要，但在人類生活上，也可以看到牠保有許多真理。理想和物質底區別，也同樣是條件的，而不是不可超越的東西。」這亦適合於「存於心而推行於物」與「裁因時而不逆」之命題。所謂「存之於心，推而行之，無不合於理，則天不違矣，理者，天之所必然者也。」（同上）他名「存」而推之之知為「德行之知」，他說：

「因理而體其所以然，知以天也，事物至而以所見所聞者證之，知以人也，學識之知於德性之所喻，而體用一源，則其自誠而明也。」（同上卷三）

故他雖重德行之知，而之以與見聞之知可以統一，不異不可踰越的，很深刻。他又說：

「天下有其事，而見聞乃及之，故有堯有象，有瞽瞍有舜，有文王幽厲。有三代之民，事迹已著之餘

，傳聞而後知，遂挾以證性知，爲之楛矣。德行之知，循理而及其原，廓然於天地萬物大始之理，乃吾所得於天，而卽所得以自喻者也。」（同上）

他爲什麼推崇德性之知，而且將此與神，天相並而言呢？這亦沒有神秘，他說「日生者神，而性亦日生」。這樣地他是把天神返原於自然的新生，把性返原於人類生命力的跳動，而「德行之知」正指存在與思維之間發展的統一。

船山窮理盡性之說，常有聖人與常人之別，言聖人知其微，常人知其顯，這自然含有「理念」自己運動的心本論思想，惟他在「性」論上則常否定天生的聖性，亦否定天生的常性，他說：

「萬類不齊……天之神化廣大，不能擇其善者而已其不善者，故君子或窮，小人或泰，各因其時而受之，然其所受之中，自有使人各得其『正』之理，則生理之良能自感於倫物而得動，性貫乎所受不齊之中而皆可盡，此君子一所以有事於性無事於命也。」（同上卷三）

因此，「德性之知」，乃指日存其性而而適應萬變的認識體，或謂之「真見」，然這是和宋儒「真際（與實際截然分立）之知相反的。

船山知識論中最特色的，是重視真理的標準，實踐與行爲。關於這一理論，已詳見於繼善成性論，今再擴充解釋於下：

他的「作器」理論，是有實踐的標準，所以知識是「存於心而推行於物」，「存之於心，推之於行，無不合理」者，而不能推行於物，不能推之於行的知識，是沒有真理的標準。他反對離行以爲知，而以知行有並進之功，說：

「蓋云知行者，致知力行之謂也，唯其爲致知力行，故功可得而分，功可得而分，則可立先後之序，可立先後之序，而先後又相互爲成。則由知而知所行，由行而行則知之，亦可云並進而有功。」（讀四書大全說，卷四）

這是說知行可作統一體看的。但行總是決定的標準，他說：

「且夫知也者，固以行爲功者也；行也者，不以知爲功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也。將爲格物窮理之學，抑必勉勉孜孜，而後擇之精，語之詳，是知必以行爲功也。行於君民親友喜怒哀樂之間，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也。其力行也，得不以爲歎，失不以爲恤，志壹動氣，惟無審慮卻顧，而後德可據，是行不以知爲功也。冥心而思，觀物而辨，時未至，理未協，情未感，力未瞻，俟之他日，而行乃爲功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行，下學而上達，豈達焉而始學乎？君子之學，未嘗離行以爲知也，必矣。」（尙書引義，卷三，說命）

他最反對把知識當做空洞概念，這當然不是「德性之知」，他說，這樣的離行之知，不是玩物便是絕物：

「離行以爲知，其卑者則訓詁之末流，無異於詞章之玩物，而加陋焉；其高者睽目據悟，消心而絕物，得者或得，而失者遂叛道以流於恍惚之中，異學之賊道也，正也於此。……皆先知後行，劃然離行以爲知者也。而爲之辭曰：『知行合一』，吾滋懼矣。懼夫溺於行，墨者之徒，爲異學哂也；尤懼乎浮游於恂悅者之借異學以迷也。行之惟艱，先難者尙知所先哉！」（同上）

他反對宋明以來的知行說，而把人倫物理之知以身嘗試驗爲準則，這正是重智主義的內容。他說：

「知行難易之序言，學者聚訟而不已。夫道在天下者，可以意計推也，道在吾身者不可以意計推也。然則認知行難易之序者，殆以意計推度，而非甘苦之已嘗，自取其身心而指數乎？豈惟君子哉，雖不肖者且有其知與行者矣。其與能者未與知也，而所未與知者，曲而不全，執而不通，信其得然而不喻其所以然也，乃其曲者既知其一曲矣，其執也則終始知之矣，其必然也則亦歷歷不昧於已矣，心若見之，口不能宣之。雖不得曰與知，而亦冥之可不躋也。若夫其與知而不與能，則終焉始焉，裏焉表焉，一若司瘦之吏持籌委悉，而要一粟之用也。」（續左氏傳博議卷上）

故知是在鍛鍊的甘苦中而證實，宋儒執先後之序者，常否定知識的實踐或力行，他又說：

「宋諸先儒，欲折陸楊知行合一，知不先、行不後之說，而曰知先行後，立一劃然之次序，以困學者於知見之中，且將蕩然以失據，則已異於聖人之道矣。說命曰：『知之非艱，行之惟艱』，……夫人近取之而自喻其甘苦者也，子曰：『仁者先難』，明難者必先也，先其難而易者從之易矣。先其易而難者在從，力弱於中衰，情疑於未艾，氣驕於已得，矜覺悟以遺下學，其不倒行逆施於修塗者鮮矣。知非先行非後，行有餘力而求知，聖言決矣，而孰與易乎？若夫陸子靜楊慈湖王伯安之爲言也，吾知之矣，彼非謂知之可後也，其所謂知者非知，而行者非行也，知者非知，爲而猶有其知也，亦尙然若有所見也；行者非行，則確乎其非行，而以其所知非行也，以知爲行，則以不行爲行，而人之倫、物之理、若或見之，不以身心嘗試焉。浮屠之言曰：『知有是事便休』，彼直以尙然之知爲息肩之地，而顧詭其辭以疑天下曰，吾行也。運永搬柴也，行住坐臥也，大用賅乎此矣。是其銷行以歸於知，終始於知而杜足於履中蹈和之節文，本汲汲於先知以廢行也。而顧詘先知之說，以塞君子之口，而疑天下。其詭祕也如是，如之何爲其所罔，而

(一)他反對「一成型」的形式概念，而認知見之生「非固有」，正類於黑格爾說：「在未認識以前，先欲認識事情，正和在未入水以前，先欲學游泳的煩瑣哲學之聰明形式同樣，是支離滅裂的東西。」這些哲學者，「不能不用單純的言語來欺騙自己」，而停止對象，執守自己的形式。船山評佛氏云：「佞佛者，皆非所據而據，心危而附之以安者。……離人割欲，內滅心而外絕物。」（讀通鑑論，卷十五）

(二)他反對人類知識的自然樸素說，而認知見是學思的歷史積累，不學即野人自限，他的「存」性的知識，日新其認識的「網之連結點」，最爲出色。因爲「本能的人類即野蠻人，是不把自然分離的」，德性之知的人類才有日存日知的認識發展，所以他的知識論是歷史的實踐，存性盡器不是大其心，大辨體密不是藏於密，如果超越歷史的認識過程而求一貫，則如他說：

「大其心以涵天下者不見天下之小，藏於密以察天下者不見天下之疏。方步而言趨，方趨而言走，方走而言飛，步趨猶近也，飛則固非可欲而得者矣。」（宋論，卷六）

第八節 船山底人類史論

我們在第一節已經大體知道船山的自然史哲學，網緝生化論，他的這一基礎哲學，便是他的歷史觀的根源。但社會的進化觀，不是與自然史演變等一，而有具體的法則。故他說：

「人之道，天之道也，天之道，人不可以之爲道也。語相天下之大業，則必舉而歸之於聖人，乃其弗能相天與，則任天而已矣。魚之游泳，禽之翔集，皆其任天者也，人弗敢以聖自尸，抑豈曰同禽魚之化哉？天之所生而生，天之所殺而殺，則是可無君也，天下之所哲而哲，天下之所愚而愚，則是可無師也，天之所無因而無之，則是可無厚生利用之德也，天之所治因而治之，天之所亂因而亂之，則是無秉禮守義之經也。……夫天與之目力，必竭而後明焉，天與之耳力，必竭而後聽焉，天與之心思，必竭而後睿焉，……可竭者天也，竭之者人也，人有可竭之成能，故天之所死猶將生之，天之所愚猶將哲之，天之所無猶將有之，天之所亂猶將治裁之於天下，正之於已，雖亂而不俱流，立之於已，施之於天下，則凶人戢其暴，詐人斂其姦，頑人砭其愚，卽欲亂天下而天下猶不亂也。功被於天下而陰施其裁成之德於匪人，則權之可乘，勢之可爲，雖竄之流之不避怨也，若其權不自我，勢不可回，身可辱，生可損，國可亡，而志不可奪。雖然，天亦豈必我爲匪人之餌，飽彼而使之勿脫於鈎哉？」（讀春秋左氏傳博議、卷下）

船山這一段話，可以說是他的史學出發點，這裏面包含着人類在歷史的活動中比自然史猶寬大的論點，包含着人類的主觀能动性，不是躺在客觀自然的懷抱中宿命，而是日在客觀的凝固性對面而裁化自然與

歷史，執行可塑的柔軟性的成能。船山，在極度廣泛的形式，是指出了一個可貴的圖影，儘管離得具體的真理尚遠。

這段話，同時亦是對於中國過去最富自然史哲學的老莊，給以知天不知人的批判，史稱老子「貴因」，即主要是因他具有着些史學的相對論，船山在這裏是找到了中國古代哲人中的勁旅來批判發展的。

按中國史學，先奏諸子是多以王霸這兩個字而區分歷史的發展，孟子的王、霸，或德力二分論，荀子的王、霸、富或德力養（以富服人）三分論，皆顯著者，但儒家的歷史觀念並不清晰，到了老莊由霸反王，由王返帝的貴因論，法家上世親親，中世上賢，下世貴貨的世變道異論，亦都是脫胎於王霸說。降及秦漢，更產生了歷史循環的自成命定觀，如鄒衍的五德循環，朝代相替說，董仲舒的三統循環，帝王繼統說。到了唐韓愈則有道統相繼存亡絕續說，宋以來更有邵康節的元會運世，天地開闢循環說，朱子的三代天理後世人欲的劃運說。

船山在他的史論中，對於上面的思想，都給以批判，尤其對於秦漢以下的思想指斥得不留餘地。我們分別詳述他的批判於后：

（一）他雖然猶保留三代盛世的觀念，但在內容上則從歷史的進化觀，已經否定了王霸分期之說。他的立說，是由野蠻到文明的進化論出發，他常說明太昊以前人類猶禽，軒轅以前人類為夷狄（指野蠻人），劃分野人之「質」與華人之「文」，這是最合近代科學的論斷。他把三代的「國」，認為部落，所謂「自遠古以來，各君其土，各役其民，若今化外土夷之長，名為天子之守臣，而實自據為部落，三王不能革，以待後王者也。」（讀通鑑論卷十五）

所以他認「上古樸略之法，可存而不論」，因為歷史亦是「有而富，備於大繁」，以古代之簡樸而繩套今之繁興，他說是泥古過高非薄方今，這些思想見於他論封建與郡縣的時代演進史，正如黑格爾說：

「每個時代有它的獨特的環境，它是代表一種個別形勢，以至於只有從它本身，應該唯一地依據着它才能夠判辨。」船山說：

「就事論法，因其時而酌其宜，卽一代而各有弛張，均一事而互有伸屈，甯爲無定之說，不敢執一以賊道，有自相躐躐者矣，無強天下以必從其獨見者也。」（同上敍論四）

船山的「世殊而道異」說，包含着有內容的思想，（將在下面詳細舉其說論證），故他的書中沒有古代王霸說的桎梏。

（二）他最對於秦漢以來的神祕歷史思想不滿，所以批判他們亦至精透。他論漢代以符瑞讖緯以附會王道，說：

「漢之初爲符瑞，其後爲讖緯，駁儒以此誘愚不肖，而使信先王之道，嗚呼陋矣；武帝之淫詞以求長生，方士言之，巫言之耳，兒寬儒者也，其言王道也，琅琅乎大言之無顧矣，巧附會緣飾以贊封禪之舉，與公孫卿之流相爲表裏。武帝利賴其說，采儒術以文其淫誕先王之道，一同於後世緇黃之徒，而滅裂極矣。至於讖緯則尤與蓮教之託浮屠以鼓亂者，均出一軌！」（讀通鑑論、卷三）

他評五德三統之說謂之邪說妖妄，他說：

「論之不及正統者何也？曰正統之說不知其自防也。自漢之亡，曹氏司馬氏乘之以竊天下，而爲之名曰禪，於是爲之說曰必有所承以爲『統』，而後可爲天子，義不相授受而強相繼繫，以揜篡奪之迹，抑假

鄒衍五德之邪說與劉歆歷家之緒論，文其諛辭，要豈事理之實然哉？『統』之言合而併之之謂也，因而續之之謂也，而天下之不_合與不續也多矣；蓋上推數千年中國之治亂，以迄於今，凡三變矣，當其未變，固不知後之變也奚若，雖聖人弗能知也。商周以上有不可考者（此語確科學），而據三代以言之，其時萬國各有其君（鄒落之謂），而天子特爲之長，王畿之外，刑賞不聽命，賦稅不上供者，天下雖合而固未合也。王者以義正名而合之，此一變也。……及乎春秋之世，齊晉秦楚，各據所屬之諸侯，以分裂天下，至戰國而疆秦……而天下並無共主之號，豈復有所謂統哉？此一合一離之始也。漢亡而蜀魏吳三分，晉東渡而十六國……裂土以自帝，唐亡而……各帝制以自崇，土其土，民其民，……無所謂統也。……此一合一之局，一變也。至於宋以迄於今，當其治也，則中國有其主，當其亂也，中國並無一隅分據之主，蓋所謂統者絕而不續，此又一變也。……離矣而惡乎統之？絕矣而固不相承以爲統，崛起以一_中夏者，奚用承彼不連之『統』乎？……當其治無不正者以相下，而何有於正？當其亂既不正矣，而又孰爲正。有離有絕，固無『統』也，而又何正不正邪？天下論者，必循天下之公，天下非一姓之私也。……若鄒衍之說，尤妖妄而不經，君子闢之斷斷如也。」（同上敍論一）

這不但對於鄒衍而發，並對於董仲舒三統論亦深譏之，而與王充的論衡思想脈絡相連，因爲他論「正統之論始於鄒衍五德之邪說，以惑天下，而誣古帝王。……漢以下其說雖未之絕，而爭辨五德者鮮，唯正統則聚訟而不息。」（同上卷十六），所以他對於「天下非一姓之私」，發爲以下的道理：

「改正朔，易服色，漢儒以三代王者承天之精意在此，而豈其然哉？正朔之必改，……行之數百年必差。夏商之季，上敖下荒，不能釐正，差舛已甚，故商周……懲其差舛而改法，亦猶漢以來以至於今，

歷凡十餘改而始適於時，不容不改者也。若夫服色，則世益降，物益備，期於協民瞻視，天下安之而止矣。……其曰，夏尙玄，殷尙白，周尙赤，吾未知其果否也；莫尊於冕服，而周之冕服，上玄而下纁，何以不赤也？牲之必騂也，純而易求耳，非有他也。」（同上卷十九）

（三）他詳論唐宋以來的史識，謂承緇黃之說，亦至精刻，凡批判皆有他的理性主義為根據，他說：「言有大而無實，無實者不祥之言也。明主，……智小而圖大，忘陋而欲飾其短者，樂而引取之，以搯天下之口，而遂其非。……王安石之入對，首以大言震神宗，帝曰：『唐太宗如何？』則對曰：『陛下當法堯舜，何以太宗為哉？』又曰：『陛下誠為堯舜，則必有皋夔后稷，彼魏徵諸葛亮何足道哉？』嗚呼；使安石以此對，颺於堯舜之庭，則靖言庸違之誅膺之久矣；……舜於耕稼陶漁之日，得一善則沛然從之，豈耕稼陶漁之侶所言善言，所行善行，能軼太宗葛魏之上乎？大其心以涵天下者不見天下之小，藏於密以察天下者不見天下之疏，方步而言趨，方趨而言走，方走而言飛，走趨猶相近也，飛則固非可欲而得者矣。故學者之言學，治者之言治，奉堯舜以為鎮壓人心之標的，我察其情，與緇黃之流推高其祖以樹宗風者無以異。韓愈氏之言曰，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，相續不斷，以至於孟子。愈果灼見其所傳者何道耶？抑僅高舉之誇其所從來邪？愈以俗儒之詞章，安石以申商之名法，無不可曰堯舜在是，吾甚為言堯舜者危也，……孔孟所稱述者不一定，以何者為堯舜之法治哉？……堯曰無名。舜曰無為，非無可名而不為其為也，求一名以為獨至之美，求一為以為一成之側，不可得也。……法依乎道之所宜，宜之與不宜，因乎德之所慎，舍道與德而言法，韓愈之所云『傳』，安石之所云至簡至易至要者，此也。」（宋論卷六）

船山此論，乃根據時代的具體歷史，而言實在的道理，他認唐韓愈之傳道說，王安石之復古說，皆不

是根據時代的要求立論，就史而言，他們不過把古代耕稼陶漁之日的事實而由簡以繩繁，就治而言，他們則近於灌儒，不過藉堯舜高其祖，「以鎮壓人心」罷了。

船山評邵康節的史論最多見，而對於「天開於子地闢於丑」之說，認與京房陳搏變復思想同類，他用「實證」的論理闡之甚詳，前而已述之。他的性日生之說，亦適用歷史觀，斷後代之人類總比前代文明，他說：

「唐虞以前無得而詳考也，然衣裳未正，正品未清，婚姻未別，喪祭未修，狃狃獐獐，人之異於禽獸者無幾也。……三代之季，尤歷歷可徵焉，當紂之世，朝歌之沈酗，南國之淫奔，亦孔醜矣。……春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相殺，……日盛於朝野。……然則治三代之民難，而治後世之民易，亦較然矣。封德彝曰：『三代以還，人漸濇偽』。象、鯀、共、飛廉，惡來，……豈秦漢以下之民乎？（後世）……民固不乏敗類，而視唐虞三代帝王初興，政教未孚之日，其愈多矣……。邵子分古今爲道德功力之四會，帝王何促？而霸統何長？霸之後又將奚若耶？泥古過高而非薄方今，以蔑古人之性，……君子奚取焉。」（讀通鑑論，卷廿）

封德彝之說與朱子一源，皆去理性主義遠甚，而距邵子獨斷近甚，平心而論，船山的進化歷史觀，是近代的眼光；他們是中古的小天地觀，猶蜘蛛之織網，依樣不出簷下與樹間。

以上諸人的史識有其詭辨，船山亦有點疾之大甚，這表示他的堅信心。他說：

「小道邪說，惑世誣民，而持是非以與之辨，未有能息者也，而反使多其游詞以益天下之惑。是與非奚準乎？理也，事也，情也。理則有似是之理，事則有偶然之事，情則末俗庸人之情，易以欲動沈溺不能自拔者也。以理折之，彼且援天以相抗，天無言不能自辨其不然，以事徵之，事有適與相合者，而彼挾之

以爲不爽之驗；以情奪之，彼之言情者在高貴利達偷生避死之中，爲庸人固有之情，而測隱羞惡之情不足以相勝。」（上卷二十）

但船山亦不盡謂不可辨，此不過憂憤之言，故他又說：

「疑信相參之際，人有隱情，而我亦與之隱，則疑終不釋，豁然發其所疑而示之以信，豈有不測之明威哉，無不可共見之心而已」（卷六）

船山不僅消極的批判，而且在史學上確有極大的貢獻，在歐西近代史學未輸入中國之先，船山的創見可稱爲「破天荒」。

我們在下面把他的重要建樹分述一下。

（一）船山的歷史理論

船山在自然史論中，謂理爲氣之理，故由氣的秩序見理，同樣地，他在人類史論中，謂理爲勢之理，故由勢之必然處見理。他說：

「言理勢者，猶言理之勢也，猶凡言理氣者謂理之氣也。理本非一成可執之物，不可得而見，氣之條序節文，乃理之可見者也，故其始之有理，卽氣上見理。迨其得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。」（讀四書大全說，卷九）

他懷疑古人王霸之分野，小德役大德，小賢役大賢，謂之王，小役大，弱役強，謂之霸。前者以理，後者以勢。他明說「既可曰役，則皆勢也」，而既皆乘勢而生，亦皆理也，故前者理也，後者「雖不得謂強大之役人爲理之當然，而實不得謂弱小之役於人非理之所過也……豈非理哉？」因此，他把理看作客觀的

發展律，故云。

「凡言勢者，皆順而不逆之謂也，從高趨卑。從大包小，不容違阻之謂也。夫然，又安往而非理乎，知勢之不可以兩截溝分……」（同上）

這好像黑格爾所云「凡存在的皆合理的，凡合理的皆存在的，」順必然之勢而存在者，即理，他說：「極重之勢，其未必輕，輕則反之也易，此勢之必然者也。順必然之勢者理也，理之自然者天也。」（宋論、卷七）

在這裏，他的史論，超出歷來先設的定理，以天理的一成型範而槩歷史的發展，而把握到理勢的統一，以說明客觀的合法則運動，所以他在「敍論」一，首先反對「統論」，謂「論之不及正統」，在「敍論二」，言：

「推其所以然之由，辨其不盡然之實，均於善而醇疵分，均於惡而輕重別，因其時，度其勢，察其心，窮其效。」（讀通鑑論敍論二）

「推其所以然之由，辨其不盡然之實，」即講歷史發展的真理。這一理論，船山亦有用之不確者，亦有用之得體者，然而他都是在獨創的嘗試中，「自成一家之言」。他最得體的，是古史由野蠻至文明的發展。辨其不盡然之實者，他用可徵的理由，反對天地開闢的謬說，推其所以然之由者，他用三代生活簡樸，後世生活繁備的理由，說明質與文為必然演化的理勢（參看思問錄外篇，由禽獸而野人，由野人而文字發明，一段文字，見上面所引）。

他更注意到歷史具體的階段說明，因為真理不是抽象的，他說：

「就事論法，因其時而酌其宜，卽一代而各有弛張，均一事而互有伸屈，甯爲無定之言，不敢執一以賊道，有自相踐躐者矣，無強天下必從其獨見者也。」（同上敍論四）

把握具體的真理更是「先難」的，船山在這一點，亦有不確者，亦有近似於確者，然而同樣亦都是在獨創的嘗試中，成一家之言。例如他論古代史的變革，便相對地把握着具體歷史，在三百年前實屬難能而可貴。沒有史前史以勞動工具劃分時代的標誌（如石器時代，青銅器時代，鐵器時代），沒有古代社會以蒙昧，野蠻，文明紀分時代的材料，是不可能十分具體地把握歷史，故船山對於遠古知識，重在言之有徵，無徵則常云「不可考而詳」，然他有忠實的求真態度，對於歷史的時代近似性常發揮出有價值的言論。例如他說，「商國以上有不可考者，其時萬國各有其君，」他說古代萬國像今之土司，古代聖賢皆爲軍長，「伊尹周公皆六軍之長」，古代土地國有，諸論皆近於科學，實清初的思想解放證明。他說：

「設爲規畫措之科條，尙書不定，孔子不言，豈遺其實卽弗求哉？以古之制治古之天下，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後日者，君子不以垂法。故封建井田朝會征伐建官頒祿之制，尙書不定，孔子不言，豈德不如舜禹孔子者何敢以記誦所得者斷萬世之大經乎？……夏后一代之法固不行於商，……成周一代之規，初不上因於商夏。孔子曰『足食足兵民信之矣。』何以足何以信，豈斯言哉？言所以足而卽啓不足之階，言所以信而且致不信之咎也。孟子之言異是何也？戰國者古今一大變革之會也，侯王分子各自爲政，而皆以放恣漁獵之情，聽耕戰刑名殃民之說，……抑不能預謀漢唐以後之天下。勢異局遷，是有『徙善不足爲政』之說，而未成乎郡縣之天下，猶可遵先王之理勢。所由與尙書孔子之言異也。要非參萬世而咸率由也。」（同上 論四）

船山的史論的最大精神即在企圖說明歷史具體時代的特性，這在原則上是科學的，他說「一代有一代的制度特性，不能混同，故結論爲『要非參萬世咸率由』，古之制不可概今日，今之制之不可垂後日，所貴乎明史者則在於認史的發展理勢，這是一個封建時代大胆的論斷，直至今日猶足以示範那研究歷史的緊要前題。（自然，具體的問題是不能局限於船山的學識，因爲理論的發展在船山亦不能『預謀』清初以後的天下，這一點正是船山的史學方法的延長）

船山史論猶有一個特點，即研究不僅是建設一個博物館或陳列所，而是重在明瞭歷史的得失成敗，以爲人類的借鑑，他說：

「所貴乎史者，述往以爲來者師也。爲史者記載徒繁，而經世之大略不著，後人欲得其得失之樞機以效法之無由也，則惡用史爲？」（同上卷六）

惟這種歷史任務，更形艱巨，他認爲論史之弊有二，「放於道而非道之中，依於法而非法之審」，歪曲歷史者固不能知史之事徵，而如「司馬遷班固喜爲恢奇震耀之言，」亦難以供史事之推行，他說：

「蓋嘗論之：史之爲書，見諸行事之徵也，則必推之而可行。戰而克，守而固，行法而民以爲便，進諫而君聽以從，無取於似仁似義之浮談，祇以致悔吝而無成者也。則智有所尙，謀有所詳，人情有所必近，時勢有所必因，以成與得爲期，而敗與失爲戒，所固然矣。」（同上敘論三）

史家亦同於科學家是忠實於自己忠實於真理的人，不是所謂「以爲慷慨悲歌之助，……以爲放言飾說之資，」而是：

「求安於心，求順於理，求適於用；顧惟不逮，用自慙惡，而志則已嚴」。（同上）

因此他敢於說，「甯爲無定之言，不敢執一以賊道，無強天下必從其獨見」。這樣的治史態度，可謂謹嚴。時有所限，自然有所不逮，而正因爲不以全知全能的空想家「執一以賊道」，而自期「爲無定之言」，則不逮者有後之學者繼善，船山固逮成於清初的十七世紀而無慙慙了。所以他解釋資治通鑑四字，就說明史之所以能資爲認識的行爲指南者「豈曰此論者立一成之例而終古不易哉？」（同上），卷末一語）這是說抽象到最後的一個萬應聖藥（表德），則一成型的概念等於說無概念，猶之乎萬應定能治百病而不能治一病。史不是封神演義，而是一治鍊人類的大洪爐，故云：

「資治者，非知治知亂而已也，所以爲力行求治之資也。覽往代之治而快然，覽往代之亂而愁然，知其有以致治而治，則稱說其美，如其有以召亂而亂，則詬厲其惡。……亦玩物喪志也，夫治之所資，法之所著也，善於彼者未必善於此也。……無不可爲治之資者，無不可爲亂之媒。……善取資者，變通以成乎可久，設身於古之時勢爲己之所躬逢，研慮於古之謀爲爲己之所身任，取古人宗社之安危代爲之憂患，而己之去危以卽安者在矣；取古昔民情之利病代爲之斟酌，而今之興利以除害者在矣。得可資，失亦可資也，同可資，異亦可資也。」（同上）

船山此論，把歷史作爲一個實踐存性的教養機體，人類加入這一有機體的某個環節，就要在他的全練發展中，不但躬行實踐自己時代的任務，而且把自己的歷史特環擺在全練中，如個體的孩童到成年時代在錯誤與更正中取之於生活，故成功可資，而錯誤亦可資，反覆同者可資，而非反覆異者亦可資。今人爲古人代爲之憂患斟酌者，卽如成年人經略自己童年教養時代，童年時代與成年時代不同，不能一概而論，故變通是一個要義，否則。「無不可爲治之資者，無不爲亂之媒，」然而成年時代是童年時代的發展。沒有百

人的治亂、得失、利害、善惡之先行實踐，今人是沒有所資以爲自己的教訓，即不能適應「備於大繁」的文明進步（即蓋器，參看上節）。船山在史學上的資「治」論，正是他的綱縊生化論之人道推充，他的繼善成性論之具體說明，亦是他的存性認識論之實證理由。這一系統的學說，我名之曰船山主義。

他所謂史「鑑」，即在知識論上的「推」，「據所聞以義類推之」「推其情之所必至，勢之所必反」，就所知者而推其所不知，他說：

「鑑者，能別人之妍媸，而整衣冠瞻視者可就正焉。顧衣冠之整，瞻視之尊，鑑豈能爲功於我哉？故論鑑者於其得也，而必推其所以得，於其失也，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，乃可爲治之資，而不僅如鑑之徒懸於室，無與炤之者也。」（同上）

他把史識與具體的實踐行爲聯結，是知識論中最高級的過程，這種知識是活潑具體的，而不僅如「鑑」之教條，因爲易其迹，就其偏，不是教條所可給與得失之幾，而是如他所謂「甘苦自嘗」的檢證。形式邏輯在這裏是無能的。故又云：

「道無方，以位物於有方，道無體以成事之有體，鑑者明通之也，廣資之也，深人自取之而治身治世，肆應而不窮；豈曰此所論者立一成例而終古不易也哉？」（同上）

他說「通」者，是指分類而不偏執，如云「通者何也？君道在焉，國是在焉，民情在焉，邊防在焉，臣誼在焉，臣節在焉，士之行己以無辱者在焉，學之守正而不破者在焉，雖扼窮獨處而可以自淑，可以誨人，可以知道而樂，故曰通也。」（同上）他的史論之「論」，即根據史勢史則，而立爲史說或史學，他說：

「引而伸之，是以有論，浚而求之，是以有論，博而證之，是以有論，協而一之，是以有論，心得而可以資人之通，是以有論。」（同上）

船山的歷史理論亦同於他的生化論，含有均衡論觀點，對於低級形態到高級形態的發展，限於時代，避免突變的理論，避免質的移行的說明，所以他一方面云：「天下之勢循則極，極則反」（春秋世論卷四），而另一方面仍在離合的循環上尋求解答，他說：

「天下之勢，一離一合，一治一亂而已。……一合而一離，一治而一亂，於此可以知天道焉，於此可以知人治焉。」（同上，卷十六）

故他在「絃論」一中，分中國數千年治亂為三變（見上引句），他的三分階段之說比前人是科學到萬倍，已經接近於民族社會，古典社會，封建社會之分期說，但他所論者則其為離合的形式所限制，三種離合階段，破三統之說而有餘，而建立質的移行法則而不足。

復次，我們在本節開首即認為他的基本觀點，「天之道，人不可以之為道」說，富有近代個人主義的思想，但同時他因了均衡論的支配，對於突變的把握常流於自然流變觀，他說：

「君子順乎天，而善因乎天，人固不可與天爭久矣，天未然而爭之，其害易見，天將然而猶與之爭，其害難知。爭天以求盈，雖理之所可，而必遇其數，過乎理之數，則又處於極重之勢，而漸以嚮輕。君子審乎重以嚮輕者之必漸以消也，為天下樂循知以不言而辨，不動而成，使天下各得其所，巖然以永定而不可復亂。夫生之將然矣，而猶作氣以憤興，若旦夕之不容待，何為者耶。古之人知此也，故審於生民塗炭之極，察其數之將消，居貞以俟命，徐起而順，衆志以圖，成湯之革夏，武周之勝殷，率此道也，况其非

革命改訂之時乎？」（宋論卷七）

船山的歷史漸消進化說代替了突變說，原因是這樣的；因為清初悲劇時代沒有產生領導的中心力量，做悲劇的主動角色。這裏毫無別的神祕因素。我們在本節首段引用文之結語，就可以明白，他說：「雖然，天豈必以我爲匪人之餌，飽彼而使之勿脫於鈞哉？」這一疑問非常重要，故在理論上，他說明了將來的社會一定不是現在的社會，所謂他日之道非今日之道，所謂一今之宜治今之天下而非可必之後日者」，這是十七世紀的社會覺醒，然而舊的社會將死，新的社會力量並沒有形成，舊的拖住了新的，誠有「匪人之餌」使人勿脫其鈞之苦，尤其在當時卸了一層外族的壓迫，桎梏更複雜上，船山對於將來的社會，亦如他說古人，不能「預謀」，這又是和十八世紀的學者不同的所在。（關係這一點參看黃齋文集，君相可以造命論一篇，他反對造命說，而主張受之順之，與他的日受命日新性的論斷頗異。）總之。大悲劇時代，船山思想是一面鏡子。

（二）船山的歷史斜述

船山有一句時代知識的科學話，即「吾所知者，中國之天下」，在利瑪竇來中國的時候，天下已有歐洲非美，人種已有紅黑黃白，船山祇言其可微而知者，與宋明儒之信口天地開闢之說迥然有別，

船山對於中國歷史的斜述，是十七世紀的寶貴的理性認識，在上面看他的批判，就可以知道他的建樹，今概述他的要點如次。

他的古史敘述頗爲名貴，上文已言之。他對於史前史以不能證而闕疑，船山若知今日之地下材料，當無此論，他說：

「天地之氣，衰旺彼此迭相易也。太昊以前，中國之人，若鹿麋聚鳥集，非必日照月臨之下而皆然也。必有一方焉，如唐虞三代之中國也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能徵之；迨此之盛，則彼之衰而弗能述以授人，故亦蔑從知之也。」（思問錄外篇）

這裏說明混沌至文明的路徑，文明是如何來源不得而知。在文明社會以前，船山居然敢云那是禽獸或夷狄，頗合近代科學的研究，他說：

「吾所知者，中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎？太昊以上，其猶禽獸乎？禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，則前無與證，後無與傳，是非無恆，取舍無據，所謂飢則嗷嗷，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。」（同上）

船山的夷狄論，是基於圍繞中國的落後種族，在意義上當野蠻人而論，他常以善惡，治亂與華夷並列，除民族思想而外，實有歷史的區別。他比較如下：

夷狄——法制疏略，民處衣食粗糲。自安其逐水草，習射獵忘君臣，馳突無恆之素。

中國——有城郭之可守，墟市之可利，田土之可耕，賦稅之可納，昏姻仕進之可榮。（參看讀通鑑論卷二十八）

這一比較是頗有價值的，他以有城市與農村的分裂為文明，反之為野蠻，甚合科學的近代歷史學。

船山常論三代以前。「茹毛飲血，茫然於人道」，「若其編氓皆善耶，則帝王之功德亦微矣。」因此，他把帝王之功德與文明階段相連，甚有史學價值。他說：

「食之氣靜，衣之用乃可以文。蒸民之聽治，后稷立之也。無此疆彼界，皆陳常焉，后稷一之也。故

帝貽來牟，豐飽貽矣，性情貽矣。……人之異於禽獸者，粲然有紀於形色之日生而不紊，故曰：『思文后稷，克配彼天』……。來牟率育而大文發焉。后稷之所以爲文，而文相天矣。……不粒不火之禽心其免矣夫。」（詩廣傳卷五）

船山把文明社會與農業經濟相並而論，實其創識。根據國家起源爲西周文明說而言，船山頗暗示周代爲中國文明的發軔，歷史未進入文明時期，在船山史識之下爲部落酋長時代，他說：

「古之天下，人自爲君，君自爲國，百里而外，若異域焉。治異政，教異尚，刑異法，賦斂惟其輕重，人民惟其刑殺，好則相昵，惡則相攻，萬其國，萬其心，而生民之困極矣！堯舜禹湯弗能易也。」（同上，卷廿）

這段話，頗示堯舜禹湯還是酋長的家父長時代，而真正進入文明社會，他有一句可注意的話「至殷之末殆窮則必變之時」，他繼續說：

「至殷之末，殆窮則必變之時，而猶未可驟革於一朝。故周大封同姓而益展其疆域。」（同上）

這裏使至他論「封建」之說。封建二字在中國古史別有含義，不過說「周道親親」罷了。我們試看船山如何解釋周制（或別名之曰封建）：

「古者士各仕於其國，諸侯私其土，私其人，既禁士之外徙，而羈旅之臣新，君有其情不固之疑。三代（應云周代）聖王，私其土而不能也。乃其爲卿大夫者類以族升。則役於相習之名分，而民帖然以受治。農之子恆爲農，雖有雋才願望之情，不生言謂。……乃逮周之季世，世祿之家，迭相盛衰，於是陳鮑高國繼却趙亦（諸氏族）且疑忌積而起，詩戈矛，兄弟姻亞互修怨於顧盼之間，而喋血覆宗，亦人倫之大斃矣。」（同上）

這裏說明周制是諸侯私其土私其民的盟族社會，卿大夫與人民的鴻溝爲「氏所以別貴賤」，這一組織或所謂「封建」到了春秋時代在氏族本身暴露了危機，內亂以興，晉族陳鮑諸氏據左傳言亦就降爲奴隸了。

按船山的批評，「封建」的周制最大的桎梏在於氏族制度無賢愚之分別，這與墨子尙賢兼愛篇所論相似其旨，他說：

「安於其位者習於其道，因而有世及之理。雖愚且暴猶賢於草野之罔据者，如是者數千年而安之矣。強弱相噬而盡失其故，至於戰國，僅存者無幾。……古者諸侯世國，而後大夫緣之世官，勢所必濫。士之子恆爲士，農之子恆爲農，而天之生才也無擇，則士有頑而農有秀，秀不能終屈於頑，而相乘以興，又勢所必激也。……勢相激而理隨以易，意者其天乎？」（同上卷一首篇）

原古代或古典的西方古代，或亞西亞的東方古代，氏族單位必代以國民單位。這是人類史的大變革，不論激變與緩進，總依這個規律移行。春秋到戰國的賢者運動正是古代國民的覺醒。船山此論，謂國民智愚標準代替氏族標準是「勢相激而理隨以易」，卓見實超人一等。

船山由土地制度上論「封建」的周制說：

「封建之天下，天下僅有其千里之畿，且縣內之卿大夫分以祿田也，諸侯僅有其國也，且士大夫分以爲祿田也，大夫僅有其采邑，且家臣還食其中也。……其富者必其貴者也，且非能自富而受之天子，受之先祖者也。降及於秦，封建廢而富貴擅於人，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，智力屈一鄉則擅一鄉，莫之教而心自生，習自成。乃欲芟夷天下之智力均之於柔愚，……雖日殺戮而祇以益怨。……後世愚漢之農民，得田而如重禍之加乎身，則強豪之士取其五而奴隸耕者，農

民甘心焉。……輕其役，薄其賦，懲有司之貪，寬司農之考，民不畏有田，而強豪無挾以相併，則不待限而兼併自有止。若竄隋之民有田而不能業，以歸於力有餘者，則斯人之自取，雖聖亦無如之何也。」（同上卷五）

此論所謂「封建」周制，在土地所有方面，爲土地氏族所有或國有，所謂「富者必其貴者」；但這種制度的氏族所有單位，終必被國民地域單位所代替，所謂「富貴擅之於智力」，土地私有制必然而產生。船山以上明變的史論，確具卓見，他說這個變遷謂「封建不可復行於後世，民力所不堪，而勢在必革也」。（同上卷五）這好像是指勞動力的古代危機，必然要在私有生產手段上有所救濟。至船山謂智力有餘者私有應得，竄隋者而爲貧人，則斯人自取，在個人競爭心上看取合理的法則，把社會的羣的關係還原而爲個性關係，實含有一種理想，卽像亞旦斯密斯的理想。

船山的國民之富主張，以富人爲國之靈魂，若使均田，則他說：

「此猶割肥人之肉，置瘠人之身，瘠者不能受之以肥，而肥者斃矣。」（宋論，卷十二）

由以上船山的古代史敘述看來，頗近似於說明東方的古代社會。這個社會起於殷之末所謂「至殷之末，殆窮而必變之時」，中經戰國的氏族制沒落，所謂「戰國者一大變革之會也。」以至秦人之變法，建立郡縣，土地私有制，惟直到漢朝，據船山說「封建之在漢初，燈炬之光欲滅，而姑一耀其燄，」似猶有古代世界的迴光反照。所云「封建」一名乃沿習用，惟在前人僅在想像上盛道封建，而船山讀通鑑論開首一語，所謂「兩端爭勝而徒爲無益之論者，辯封建也，」則相對地規定了它的性質。

爲什麼由古代轉入秦漢，說是勢理必然，「郡縣之與封建殊，猶裘與葛之不相沿也。」就形勢上說，

他以為周代漸趨合一，殆秦漢始做到合一，「習久而變者必以其漸」。這一劃分「封建」為過渡之說，頗難成立，而他把時代的變易發展律在這裏形式地強調起來，則是高論。他說：

「周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而歸之姬姓之子孫，則漸有合一之勢，而後世郡縣一王亦緣此亦漸統一，……然後風教趨于劃一，而民生之困，亦以少衰。故孔孟之言治詳矣，未嘗一以古萬國之制欲行於周末，則亦灼見武王周公綏靖天下之大權，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漸就於合，……大封同姓者，未可即一，而漸一之也。」（讀通鑑論，卷廿）

他在人羣變化上立論，頗為中肯，以為周制世官世祿，富者即貴者，智愚強柔不分，其勢難久，逮乎郡縣制，則以智力分富貴，兼併必然而生。私有制代替了國有制，他說「秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私行其大公。」

把春秋戰國以來氏所以別貴賤的大私更革，「秦漢以降，天子孤立無輔，祚不永於商周，而若東遷以後交兵毒民，異政殊俗，橫斂繁刑，艾削其民，迄之數百年而不息者亦革焉，則生民之禍亦輕矣。郡縣者，非天子之利也，國祚所以不長也；而為天下計利害，不如封建之滋也多矣。」（同上卷一）故周代社會的利害計算滋甚，完全在氏族血統的貴族身上打算，而秦漢以降則把利害公開於國民的智力，故云「天假其私以行其大公。」這一轉變，實「勢在必革。」

因此，他論土地所有的變遷，第一為：「古之人民去茹毛飲血未遠，聖人教之以耕，而民皆擇地而治，惟力是營，其耕其蕪，田無定主，國無恆賦。」第二為：建立所有關係的時代，故他接着說，「迨周併者千有八百諸侯，自擅其土，以取其民。……不容不畫井分疆，定取民之則，使不得損益焉。……天子

之尊，下爲徧毗作主伯之計，誠有不得已也。」這是土地所有建立於氏族所有的經界之時代。第三爲：人民自己可以私有土地的時代，他說，「及漢以後，天下統一……，上無分土踰額之征，下有世業相因之土，民自有經界，而無煩上之區分。……或弱民有世田而不敢自列於戶，或丁壯有力而不但自耕其田，夫亦患田之不辟，而民之不勤，百姓不足而民亦貧耳。」（宋論卷二）

他的反復古之論，多散見於其著作中。由上面的分析看來，古代制度文物自有其理相因，未能概今之宜，他說：「三代之王者，其能逆知六國強秦以後之朝野，而豫建萬年之制哉？」因此，他在制度因革方面便倡各個時代的時務：

「魏玄同上言欲復周漢之法，……其言辯矣，實則不可行也。一代之治，各因其時，建一代之規模，以相扶而成治。……未有慕古人一事之當，獨舉一事，雜古於今之中，足以成章者也。王安石惟不知此，故偏舉周禮一節，雜之宋法之中，而天下大亂。周之所以諸侯大夫命其臣，若封建相沿，民淳而聽於世族，不可得而驟合併以歸天子也，故孔子之聖，天子不得登庸。……三代之末流亦一病矣。……法無有不得者也，亦無有不失者也。……若法則因時而參之禮樂刑政。……舉其百廢其一，而百者皆病，廢其百舉其一，而一者可行乎？浮慕前人之得一得，夾糅之於時政之中，而自矜復古，何其窒也！……讀古人之書，以揣當世之務，得其精意，而無法不可用矣。於此而見此之長焉，於彼而見彼之得焉；一事之效，一時之宜。一言之傳，偏據之而曰三代之隆，兩漢之盛恃此也，以固守而行之者王安石，以假竊而行之者王莽而已。」（讀通鑑論，卷十三）

船山古今因變之說，多精於古史，而漢以後的歷史敘述，如贊漢高祖之仁，唐高祖之慎，皆以安定時

代的現實爲根據，在沒有知道中國以外的天下之船山，正與黑格爾的國家論之對其形式知識走了相反的路徑相似，乃悲劇時代的迂路。法國近世經濟學者凱納，是亞里密的前導者，有著名的經濟表以說明近代的經濟圖式，然而他的取例則說中國的清朝乾嘉安定時代，可見近世啓蒙學者，曾把安定的治績當做了一個將來的理想社會，王船山亦然。

惟船山對於將來的社會，則亦如凱納有他的理想，那便是個人主義的經濟，如他說：

「誠使減賦而輕之，節役而逸之，禁長吏之淫刑，懲胥胥里蠹之恫喝，則貧富代謝之不常，而無苦於有田之民，則兼併者無可乘以恣其無厭之欲，人可有田而田自均矣。」（宋論十二）

最後，我們要崇贊船山的民族思想。關於這點，前人論者很多，茲恭錄他的贊重慶詩五首，以見愛國情緒之高潔。原題爲「渝峽謠五首」，所謂「謠」者，蓋他避清人注意，亦其所謂「懼而奪其所好」，「觀物避炎威」吧？船山亡國之恨，觀其詩亦知其志。

（一）彈子磯

彈子磯空峙，翻風燕不迷，朝天臺已築，何處著丸泥

（二）望夫江

烟水凝眸遠，蘼蕪且著花，章臺板折後，依舊屬韓家！

（三）觀音岩

蒼壁空青破，清江拂翠開，越王虛勝槩，留待佛東來！

（四）飛來寺

碎苦滄江水，晨潮接暮潮，飛來金碧影，劫火不曾燒！

（五）歸猿洞

故山原有主，新寵詎難忘，猶恐孫郎妒，相邀弄夕陽。

第二章 近代啓蒙思想家黃梨洲

第一節 梨洲底近代基本觀念

黃梨洲（宗義），浙江餘姚人，生明萬曆三十八年，卒清康熙三十四年（一六〇一—一六九五），他比船山長九歲，但著述的年代則相若。這個時代是世界史的天翻地覆時期，經過十六世紀的宗教革命而躍入近代商業資本主義的世界，在他生世前十年，英國東印度公司已成立，中國亦早在商業與科學（天文數學）方面和歐洲聯結起來。同時，他經過了中國農民二十年的叛亂，經歷着外族（滿清）統治中國的壓迫，飽嘗了他和當時魏闖與馬（士英）阮（大鋮）黑暗勢力鬥爭的教訓。凡此種種多面複雜的生活，增實豐富了他的血液，改變了傳統上對於世界的觀念。他的一生活動，從十九歲替父尊素（東林名士）草疏申冤起至設一證人一講會，自云「瀕於十死一」，約可分爲三期：少年時期猶繼東林餘緒，從事反抗淫威的黨爭，以著書斥阮大鋮而振其膽識，幾遭殘殺；中年時期糾合同志抗清，設世忠營，走四明山，待明統既亡，遂清算東林、復社，而根本否定封建的政治理想，以明夷待訪錄一部偉著結束（據錢穆先生考，明夷待訪錄成於五十四歲，爲梨洲最後政治成績，五十八歲始興證人書院，此後即轉入理學研究，是也）；晚年放棄

政治活動，作純學術的貢獻，不受清人之詔，謂「身遭國變，期於速朽」。中國第一部學術史——明儒學案，即其代表作，而史學與科學（數學天文）實開近代先河。

中山先生說：「他們（明諸道民）的眼光最遠大的，思想是很透澈的，觀察社會情形也是很清楚的。」（民族主義第三講）

黎洲政治與學術的活動，既有如上所云之時期區分，則研究他的思想，亦應按他的生平經歷，經濟，政治，而後哲學史學，前者頗具體而多面，後者則趨向一般的概念，不明白具體生活的認識，而攏統言其所抽象之理則，實難於說明大其名之下的時代實指。

前人研究清初儒師，多云「經世之學」。這是不錯的，然而問題之更要者，在於經其何世，世繫何經，世如變世，所變者安在。經非常經，應經者安指。研究黎洲經世之學的「世」，是十七世紀，經過了農民戰爭時代的暗中摸索，而開始意識到近代，正如威爾斯所說十六世紀以後的歷史，是「人類自動地改造人類社會的整個計劃底一故事」，人類從狹小的天地中出來，探望了自然復至社會覺醒；而近代初期經世之學的「經」，則復有種種複雜的形式，黎洲所理想者近似於十六世紀以後的農民平民異端，（據科學分析，當時宗教革命時代的異端有三派，一即要求廉價教會的「城市異端」，二即要求法律平等的農民平民異端，三即平等之外夢想「載太平的平民反對派異端」）故黎洲的民主主義思想，更有細密研究的價值，不是一句話便可交待的。

中古社會不生產過剩，在宗教首先表現於僧侶寺院，近代宗教改革便是把生活的矛盾集中於教會的攻擊，而思想則成爲神學的異端（Theologic I heresies）。黎洲是中國近代第一個顛倒本末，而崇贊生產

的工商者，他說：

「今天通都之市肆，十室而九，有爲佛而貨者，有爲巫而貨者，有爲優倡而貨者，有爲奇技淫巧而貨者，皆不切於民用，一概痛絕之，亦庶幾乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道，世儒不察，以工商爲末，妄議抑之，夫工固聖王之所欲來，商又使其願出于途者，蓋皆本也。」（明夷待訪錄、財計三）

這是他的「工商皆本」之論，在三百年前當爲珍奇，我們認他爲平民的異端，並非杜撰。他這一主張是積極在「富民」，消極則攻擊封建特殊的享樂，中國沒有教權，而確有迷信，他對迷信習俗之生活（所謂通都生活）認爲實不廉價，云：

「習俗未去，蠱惑不除，奢侈不革，則民仍不可富也。何謂習俗？……婚之筵篋也，裝資也，宴會也，喪之含殮也，設祭也，佛事也，宴會也，芻蕘也，富者以之相高，貧者以之相勉也。何謂蠱惑？佛也，巫也，佛一也，而有佛之宮室，佛之衣服，佛之役使，凡佛之資生器用無不備，佛遂中八民之作業矣；巫一耳，而資于楮錢香羅以爲巫，資于烹宰以爲巫，資于歌吹婆婆以爲巫，凡齋醮祈賽之用無不備，巫遂中分其民之資產矣。何謂奢侈？其甚者倡優也，酒肆也，機坊也，倡優之費一夕而中人之產，酒肆之費一頓而終年之食，機坊之費一衣而十夫之爰。故治之以本，使小民一循于禮，投巫驅佛。」（全上）

梨洲「投巫驅佛」之論與唐宋以來闢佛之旨嚴有區別，他不是基于衛道的立場（如韓愈原道觀），而是基于工商的生產，通都（城市）的繁榮，「民富」的增殖，習俗（封建）的根去，這在愈想史上可稱破天荒的「怪說」（怪說二字見梨洲自云，「如南雷餘集怪說」，怪說者異端的別名）。

梨洲的貨幣論更有近代詞特嗜，前人研究梨洲者多所忽視，何得言其經世之學？（梁任公先生中國近

三百年學術史祇有一句話「主張廢止金銀貨幣」他首先說明封建式的金銀（權力手段）沈澱，貨幣流入宮庭，集中於達官猾吏，而真正作為貨幣職能之融資，在民間則乾竭，加以賦稅剝削如故，形成危機，這樣雖勸農力耕亦不能救「宛轉湯火之民」，所言皆在客觀上對封建經濟的攻擊，他說：

「……今礦所封閉，開採，又使宮奴專之，以入大內，與民間無與，則銀力竭，二百餘年天下金銀網運至于燕京，如水赴壑。承平之時，猶有商賈官吏返其十分之二三；多故以來，在燕京者既盡泄之邊外，而富商大賈達官猾吏，自北而南，又能以其資力盡斂天下之金銀而去，此其理尚有往而復返者乎？夫銀力已竭，而賦稅如故也，市易如故也，皇皇求銀，將于何所致？故田土之價不當異時之十一，豈其壤瘠與？曰否，不能為賦稅也；百貨之價亦不當異時之十一，豈其物阜與？曰否，市易無資也。當今之世，宛轉湯火之民，卽時和年豐無益也，卽勸農沛澤無益也，吾以為非廢金銀不可。」（全上，財計一）

所謂資金之一往而不復返，正貨幣學上商品流通之僵死，而價格暴落百分之九十（土地、百貨），一因剝削如故，一因市場無資，實在指的是封建經濟危機。原封建社會之貨幣單位皆雜行而不統一，其阻礙商品流通者中外皆然，黎洲批評幣制的缺點，頗有價格革命的自覺，他說：

「有明欲行錢法而不能行者，一曰惜銅愛工，錢既惡薄，私錢繁興，二曰折二折三，當五當十，制度不常，三曰銅禁不嚴，分造器皿，四曰年號異文，此四害者昔之所同，五曰行用金銀，貨不歸一，六曰賞賚賦稅，上行于下，下不行于上，……故今日之錢不過資小小貿易，公私之利源皆無賴焉。」（全上，財計二）

他的幣制批評注意在制不統一，妨礙「公私之利源」，頗中封建經濟之要害，他的主張有近代價值者

，卻不在一廢金銀。而在其理想，「千萬財用流轉無窮」，貨幣之用不在於儲藏沈澱，而在於它在一大蒸溜器中，「使自己不斷的發汗」。他說：

「錢幣所以爲利也，唯無一時之利而後有久遠之利，以三四錢之費得十錢之息，以尺寸之楮當金錢之用，此一時之利也；使封域之內常有千萬財用，流轉無窮，此久遠之利也。」（全上）

貨幣死藏，貨幣與一般的商品雖異，封建的「超經濟剝削」，即在於單視貨幣爲政治權力，黎洲所謂「囤積而收其利」，不認爲經濟的信用手段，黎洲所謂「錢僅爲小市之用，不入賦稅，使百務并於一途」（即指集中於燕京），則銀力竭」。因此，他把貨幣返原於商品，粟帛與錢相若，作者認爲是一個偉大的發現，他說：

「古之徵費徵賤，以粟帛爲俯仰，故公上賦稅有粟米之征，布縷之征是也，民間市易，詩言握粟出卜，孟子言通工易事，男粟女布是也，其時之金銀與珠玉無異，爲餽問器飾之用而已，三代以下用者，粟帛而飾之以錢，故錢與粟帛相爲輕重。……孔琳之曰，先王制無用之貨，以通有用之財，此錢之所以嗣功龜貝也，穀帛本充衣食，分以爲貨，勞費于商販之手，耗棄于割截之用，此之爲弊者著自千曩。然則昔之有天下者，雖錢與穀帛雜用，猶不欲使其重在錢也。」（財計一）

黎洲此論，已摸索到貨幣的源流處，惟時代有局限，我們不能苛評古人，他由強調商品流轉，探源於幣、物一致，復由幣、物一致，而說明貨幣之職能，實具重商主義的成分，故他主張「廢金銀」，其消極方面乃反對金銀幣的死藏。（明英宗以來折金花而以銀充賦，銀祇有上轉而無下輸，銀經過超經濟的滙斗皆到達官猾吏之手）而積極方面則爲貨幣統一，使商品流通，請看他的主張：

「吾以爲……廢金銀其利有七，粟帛之屬小民，力能自致，則家易足，一也，鑄錢以通有無，鑄者不
息，貨無價竭，二也，不藏金銀（死藏），無甚貧甚富之家，三也（封建的貧富），輕齋不便，民難去鄉
，四也，官吏賊私難獲，五也，盜賊胥篋，負重易跡，六也，錢鈔通路，七也。」（財計一）

錢幣統一之利，屬於商業經濟者以二七兩項爲主，亦他所謂「錢幣，使封域之內常有千萬財用流轉無窮，此久遠之利也」。他論統一貨幣之法云：

「誠廢金銀，使貨物之衡盡歸于錢，京省各設官鼓鑄有銅之山，官爲開採，民間之器皿，寺觀之像設，悉行燒毀入局，千錢以重六斤四兩爲率，每錢重一錢，制作精工，式樣劃一，亦不必冠以年號，斂田土賦粟帛外，凡鹽酒征權一切以錢爲稅，如此而患不行吾不信也。」（財計二）

以銅幣統一貨幣之說另當別論，而他的貨幣劃一之說，則有利於工商，確爲不易。他不但主張劃一貨幣，而且亦理想紙幣流行的蒸餾器，故主張近似國家銀行的「寶鈔庫」，統一發行之權，主張有準備金的信用貨幣，以保證鈔價，使「鈔與錢貨不相離」。他說：

「按鈔起于唐之飛錢，猶今民間之會票也。至宋而始官制行之，然宋之所以得行者，每造一界，備本錢三十六萬緡，而又佐之以鹽酒等項，蓋民間欲得鈔則以錢入庫，欲得錢則以鈔入庫，欲得鹽酒則以鈔入諸務，故鈔之在平與錢異。其必限之以界者，一則官之本錢當使與所造之鈔相準，非界則須增造無藝，一則每界造鈔若干，下界收鈔若干，詐僞易辨，非界則收造無數。宋之稱提鈔法如此，卽元之所以得行者，隨路設立官庫，以易金銀，平準鈔法，有明寶鈔庫不過倒收舊鈔，凡稱提之法俱置不講，……但講造之法，不講行之之法，官無本錢，民何以信？……誠使停積錢緡，五年爲界，劍舊鈔而焚之，官民使用，

在關卽以之抵商稅，在場卽以之易鹽引，……則穀帛錢緡不便行遠，而囊括尺寸之鈔，隨地可以變易，在仕宦商賈，又不得不行，德璫（崇禎間臣）不言鈔與錢貨不可相離，而言神道設教，……何不深考乎？」（財計二）

梨洲的經濟思想，已有「國民之富」的萌芽，一則曰「天下之安富」，再則曰「金銀……與民間無與，則銀力竭」，三則曰「人民繁庶」，其內容是近代的無疑。

我們在清初學者間除船山外常逢到「復古制」之說，梁任公先生謂之「復古卽解放」，頗以文藝復興的觀點來比擬，命題雖不正確，但已接近真實。原西洋宗教革命時代，改革者是與神祕說不可分離的，而性質程度在前述三派中雖有區別，但上帝的解釋自由，則爲他們中間的共同特點。例如代表平民反對派的孟彩爾（真正的近代市民革命領袖），「在基督教形式的大衣之下，傳佈一種汎神論，這種汎神論酷似近代的思維方法」。清初學者的復古說，亦有區別，但他們的三代觀念確是具有近代的思維方法，與十六世紀以來的汎神論價值相當。明白了這一點，梨洲所稱三代聖王的道理便易曉然，他是披着古代帝王的服裝，而說着近代人的要求，啓蒙學者亦祇能如此；而表裏如一的思維方法，則是工業革命以後的歷史。

在土地制度的改革方面，梨洲是主張復井田制的。在這裏，我們不從事研究井田制的歷史，而祇把它是作爲他的一種理想來把握的。有明一代田制，以官田、莊田爲害至巨，「熹宗時，桂、惠、瑞三王及遂平，富國二公主莊田動以萬計，而魏忠賢一門橫賜尤甚，蓋中葉以後，莊田侵奪民田，與國相終」。（明史七七卷食貨一）「占地土，斂財物，汚婦女，稍與爭辨，輒被誣奏，官校執縛，舉家驚惶，民心傷痛入骨。」（同上）明史言孝宗時，天下土田止四百二十二萬八千五十頃，官田視民田得七分之一，而顧亭林

言「一府之地土，無慮皆官田，而民田不過十五分之一。」（日知錄十卷），是知土地向皇室外感闕官之封建強佔，甚爲集中。賦稅苛役特重，江南「一畝稅有三三石者」（明史食貨二），「江南之民，一困於賦，再困於役，蓋已皮盡而骨存矣」（續文獻通考二卷）此外，折銀爲正賦，徵收併於田賦，名一條鞭法，皆示擾民之逃亡，而稅額益缺。（續文獻通考二卷）此外，折銀爲正賦，徵收併於田賦，名一條鞭法，皆示擾民之政。黎洲的理想，是從這樣的現實出發，故他首諫當時因土地與稅租制度而惹起了民無可耕之田的現象；

「其賦之於民，不任田而任賦，以一時之用制天下之賦，後王因之，後王既衰，又以其時之用制天下之賦，而後王又因之，嗚呼，吾見天下之賦日增，而後之爲民者日困。……今天下之財賦出於江南，江南之賦至錢氏而重，宋未嘗改，至張士誠而又重，有明亦未嘗改，故一畝之賦，自三斗起科，至於七斗，七斗之外尚有官耗私增，計其一歲之穫，不過一石，盡輸於官然且不足，乃其所以至此者，因循亂世苟且之術也。」（同上、田制一）

「斯民之苦暴稅久矣，有積累莫返之害，有所稅非所出之害，有田土無等第之害。何謂積累莫返之害？……有明兩稅丁口而外，有力差有銀差，蓋十年而一值，嘉靖末行一條鞭法，通州府縣十歲中夏稅秋糧，存留起運之額均徭里甲土貢，顧募加銀之例一條總徵之，使一年而出者分爲十年，及至所值之年，一如餘年，是銀力二差又併入兩稅也，未幾而里甲之值年者雜役仍復紛然，其後又安之，謂條鞭兩稅也，雜役值年之差也，豈知其爲重出之差乎？……萬歷間舊餉五百萬，其末年加新餉九百萬，崇禎間又增練餉七百三十萬，倪元璐爲戶部合三餉爲一，是新餉練餉又併入於兩稅也，至今日以爲兩稅固然，豈知其所以亡天下者之在斯乎！……稅額之積累至此，民之得有其生也亦無幾矣。……何謂所稅非所出之害？……有明白

漕糧而外。蓋數折銀，不特折錢之布帛爲銀，而歷代相仍不折之穀米亦無不爲銀矣。不特穀米不聽上納，即欲以錢進銀，亦有所不能矣。天下之銀既竭，凶年田之所出不足以上供，豐年田之所出足以上供，折而爲銀，則仍不足以上供也，無乃使民歲歲皆凶年乎！天與民以豐年，而上復奪之，是有天下者之以斯民爲讎也！……何謂田土無等第之害？……今民間田土之價懸殊不啻二十倍，而有司之徵收畫以一，則至使不毛之地歲抱空租，亦有歲歲耕種而所出之息不償牛種。……何怪乎土力之日竭乎！吾見有百畝之田而不足當數千畝之用者，是不易之害也。」（田制三）

黎洲所論三害，官田、莊田的封建強佔尙未言及，在田制二中云，「民自有之田，以法奪之」，當指此點。同篇亦云「州縣之內官田居十分之三」。第一二害指封建的巧奪，學語謂之「經濟外強制」，第三害則指無級差地租，賦租劃一於上等田土，以至生產所獲「不償牛種」，以近世經濟學創始者重農學派的「經濟表」而言，生產者沒有再生產的可能。至所謂折銀上供，銀祇流向不生產者，而無經濟的流通，則又據「經濟表」上所言，貨幣流通使停頓，銀不是價格的擔負者。黎洲所擬方案有三，如下：

（一）土地使用的平均主義，這在近代初期的土地改革上是進步的思意，與法律平等相表裏，似針對官田、莊田的不平等強佔而言。「授用於民，以什一爲則，夫授之田以二十一爲則，其戶口則以爲出兵養兵之賦，國用自無不足。」（財計三，按他反對募兵制見兵制篇）

（二）稅出負擔的平均分任主義，這和他主張「廢金銀」相關，所以然者，他不是無原則地反對貨幣賦稅，而是因貨幣集中所生的不平等現象，至爲殘酷，故理想出小市民或農民性的平均任宜政策。當時如明史言「小民所最苦者，無田之糧，無米之丁，田鬻富室，產去糧存，而猶輸丁賦。」（八卷食貨二）折銀

輸賦，更爲貨幣集中的不平，「正統時以銀一兩當米四石，成化時一兩只當一石，行法未幾，而民之苦樂前後又復頓殊。」（續文獻通考卷二）因此，他說：「聖王者而有天下，其必任土所宜，出百穀者賦百穀，出桑麻者賦布帛，以至雜物皆賦其所出，斯民庶不至困瘁爾。」（財計三）按他錢幣的信用貨幣論（鈔），穀帛與鈔流通，鈔可隨地變易，官民使用一致，則亦非僅重視實物，故云「其有納錢者，後世隨民所便。」所以他的方案，乃針對折銀上供之不平而發，在本質上爲進步的。

（三）釐定土地的級差，分爲五等，劣等者「休一歲二歲，未始非沃土，」以輪換耕植，適其地力之再生。他說：「今丈量天下田土，其上者派方田之法，二百四十步爲一畝，中者以四百八十步爲一畝，下者以七百二十步爲一畝，再酌之於三百六十步，六百步，爲畝分之五等，魚鱗册字號一號以一畝準之，不得贅以奇零，如數畝而同一區者不妨數號，一畝而分數區者不妨一號，使田土之等第不在稅額之重輕，而在丈量之廣狹，則不齊者從而齊矣。是故田之中下者，得更番而作，以收土田之利。……」（同上）「不齊從而齊」一語，是黎洲思想的出發點。

黎洲土地改革的主張爲復古井田制，雖有土地國有的表面形式，而他所重者則在「田土均之」。土地國有的意義是所謂近代美國的路綫，因絕對地租之不存在，澈底取消了封建剝削。而土地平均使用，亦在近代東歐各國試行者，原亦爲進步的民主思想，黎洲主張近於後者。他說：

「古之聖君方授田以養民，今民所自有之田，乃復以法奪之，授田之政未成，而奪田之事先見，所謂行一不義而不可爲也。」（田賦二）

「先王之制井田，所以遂民之生使其繁庶也。」（同上）

這是他的理想。養民遂民繁民在於平均授田，他以衛所屯田之法，而企劃出「井田」圖案，足稱經世之學，他說：

「每軍撥田五十畝，古之百畝也，非卽周時一夫授田百畝乎？五十畝科正糧十二石聽本軍支用，餘糧十二石給本衛官軍俸糧，是實徵十二石也，每畝二斗四升，亦卽周之鄉遂用貢法乎。天下屯田，見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬歷六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，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，似亦未爲難行，况田有官民，官田者非民所得而自有者也，州縣之內官田又居其十分之三，以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尙餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所占，則天下之田，自無不足，又何必限田均田紛紛，而徒爲困苦富民之事乎？故吾於屯田之行，而知井田之必可復也。」（田制二）

「黎洲一齊之」而「均之」的改革論，是土地制度上表現的民主主義，雖然他注意了所謂「富民」。

第二節 黎洲底近代民主思想

上節所言黎洲底近代觀念，皆引自其代表作「明夷待訪錄」，此書前盧梭民約論三四十年，原本據全謝山言「多忌諱不盡出」，今本尚非足本，清乾隆間列為禁書。今應首先對於此書研究三點如下：

（一）此書類似「人權宣言」，尤以原君、原臣、原法諸篇顯著說出民主主義，當時顧亭林見之，謂「知百王之敝可以復振」，崇拜自不偶然，無疑為一代表時代精神的作品。清末維新運動，此書所以成爲當時青年的寶筏者，實因他所講平等之旨價值甚高，首倡者其情至切，其信至篤。這由梁任公先生的話可以看出來的。

「我們在學生時代，（待訪錄）實爲刺激青年最有力之興奮劑，我自己的政治活動，可以說是受這部書的影響最早而最深！」（中國近代三百年學術史，四七頁）

這話自是實在，任公更三替此書宣傳，頗類「人權宣言」之力量，他說：

「此書（待訪錄）……光緒間我們一班朋友曾私印許多送人，作爲宣傳民主主義的工具。」（同上，註）

「梁啟超譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書（待訪錄）節鈔，印數萬本，祕密散布，於晚清思想之驟變，極有力焉。」（清代學術概論三十二頁）

「竊印明夷待訪錄……等書，加以案語，祕密分佈，傳播革命思想，信奉者日衆，於是湖南新舊派大

聞」(同上，一四一頁)

此猶爲民國十年以後著作家之任公所言，若有他清末加案語的文獻覆按，更可知宣傳者之任公對此書，當不下路德的新聖經。

(二) 黎洲此書在清初爲一近代意義的偉著，梁任公先生云「凡啓蒙時代之大學者，其造詣不必極精深，但常規定研究之範圍，創革研究之方法，而以新銳之精神貫注之」，待訪錄之合於「近代的思維方法」者，猶須具體論之，這裏有一問題，卽此書之方法與其序文似是而非的矛盾。序言有「吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉，豈因夷之初且，明而未融，遂祕其言也」云云。這話遂成爲後人的爭論，章太炎譏此書爲向滿洲上條陳，梁任公則辨爲光復有日，黎洲正欲爲代清者說法，以弟子萬季野北上，戒其勿上河汾太平之策，誇黎洲絕無向清廷討生活之理。按章氏之論苟不當體，梁氏辨之確具道理，黎洲晚節清白，他拒清詔更有「身遭國變期於速朽」之語，而辭博學鴻儒。譏諷「引里母田婦而坐之于王孫之列」謂應詔則「斷送老頭皮」(與陳介眉書)，未能因「箕子」之比一句，斷章而離事實，以取義其行爲。錢穆先生辨云「亡國遺臣之不能無所待者，正見其處心之愈苦」，與梁氏之辨皆在消極方面着想。原黎洲的理想不但滿清政府非其對象，卽三代以下二千載皆非其對象，他在種族戰爭中已經表現過他的種族平等的鬥爭，故他的平等理論實沒有向異族統治者的不平的壓迫去做尺度衡量，而且他更超過了王朝更替的中古君臣之義，去尋求新的制度，如威爾斯所言「十六世紀以後的近世歐洲，王朝底更替並不重要，歷史的興趣全集中在政治組織和社會組織之試行上面。」(文化史)這在待訪錄序中，開宗明義卽把中古分爲一亂，而客觀的歷史使他憧憬近代式的一治，善讀古人書者當得其旨，他說：

「余嘗疑孟子一治一亂之言，何三代而下之有亂無治也？乃觀胡翰所謂十二運者，起周敬王甲子以至於今，皆在一亂之運，向後二十年交入大壯，始得一治。」（待訪錄首句）

這樣看來，他是不以朝代更替爲時代，而是以中古一亂爲時代，在他所經歷的歷史前途，是有將來的信仰，所謂「一治」，頗夢想着遠處光明，所謂「夷之初且明而未融」；然而清人異族統治了中國，顯把一綫光明斬絕，故他說：「然亂運未終，亦何能爲大壯之交」，下便言箕子見訪云云。因此，他以箕子自居者，固不是朝代的箕子，而是歷史制度的箕子。原君、原臣、原法、學校諸篇的內容正說明他的新制度的夢想。這是積極的理由。「黎洲老人」（序言自署）不祕其言，在二百餘年後宣傳此書的青年學生如梁任公諸人身上給了「興舊劑」，見訪者可見是歷史的了（即不是人君，而是人民）。

（三）明夷待訪錄一書是東林、復社的自我批判。因爲東林以來的黨爭標榜，祇限局於君子與小人的分類，黨爭方法則爲所謂清議。前者，黎洲亦謂「即有知之者，亦言東林非不爲君子。」後者黎洲云「東林爲清議所宗，禍之招也，……清議者天下之坊也。」（皆見明儒學案、東林學案）「累江謂先生曰，近有怪事，知之乎？先生曰，何也？曰內閣所是，外論必以爲非，內閣所非，外論必以爲是。先生曰，外間亦有怪事，累江曰何也？曰外論所是，內閣必以爲非，外論所非，內閣必以爲是。」（同上，禮憲成學案）「其最後武器，則爲氣節，高攀龍所謂「若學問不氣節，這一種人爲世教之害不淺」，他死節猶疏云：「大臣受辱，則辱國，故北向叩頭，從屈平之遺則，君恩未報，結願來生。」（同上高攀龍學案）此項氣節表現於後來反清運動者，洵東林的優良風格，顧亭林謂「黨錮之流，獨行之輩，依仁踏義，舍命不渝，」明末黨人可當顧氏「仁人君子心力之爲。」（日知錄一三卷）黎洲則謂「數十年來，勇者燔妻子，弱者埋

士室。忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。」（東林學案）

然而這種單恃主觀的「心力之爲」，實在是東林的舊傳統，黎洲在明夷待訪錄中所論之經國大計，正是東林以來的自覺。他批評這一趨勢說：「昔之學者學道者也，今之學者學罵者也。矜氣節者則罵爲標榜，志經世者則罵爲功利，讀書作文者則罵爲玩物喪志，留心政事者則罵爲俗吏。」（文案卷十、七怪）又說：「儒者之學經緯天地，而後世乃以語錄爲究竟。……治財賦者則目爲聚斂，開闢扞邊者則目爲粗材，……留心政治者則目爲俗吏，徒以生民立命，天地立心，萬世開太平之闊論，鈴束天下，一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口，如坐雲霧！世道以是潦倒腐泥，遂使尙論者以爲立功建業，別是法門，而非儒者之所與也。」（南雷文定後集卷三）甚至說，「有明文章事功皆不如前代」，待訪錄原君、原臣，則明斥「小儒規規焉，以君臣之義，無逃于天地之間，」而以君之一身一姓聽從死節，謂之「宮妾私暱者之事。」他對於復社，則評「本領脆薄，學術龐雜，終不能有所成就。」（南雷文定後集卷三）因此，待訪錄的理想，自命「治大法，實在是明代思想的批判發展，他所「創革之方法」所以成爲「近代的」者，就因爲超過了過去「仁人君子心力之爲」，而以勇敢的「怪說」（異端），「無所顧慮的態度」，設計將來的新世界。

明白了以上三點，我們才可以研究他的平等思想之具體東西，在這裏也不是「含有民主主義精神」（梁任公語），「發明民主精義，已爲近人所傳誦」（錢穆語），一句話所盡研究之能事。要在析辨其所當於近代複雜錯綜的歷史者爲何種程度的啓蒙路徑。

如果說十六世紀的宗教戰爭理想，是建設上帝的王國，即建設預言的千載太平的天國於地球之上，則

十七世紀中國的啓蒙理想，是建設「三代」的王國，即建設夢想的聖世王國於地球之上，原則上都是屬於平民的要求，黎洲在人民生活的權利上主張着齊之均之的制度（見上），在人民權利關係上亦主張着「天下大公」制度。這裏，黎洲的文字有一個特別的格調，即理想與現狀對比，換言之古者如此，今也爲彼，我們試讀待訪錄，幾沒有一篇不是這樣，他言不滿意的現狀，語盡批判，他言披着三代外衣的理想，語極篤信，試舉一例如下：「古者以天下爲主，君爲客，凡君之畢世所經營者，爲天下也；今也，以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安甯者，爲君也。」（同上原君）我們研究的途徑，先應舉出他的批判，然後說明他的理想。他對於君、臣制度等等，頗示攻擊封建的意向：

「後之爲人君者，以爲天下利害之權皆出于我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸于人，亦無不可，使天之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之公。……凡天下之無地而得安甯者爲君也，是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然曰，我固爲子孫創業也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然曰，此我產業之花息也。然則爲天下之大害者『君』而已矣！向使無君，人各得自利也。……而小儒規規焉，以君臣之義無逃于天地之間，……乃兆人萬姓崩潰之血肉曾不異夫腐鼠，豈天地之大，于兆人萬姓之中，獨私一人一姓乎？」（原君）

黎洲此段文章頗當「人權宣言」，（一）他敢於宣布君主爲「敲剝」者，「天下之大害者」，更有一個否定的假言，在封建時代是說不出來的，即「向使無君」。墨子亦有政長與人民福利相符的理論，然孟子以「墨子兼愛是無名也」，斥爲異端，黎洲明言「無君」，其爲異端至明。（二）他同情人民（兆人萬

姓)的自利自私，謂人人能遂其自利自私，即天下之大公，而君主則不讓人民自利自私，他獨大私天下之產業。這頗有人權平等，「自由放任」的道理，甚合近代社會初期的思維方法。他批評封建的臣道說：

「世之爲臣者昧于此義(見下)，以臣爲君而設也，君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後牧之，視天下人民爲人君壘中之私物，今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講牧之之術，苟無係于社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以爲織芥之疾也。……後世驕君自姿，不以天下萬民爲事，主所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人，乃使草野之應於上者亦不出夫奔走服役，……躋之僕妾之間以爲當然。」(原臣)

這已直破封建臣僕是參加「敵納」的奔走服役者了。他批評封建無公法，「所謂法者一家之法，而非天下之法也」，他論封建公私不分，權利義務之不平，說：

「後世之法，藏天下於筐筭者也，利不歸其遺於下，福必欲其斂於上，用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私，行一事焉則慮其可欺，而又設一官以防其欺，天下之人共知其筐筭之所在，吾亦總總然日唯筐筭之是虞，故其法不得不密，法愈密而天下愈亂！論者謂一代之法，子孫以法祖爲孝，夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之，壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下者也，乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博憲章之餘名，此俗儒之勸說也。」(原法)

非法之法，即權利義務無界的專制手段，內容上無好壞，無優劣，都是一斂於上的一的口實罷了。黎澍批判可謂中肯，他的理想則是由公、平的近代觀念出發。他的國家起源論，並無神權的祕密，君者頗類似墨子「尚同一篇」所謂「興天下之大利，除天下之大害」底賢能政者，是人類的謀幸福者，「尚賢」篇所謂

人民自由契約的「兼君」。他的觀念之稚氣是另一問題，而從歷史的地說明人君由來，已經打破人君天地之義（先天的），所謂「君臣之名從天下而有之者也，吾無天下之責，則吾在君爲路人」。（原臣）他說：

「有生之初，人各自私自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之，有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利，不以一己之害爲害，而使天下釋其害。此其人之勤勞，必千萬于天下之人。」（原君）

因此，他把君主當做公僕看待，「天下爲主，君爲客」，他雖然沒有說到選舉，但亦說「明乎爲君之職分，則唐虞之世，（其想云爾）人人能讓，許由務光非絕廢也」。至於臣的職分，他說：「臣之與君名異實同」，「以天下爲事，則君之師友」，「官者分身之君」，「因爲他把君臣人物還原爲一種機關，「作君之意所以治天下也」，「治天下猶曳木本然，前者唱邪，後者和許，君與臣共曳木之人也」。他把政治還原爲一公務，「天下之大，非一人之所能治，而分治之以羣工，故我之出而仕也，爲天下非爲君也，爲萬民非爲一姓也」。所以，他對於王朝之興亡不在邏輯中的前題，而是以「萬民之憂樂」，生活之平等，爲基本出發點，他說：

「天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂，……爲臣者輕視斯民之水火，卽能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也」。（原臣）

「三代（理想云爾）之法藏天下於天下者也，由澤之利不必其盡取，刑賞之權不疑其旁落，貴不在朝廷也，賤不在草莽也。」（原法）

由此導出了他的法治思想，他否定「一家之法」，而主張「天下之法」，由人權的平等推論於法律的平等（這裏法律平等的形式性暫置不論），他說：

「吾以爲有治法而後有治人。自非法之法（一家之法）桎梏天下人之手足，卽有能治之人，終不勝其牽強嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，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間，其人是也則可以無不行之意，其人非也亦不至深刻羅網以害天下。」（原法）

他的近代意識中猶有責任內閣的要素，他所指宰相者，第一爲賢者，第二爲有權者，基此，人君之職位不過一虛名罷了。他仍然是在三代大夫之下傳導今義，他說：

「昔者伊尹周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位始不列於卿大夫士之間。……昔者不傳子而傳賢，其視天下之位，去留猶夫宰相，其後天子傳子，天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢足相補救，則天子亦不失傳賢之意，宰相既罷，天子之子一不賢，更無與爲賢者矣！」（置相）

這是說宰相以賢者爲條件，如果天子不賢，則不妨當做偶象，但，宰相須有權，不至「使大權自宮奴出」，他又說：

「或謂後之入閣辦事，無宰相之名，有宰相之實也，曰不然！入閣辦事者，職在批答，猶開府之書記也，其事既輕，而批答之意又必自內授之，而後擬之，可謂有其實乎？吾以謂有宰相之實也，今之宮奴也，蓋大權不能無所寄，彼宮奴者見宰相之政事墜地不收，從而設爲科條，增其職掌，生殺予奪，出自宰相

輸賦，更爲貨幣集中的不平，「正統時以銀一兩當米四石，成化時一兩只當一石，行法未幾，而民之苦樂前後又復頓殊。」（續文獻通考卷二）因此，他說：「聖王者而有天下，其必任土所宜，出百穀者賦百穀，出桑麻者賦布帛，以至雜物皆賦其所出，斯民庶不至困瘁爾。」（財計三）按他錢幣的信用貨幣論（鈔），穀帛與鈔流通，鈔可隨地變易，官民使用一致，則亦非僅重視實物，故云「其有納錢者，後世隨民所便。」所以他的方案，乃針對折銀上供之不平而發，在本質上爲進步的。

（三）釐定土地的級差，分爲五等，劣等者「休一歲二歲，未始非沃土，」以輪換耕植，適其地力之再生。他說：「今丈量天下田土，其上者依方田之法，二百四十步爲一畝，中者以四百八十步爲一畝，下者以七百二十步爲一畝，再酌之於三百六十步，六百步，爲畝分之五等，魚鱗冊字號一號以一畝準之，不得贅以奇零，如數畝而同一區者不妨數號，一畝而分數區者不妨一號，使田土之等第不在稅額之重輕，而在丈量之廣狹，則不齊者從而齊矣。是故田之中下者，得更番而作，以收土田之利。……」（同上）「不齊從而齊」一語，是黎洲思想的出發點。

黎洲土地改革的主張爲復古井田制，雖有土地國有的表面形式，而他所重者則在「田土均之」。土地國有的意義是所謂近代美國的路綫，因絕對地租之不存在，澈底取消了封建剝削。而土地平均使用，亦在近代東歐各國試行者，原亦爲進步的民主思想，黎洲主張近於後者。他說：

「古之聖君方授田以養民，今民所自有之田，乃復以法奪之，授田之政未成，而奪田之事先見，所謂行一不義而不可爲也。」（田賦二）

「先王之制井田，所以遂民之生使其繁庶也。」（同上）

這是他的理想。養民遂民繁民在於平均授田，他以衛所屯田之法，而企劃出「井田」圖案，足稱經世之學，他說：

「每軍撥田五十畝，古之百畝也，非卽周時一夫授田百畝乎？五十畝科正糧十二石聽本軍支用，餘糧十二石給本衛官軍俸糧，是實徵十二石也，每畝二斗四升，亦卽周之鄉遂用貢法乎。天下屯田，見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬歷六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，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，似亦未爲難行，况田有官民，官田者非民所得而自有者也，州縣之內官田又居其十分之三，以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尙餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所占，則天下之田，自無不足，又何必限田均田紛紛，而徒爲困苦富民之事乎？故吾於屯田之行，而知井田之必可復也。」（田制二）

黎洲「齊之」而「均之」的改革論，是土地制度上表現的民主主義，雖然他注意了所謂「富民」。

第二節 黎洲底近代民主思想

上節所言黎洲底近代觀念，皆引自其代表作「明夷待訪錄」，此書前盧梭民約論三四十年，原本據全謝山言「多忌諱不盡出」，今本尚非足本，清乾隆間列為禁書。今應首先對於此書研究三點如下：

（一）此書類似「人權宣言」，尤以原君、原臣、原法諸篇顯著說出民主主義，當時顧亭林見之，謂「知百王之敝可以復振」，崇拜自不偶然，無疑為一代表時代精神的作品。清末維新運動，此書所以成爲當時青年的寶筏者，實因他所講平等之旨價值甚高，首倡者其情至切，其信至篤。這由梁任公先生的話可以看出來的。

「我們在學生時代，（待訪錄）實爲刺激青年最有力之興奮劑，我自己的政治活動，可以說是受這部書的影響最早而最深！」（中國近代三百年學術史，四七頁）

這話自是實在，任公更替此書宣傳，頗類「人權宣言」之力量，他說：

「此書（待訪錄）……光緒間我們一班朋友曾私印許多送人，作爲宣傳民主主義的工具。」（同上，註）

「梁啟超譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書（待訪錄）節鈔，印數萬本，祕密散布，於晚清思想之驟變，極有力焉。」（清代學術概論三十二頁）

「竊印明夷待訪錄……等書，加以案語，祕密分佈，傳播革命思想，信奉者日衆，於是湖南新舊派大

「夫人……墮地以來，目遠目疎，貨財婚宦，經營異意，名爲父祖，實則路人，勉強名義，便是階廷玉樹，彼生前之氣已不相同，而能同之於死後乎？子孫猶屬二身，人之爪髮，托處一身，隨氣生長，剪爪斷髮，痛痒不及，則是氣離血肉，不能周流，至于手足指鼻，血肉所成，而折臂則足，蒿指則鼻，一謝當身，即同木石，枯骸活骨，不相干涉，死者之形骸即是折臂則足蒿指則鼻也，在生前其氣不能通一身，在死後其氣能通之子孫乎？昔范縝作神滅論，謂神卽形也，形卽神也，形存則神存，形謝則神滅。」

二，他在上面接受了中國的一位無神思想家范縝的思想，頗有師承。其次，鬼陰之說言葬地之吉凶可以降福禍，他根據人類情感求安的道理，證明此說爲富貴利達之私所使然：

「鬼陰之說，……言死者之骨骼能禍福窮通，乃是形不滅也，其可通乎？……古者……懸棺迎廟，……以墓中枯骸無所憑依也。……今富貴利達之私心，充滿方寸，叩無知之骸骨，欲其流通潤澤，是神不如形，孝子不如俗子也。……程子所謂彼安則此安心者，據子孫之心而爲言也，豈在禍福乎？……鬼陰之說不破，則算計上度之心起。受陰之遲速，房分之偏枯，富貴貧賤，各有附會，形氣之下，勢不得不雜以五行衰旺生剋，心愈真而愈昏，說愈多而愈亂，於是可葬之地少矣！誠知鬼陰之謬，則大山長谷，迴溪伏嶺之中，其高平深厚之地，何在無之，便是第一等吉壤，精微之論不能出此。……無俟乎深求遠索，無可奈何，而歸之天命也！」

三，鬼陰之說，皆以習俗固然，若無鬼陰，何以人們若干年皆信，他根據歷史習慣之不同（如火葬水葬），證明此說正是固於習慣：

「不觀宋景濂之誌傳守剛乎，焚屍沉骨之俗成，纓弁之家亦靡然從之，不然，則以爲辱親也，彼之惡

擇地，猶此之惡焚屍也，習俗亦何嘗之有？一

四，鬼陰之說，以古筮擇時日而葬之理以飾詞，他則說明擇時擇日，古今不同：

「古……葬以日中。……下壙而以宵中，今日擇時之害也。風和日出，便於將事，謂之吉日，風雨卽是凶日，筮者筮此也。今之葬者不以雨止，擇日之害也。」（以上皆見南雷續文案）

他認爲葬地之說是七怪之一，故又云：

「方法，一定不易者也，三元白法，隨時改換者也。……年白改換，吉凶亦改換，充彼之說，以求吉地，必一年一改葬而後可。是故方位者，地理中之邪說也，三元白法者，又邪說中之邪說矣！」（文案卷十）

黎洲更反對中古的虛僞教育，與迷信相並而列，目之爲七怪之一，這種把人類當做胡孫的機械反射，確指中古封建的精神，他說：

「有所謂神童者，寫字作詩，周旋應對於達官之前。……原其教法，唯令學書大字，詩以通套零句排韻而授之，東移西換，不出此數十句而已。問以四書則茫然不識爲何物也。……今以教胡孫禽虫之法，教其童子，使之作爲，將奚事而不僞？」（同上）

他反對智識之愚昧保守，以醫學之例而言，亦七怪之一，他說：

「醫之難者，以其辨經絡也，故傷寒之書疏十二經絡，以脈辨之，又以見症辨之，而後投藥，不敢不慎也。鄧人趙養葵著醫貫，謂江南傷寒之直中三陰者，間或有之，間如五百年，其間之間，言絕無也，其說已謬甚。……今之學醫者，喜其說之可以便已，更從而附會之，以爲天下之病止有陽明一經而已，公然

號於人人，以掩其不辨經絡之愚。夫不言己之不識十二經絡，而言十二經之無病，猶之天下九州，不言己之足跡未曾歷九州，而言天下無九州也。」（同上）

總之，梁湖的科學傾向至爲明著，這種理性是崇的精神正爲中古的反對物，因此他把那些愚昧、迷信、虛偽、妄說、神妙、鬼怪等等中古腐朽的東西，謂之「青天白日，怪物公行。」他在「七怪」一文開首云：

「王孫滿之魑魅罔兩，莫能逢之，言川澤山林也。稽叔夜羞與魑魅爭光，言昏夜也；今通都大邑，青天白日，怪物公行，而人不以爲怪，是爲大怪。余欲數之而不勝其多，漫條七端。」（同上）

這說明他對於中古的舊現實，是何等深惡痛絕，而謀以新時代的理性去洗刷它們呢！

第二節 黎洲底哲學思想與近代的思維方法

黎洲自五十八歲創設人學院，晚年論學重在理學、經學、史學，以及天文數學，比明夷待訪錄的現實批判已經因避開露骨鋒芒，而還原於一般的思維法則。

清自多爾袞專政至康熙，外族入主中國的政權已經鞏固，施行兩種文化政策，一主禁誅，一主攏絡，雙管齊下，掃滅當時的思想。關於前者，首有莊廷鑑刊印李國楨「明書」之獄（順治十八年），株連者二百餘人，驚醒時社諸子亦在其內。順治九年禁止士人結社同盟，康熙二十五年查革社學，康熙的十六條學宮聖諭，內有「黜異端以崇正學，講法律以警愚頑」二條。關於後者，以康熙手段為高明，編印各書，除六經傳疏外，有性理大全，朱子全書。他自己以身作則，研究宋學，謂「朕在宮中，博觀典籍，見宋儒周敦頤太極圖，義理精奧，實前賢所未發。」（東華錄，康熙十二年）十六年親製四書集義，五十一年諭大學士云「惟宋儒朱子註釋羣經，闡發道理，凡所著作及編纂之書，皆明白精確。……朕以為孔孟之後，有俾斯文者，朱子之功最為宏鉅，應作崇禮表彰。」（同上）奏准朱子配享孔廟，升大成殿十哲之次。嘯亭雜錄亦說「仁皇夙好聖學，深談性理，所著幾暇餘篇，其窮理盡性處，雖夙儒耆學莫能窺測。」

中山先生說：

「在康熙雍正時候，明朝遺民排滿之風還是很盛。所以，康熙雍正便出了多少書，如『大義覺迷錄』」

等，說漢人不應該反對滿人來做皇帝。……到了乾隆時代，連滿漢兩個字都不准人提起來，把史書都要改過，凡是當中國於宋元歷史的關係和明清的關係，都通通刪去，所有關於記載滿洲匈奴韃靼的書，一概定爲禁書，通通把他銷滅，不准人藏，不准人看。因爲當時違禁的書，與過了好幾回文字獄之後，中國的民族思想，保存在文字裏頭的，便完全消滅了。」（民族主義第三講）

黎洲明夷待詒錄成於康熙癸卯，是年卽因莊獄株連而將吳炎磔於杭州，同死者七十餘人。黎洲既不受康熙開明史館之徵詔，則他在這種空氣之中便不得不尋求普遍的道理了。這裏自然有他的特色，卽正在朱子列入文廟十賢之時樹起反宋學的旗幟，其思想備見於明儒學案。更有進者，他雖然習於傳統門戶之見，「以正誼明道之餘枝，猶留連於枝葉」（全謝山評語），爭求王學正統，實則他已經揚棄了王陽明的玄學，而走入客觀的唯心論，在許多方面他已經是一位反宋明理學的導源人了。錢穆先生在這點論斷甚近：

「黎洲講學，初不脫理學家傳統之見，……然此特就其爭門面爭字句處看則然耳；其實黎洲平日講學精神，早已創闢新局面，非復明人誦心性理氣、講誠意慎獨之舊規，苟略其場而，求其底裏，則黎洲固不失爲新時代學風一先趨也。」（中國近三百年學術史，二八頁）

黎洲在明儒學案凡例中說：「嘗謂有明文章事功皆不及前代，獨於理學，前代所不及也。牛毛繭絲，無不辨晰，真能發先儒之所未發，程朱之闕釋氏，其說雖繁，總是在迹上，其彌近理而亂真者，真是指他不出，明儒於毫釐之際，使無遊影。」

這似乎是崇明而抑宋，但所謂「牛毛繭絲無不辨晰」之類瑣哲學，對於人類個人意志的發展，則沒有

明斷，他在留別海昌同學序裏，把這一「辨晰」哲學，肯定爲脫離人生，他說：

「嘗謂學問之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。……宋史立道學一門以別之，……未幾而道學又有異同，鄧潛谷又分理學心學爲二。夫一儒也，裂之爲文苑，爲儒林，爲理學，爲心學，豈非析之欲其精乎？奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理，言理學者，其所讀之書不過經生之章句，其所窮之理不過字義之從違，薄文苑爲詞章，惜儒林於皓首，封已守殘，摘索不出一卷之內，其規爲措注，與織兒細士，不見長短，天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之愈巧乎？」（南雷文案卷二，留別海昌同學序。）

這段話指透了道學家的底裏，從道學本身而爲覺醒。在明末東林以來雖有端倪，而探源竟流公開批評者，實清初大師。黎洲甚至說理學家「僅附問答一二條於伊洛門下，便側身儒者之列，假其名以欺世」，把人生的個人內容棄置，「尙論者以爲立巧建業，別是法門。」（見前引）抽象的天地在概念世界不妨晰辨愈精，成爲「概念遊戲」（字義之從違），而現實的天地，在生活內容中則雖矛盾崩解，亦「無干吾事」，於是乎逃出實在生活，巧避於空靜禪門，或放任於虛靈自在，所以黎洲對此巧避與放任二派，多加以責難，如評陳白沙王龍溪、泰州學派云：

「至問所謂得，則曰靜中養出端倪，向求之典冊，累年無所得，而一朝以靜坐待之。似與古人之言自得異，孟子曰君子深造之以道，欲其自得之也，不聞其以自然得也，靜坐一機，無乃淺嘗撻取之中！……今效先生（白沙）證學諸語，大都從一段自然工夫，高妙處不容湊泊，終是精魂作弄處。」（明儒學案、師說）

「任一點虛靈知覺之氣，縱皆自在，顛頭明顯，不離著於一處，幾何而不踏佛氏之坎塹也哉？……王龍溪，直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景。」（同上）

「渠（鄧豁渠）之學日漸幽深玄遠，如今也沒有我，也沒有道，泛泛然如虛舟飄瓦而無着落，……渠學之誤，只主見性，不拘戒律，先天是先天，後天是後天，第一義是第一義，第二義是第二義，身之與性截然分爲二事，言在世界之外，行在世界之內，人但議其縱情，不知其所謂先天第一義者，亦只得一個無字而已！嗟夫，是豈渠一人之誤哉？」（泰州學案）

在十六世紀宗教改革時代，進步的思想家皆在發現上帝的人類人格化，如孟彰爾云，「聖經上所說的聖靈不是我們身外之物，聖靈卽是我們的理性（Reason），信仰不過是理性在人身中的活躍。透過活躍的理性，人就上帝化了。天國是在生命之中尋求的，不是超越生命之外的。因爲生命之外無天國，所以生命之外無地獄，而且除了人類的私慾和貪求外也無魔鬼。基督也像我們一樣的人。」

人類自己的世界尋求，在十七世紀中國哲學中也呈現着特徵。因爲宋儒把「理」作爲形上者看，「形而上者，無形無影是此理，形而下者，有情有狀是此器。」（朱子語錄卷九十五）理是超存在的，「未有這事，先有這理。」（同上）「雖未有物，而已有物之理。」（朱子文集卷四十六）這超存在的普遍理謂之太極，「總天地萬物之理，使是太極，太極本無此名，只是個表德」。（語錄，卷九四）這一個抽象（表德）是和人欲對立，故宋儒主張「存天理，滅人欲。」（同上卷十二）天理的天國是在活潑的人生大欲之外，和中古的上帝聖靈（Höheres Sein）初無二致。明儒如王陽明，爲梁洲之學所宗者，但亦云「心一也，未雜於人謂之道心。雜以人僞，謂之人心，人心之得其正者卽道心，道心之失其正者卽人心，初非有二

心也，程子謂人心卽人欲，道心卽天理，語若分析，而意實得之。……天理人欲不並立，安有天理爲主人欲從而聽命者？」（陽明傳習錄）黎洲於此則曰：「所紀……具言去人欲存天理，不一而足，則先生心宗教法，居然只是宋儒矩矱，但先生提得頭腦清楚耳。」更謂「先生每譏宋儒支離而躬蹈之」。

這裏沒有反省與自我的入本主義，是與東方不變性的封建傳統相爲適應，故黑格爾說：

「主觀性的成分或意志的自己反省，……在這裏實不存在。……在中國，那個普遍的意志直接命令個人，做些什麼，個人則敬謹服從，因而失掉反省與自我。假如他不服從，而與實際生活發生差池，他亦不加若何的內省；即使刑罰，亦不足以影響其內在生活。……所以全部政治實缺少了主觀的成分，因之不是以道德心理爲基礎的。」（歷史哲學，七、一三至七一四頁）

黎洲雖然在思想的體系上猶保留了「明道的餘技」而留連於理學「枝葉」，但在基本上則自覺於人類現實的社會，反省於社會活生的人類，他在姚江學案中有一段保留「枝葉」而披尋根柢的話，頗爲重要：

「從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，惟見至隱，所謂此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。……自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而自得，便人人有固作聖之路。……然致良知一語，發自晚年，未及與學者深究其旨。後來門下各以意已揭出，說玄說妙，幾同覆射，非復立言之本意矣。先生之格物，謂致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理，以聖人教人，只是一個行，如博學、審問、慎思、明辨皆是行也，篤行之者，行此數者不已是也，先生致之於事物，致字卽是行字，以教空空窮理，只在知上討個分曉之非，乃後之學者，海虞爲際，未見本體，只在知識上立家信以爲良知，則陽明何不仍窮理格物之訓

，先知後行，而必自爲一說耶？——（明儒學案，卷十）

這段話是黎洲的自己哲學，並非陽明的哲學，故他末云「得義說而存之，而後知先生之無弊也」，在後面又云陽明「先生之見，已到八九分，但云性即是氣，氣即是性，則合更有商量」，並言「質之無從」。古今一派學說之衝進，皆是得新說以存舊說，而新說則並非舊說，任公先生以文中拿行字解釋致字，謂「有近世實驗哲學的學風」，頗爲失旨。實驗哲學的內容與歷史，未可與黎洲比擬，如必欲擬於現代思想，其云「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理」，顯然爲兩截思想，頗類似客觀唯心論的認識論，他晚年最後一文爲學案序文，亦說「盈天地，皆心也；變化不測，不能不萬殊，心無本體，工夫所至即其本體，故窮理者窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。是以古之君子，甯鑿五丁之間道，不做邯鄲之野馬，故其途不得不殊，奈何今之君子必欲出於一途，使美厥靈根者，化爲焦芽絕港！」一方面說盈天地皆心，或致吾心良知之天理於事事物物，保持理學傳統，他方面說心無本體，工夫所至即其本體，批責求見本體者謂之測度想像，把活生的事物內容化爲空虛的表德抽象，所謂「美厥靈根，化爲焦芽絕港」，前者即全謝山評價的理學「餘技」與「枝葉」，後者即十七世紀思想的根抵，黎洲晚年和陳乾初、潘用微不同者即是否「留連此枝葉」一問題（詳見後節），故全謝山總論黎洲之學，便非客觀主義（不是說非客觀），多斬除「枝葉」而述道全謝山心目中的黎洲根抵，經此一削，便成了經驗論了，如：

「公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經爲根柢，束書而從事遊談」。

「自明中葉以後，講學之風，已爲極敝，束書不觀，其稍平者則爲學究，皆無根之徒耳！先生始謂必源本於經術，而後不爲蹈虛，必證明於史籍，而後足以應務，元元本本，可據可依，前此講堂鋼疾，爲

之一變

梁淵白云：「理學不本之經術，非矜集註爲祕錄，則援作用於軻傳。」（文案外卷）

他甚至於明白暢論窮經之必要，與窮經之方法，要旨歸於自我的理性判斷，云：

「五經之學，以余所見，傳註詩書春秋皆數十家，三禮頗少，儀禮周禮十餘家，禮記自衛湜以外六十餘家，周易百餘家，可謂多矣，其聞而未見者尚千家有餘，如是則後儒于經學可無容復議矣，然詩之小序，書之今古文，三傳之義例，至少尚無定說，易以象數讖緯晦之，……又以老氏之浮誕、魏伯陽陳搏之卦氣晦之，……又復以康節之圖書先後天晦之，禮經之大者爲郊社禘祫喪服宗法官制，言人人殊，莫知適從。士生千載之下，不能會衆以合一，由谷而之川，川以達海，猶可謂之窮經乎？自科舉之學興，以一先生之言爲標準，毫鈔摘抉，於其所不疑者而疑之，而大經大法反置之而不遵。……充宗生逢喪亂，不爲科舉之學，湛思諸經，以爲非通諸經不能通一經，非悟傳註之失則不能通經，非以經釋經則亦無由悟傳註之失，何謂通諸經以通一經？經文錯互，……因詳以求其略，因異以求其同，學者所當致思者也。何謂悟傳註之失？學者入傳註之重圍，其于經也無庸致思，經既不思，則傳註無失矣，若之而悟之？何謂以經解經？世之信傳註者過于信經，……八卦方位載於經矣，以康節離南坎北之臆說，反有致疑于經者，……非附會乎！」（南雷續文案、萬充宗墓誌銘）

我們認爲全謝山筆削枝葉，不失學者態度，明人好爲「晚年定論」之說，在晚年定論一命題之下便滲入了後學的新觀念，於根柢上發展了前儒，全謝山亦然，不明這一點，無以言「史」的思想過程。梁任公先生雖有誇大清學之病，而把柢柢放大，猶可見其一面，而馮友蘭先生抹殺根柢，重視清儒之「留連」者

別生實遠甚。

更進一步言之，若論其講論「心學」而外，黎澍反對空虛焦絕的「本體」，「在萬殊中證得一點一滴的「物自身」，而一點一滴實踐（行）證得的工夫，即物自身本身，可謂論斷卓越！這裏，他把人類的魂靈，從「天理」的天堂，召喚於事事物物的人間，「反身理會」，「反觀自得」，使聖人與常人的鴻溝泯滅，云「人人有個作聖之路」。他說，「後之學者，窮理之學。必從公共處窮之，而我之所有者唯知覺耳。」（見叢山學案按語）所謂「公共處」即普遍的「表德」，黑格爾所謂這裏失掉反省與自我，黎澍反身反觀，亦生活內容中強調「致即行」之義，如「行」與他所謂經世之學相通，則和近代「生命之外無天國」命題適合，使逃避於現實之外的雲霧揭開，迎接歷史的「天崩地解」，為啓蒙思想家之特色。

全謝山評 澗留連於理學的「餘技」與「枝葉」，明儒學案充分呈現，這是近代初期社會未成熟的應有矛盾，思想的覺悟是願意的部分與不願意的部分同時存在，當肯說不願意的部分不得不自向距離不願意者日遠而距離願意者日近。「死的拖住活的」之道理，正是如此。初期啓蒙思想家的這種矛盾，與其說是不自然的，毋寧說是現實悲劇歷史底實在思維， 澗的思維過程，錢穆先生就黎澗和陳乾初論辨的關係上，考證黎澗思想轉變最後亦放棄其理學枝葉，（請參看錢著近三百年學術史三六至五一頁）結論亦近似歷史。說：

「此番議論（指黎澗對陳乾初否定大學的讓步），乃與學案序文開首數語（見前引）全相一致。可知黎澗晚年，於其往昔牢執堅守之見解，為理學傳統所必爭者，已漸放棄。其於乾初論學宗旨，傾倒之情，亦與年俱進也。然大學乃宋明六百年理學家發論依據之中心，黎澗以王學傳統自負，至此乃不免謂更改與

廢置（指大學）相去亦不甚遠，此見學術思想走到盡頭處不得不變，儘有豪傑大力亦無如何。乾初說經卓越，固爲開風氣之先，而梨洲之虛心善變，其思想上之逐層轉換，逐層遷移，正足以說明理學將墜未墜時對於學者心理上所生一種最深刻精微之變化，誠爲攷究當時學術史者一番極有意思之資料也。」（見錢著上揭書，五一頁）

「最深刻精微」之語頗難捉摸，著者認爲這是悲劇歷史的思維矛盾。梨洲因陽明有朱子晚年定論之說，亦云陽明「將向上一幾，輕於指點，啓後學躐等之弊有之，天假之年，盡融其高明踔絕之見，而底於實地，安知不更有晚年定論出於其間？」（學案、師說）據此，如果文獻更有證明，梨洲放棄「向上一幾」，而完全「底於實地」，亦應有晚年定論。然而在梨洲的文獻中，「向上一幾」雖不輕於指點，但仍「留連」，所謂「底於實地」者並不因其所留連，而妨礙其說烈光萬丈，試看下面他解釋陽明的話：

「致良知一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下，各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意矣。先生之格物，謂致良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。……先生致之於事物，致字卽行字，以救空空窮理，只在知上討個分曉之非。乃後之學者，測度想像，求見本體。……」（姚江學案）

他就陽明「未及深究其旨」的方面，否定本體（師說中亦謂陽明「卽工夫卽本體」，評爲「震霆啓寐，烈耀破迷，自孔孟以來未有若此之深切明著者也」），這自然是「底於實地」的方面，從死理中解脫出活理，亦是中心所在，然他接着便在「向上一機」方面留連起來了，就陽明與天泉問答四句道語所謂「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」，解云：

「其實無善無惡者，無善念惡念耳，非謂無善無惡也，下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳，兩句只定得動靜二字。」（同上）

這不是他所謂「牛毛繭絲、無不辨晰」，「析之愈巧」的遊談麼？師說中亦同此例，上言陽明之「深切明著」者，下便說：「禪則先生因嘗逃之，後乃覺非而去之矣。夫一者誠也，天之道也，誠之者明也，人之道也，致良知是也，因明至誠，以人合天之謂聖。」這不是他所謂「化爲焦芽絕港」的空洞概念麼？全謝山以此謂「正誼明道之餘技」，餘者殘餘，當指舊思想方法的不適應時代者。黎洲之意固在前者，如說「本意」，如說「破迷」，而於後者則嘗致疑辭「不知先生首肯否」，更評陽明與宋儒一轍，不過提得清楚了。我們研究古人要分析他的中心所在，其實他對於四句道語，雖沒有如船山指出其脫胎於禪宗，但他答董吳仲論學書，便非僅疑其不通，而且提出求學重疑問的方法論，他說：

「承示劉子質疑，弟……自疑之不暇，而能解老兄之疑？雖然，昔人云小疑則小悟，大疑則大悟，不疑則不悟。老兄之疑，固將以求其深信也。……若徒執此四句，則先當疑陽明之言自相出入，而後其疑可及於先師也。夫此四句，無論與大學本文不合，而先與致良知宗旨不合。……先爲善去惡，而後知夫善惡，豈可通乎？……四句之弊不言可知。……龍溪亦知此四句，非師門教人定本，故以四無之說救之，陽明不言四無之非，而盛重四句，蓋亦自知于致良知宗旨不能盡合也。……如陽明之四句，定陽明之宗旨，則反失之矣。……從來儒者之得失，此是一大節目，無人說到此處，老兄之疑，真善讀書者也。透此一關，則其餘儒者之言，真假不難立辨耳！」（文案，卷三）

黎洲遠宗陽明，師法 山，他對於陽明之學發展者有根抵與枝葉之區別，已如上言，他對於 山之學

發展者亦同其路徑，他把其師叢山「離氣無理」之說，崇爲「千古不決之疑」一旦拈出，使人冰融霧釋，而同時則保留理學傳統的「慎獨」，他說：

「先生之學，以慎獨爲宗，……盈天地間皆氣也，其在人心一氣之流行，誠通誠復，自然分爲喜怒哀樂，仁義禮智之名，因此而起者也。不待安排品節，自能不過其則，卽中和也，此生而有之，人人如此，所以謂之性善。卽不無過不及之差，而性體原自周流，不害其中和之德。學者但微得性體分明，而以時保之，卽是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣，故愈收斂，是愈推致。」（戢山學案）

梁洲此說，離開宋儒「理爲先天」之玄學，猶說「性體周流」，與泛神論者的神在人間的流行說相當，這是商業資本主義時代的拆散哲學所具的色彩，「主宰」已不在天國，分化而爲流行性體，時在心中。這是一面，下面他便在另一方面闡揚「有宋以來所未有」之實底，說：

「蓋離氣無所爲理，離心無所爲性，……奈何儒者亦曰理生氣，所謂毫釐之辨，竟亦安在，而徒以自私自利，不可以治天下國家。……先生如此指出，界限清楚，有宋以來所未有也！」（全上）

梁洲這種方法，亦在他處見到，如：

「先師之學在慎獨，……意者師以爲心之所存。……意是心之主宰，以其寂然不動之處單單有個不慮而知之靈體，自做主張，自裁生化。……（按以上一面，下則轉向）師以爲指情言性，非因情見性也，卽心言性，非離心言善也。形而上者謂之道，形而下者謂之器，器在斯道在，離器而道不可見。……所謂有物先天地者，不爲二氏之歸乎？又言性學不明，只爲將此理另作一物看。……天盈大地間，止有氣質之性

，更無義理之性，謂有義理之性不落於氣質者，臧三耳之說也。師於千古不決之疑，一旦拈出，使人冰融霧釋。」（文約卷四）

明白了梁淵的近代思維方法底特質，才可以知道他由拆散先儒本體，而至「離器而道不可見」之說，是有平民異端的立論點。他的哲學是反乎「存天理、去人欲」的哲學，即陽明之言天理人欲之對立者，亦為他質疑，因了「高談性命」的反動，他在哲學思想上才主張理氣一元論，因了自我人生的覺醒，他在方法論上才主張史的實證論（讀書不多，無以證斯理之變化；欲免迂儒必先讀史）。今就他論理氣之學，詳述於下：

他在河東學案批評薛敬軒說：

「先生謂理氣無先後，無無氣之理，亦無無理之氣，不可易矣。又言氣有聚散，理無聚散，以日光飛鳥喻之，理如日光，氣如飛鳥，理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛，鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往，而有間斷之處。亦猶氣動而理未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。義竊謂理為氣之理，無氣則無理，若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻，蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡。理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也；以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣為方來之氣，亦不以已往之理為方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。」（河東學案一）

梁淵比敬軒進一步，「無氣則無理」，更確於「理氣無先後」。理氣之別如果從現象與本質二者研究，「理」或本質實在是深刻的現象或「氣」，「氣」或現象實在是豐富的本質或「理」；如果從存在與思維二者研究，「氣」或存在是第一次的，「理」或思維是第二次的，「理」的實在是反映「氣」的運動。

這裏，亞洲新氣揚棄舊氣，新理代替舊理之說，頗接近於存在與思維的關係論，「日新不已」的理與氣皆動交流說，批判敬軒的理氣不適應說（理爲不動，氣爲運動），顯然有餘。

同理，他批判季彭山，說：

「先生以爲理者陽之主宰，乾道也，氣者陰之流行，坤道也，流行則往而不返，非有主於內，則動靜皆失其則矣。……夫大化只此一氣，氣之升爲陽，氣之降爲陰，以至於屈伸往來生死鬼神，皆無二氣，故陰陽皆氣也，其升而必降，降而必升，雖有參差過不及之殊，而終歸於一，是卽理也。」（浙中學案三）

「氣」是變化運動的實在；這些變化概念之貧乏如陰陽，消長，往來升降之類，不是這裏所要研究的，甚至循環變化的死運動概念，亦不是這裏所要研究的，我們應當知道的，梁淵指氣是複雜實在的現實，指理是實在（對象）的條理法則，頗接近於本質與現象的關係問題。他說：

「先生（羅整菴）之理氣，最爲精確，謂通天地，亘古今，無非一氣也。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闢一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠輻，而卒不克亂者，莫知其所以然而然。是卽所謂理也，初非別有一物，依於氣而立（反映），附於氣以行也（具體）。或者因易有太極一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者（朱子言天理卽太極或表德），是不然矣！斯言也，卽朱子所謂理與氣是一物，理弱氣強諸論，可以不辯而自明矣。第先生之論性心，頗與其論理氣自相矛盾，夫在天爲氣者，在人爲心，在天爲理者，在人爲性，理氣如是，則心性亦如是，決無異也。（按理指自然律，性指道德律）人受天地之氣以生，只有一心而已，一動一靜，喜怒哀樂，循環無已；當惻隱處惻隱當羞惡處自羞惡，

當恭敬。……當是非……，千頭萬緒，輾轉紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。初非別有一物立於心之先，附於心之中也。先生以爲天性正於受生之初，明覺發於既生之後，明覺是心而非性。信如斯言，……與理能生氣之說無異，於先生理氣之論，無乃大悖乎？」（諸儒學案中一）

「其（曹月川）辨太極，朱子謂理之虛氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，若然、則人爲死人，而不足以爲萬物之靈，理爲死理，而不足以爲萬物之原。今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之如何爾，活理亦然。先生之辨雖爲明晰，然詳以理馭氣，仍爲二之氣，必待馭於理，則氣爲死物。抑知理氣之名，由人而造，自其浮沈升降者而言則謂之氣，自其浮沈升降不失其則者而言則謂之理，蓋一物而兩名，非兩物而一體也。」（諸儒學案上二）

以上二段論理，頗示梁洲的哲學中心，現象是更豐富的本質，它是活的，本質或條理，法則是在浮沈升降的現象中的抽象，亦是活的，此其一；其二，本質是依附於現象，現象變化，本質亦隨而變化爲「高級的」條理法則；（這裏高級的發展意義，在梁洲現象循環的認識中是沒有說明，惟道理上，既是活的，即爲發展的，故如此規定，非有意爲古人渲染）其三，他既把理氣與性心同一而等觀，則按自然條理法則之「日新不已」而言，道德規範法則亦是活的，變化的，仁義禮智四端亦有它的歷史性，此義梁洲未明言，然邏輯是他的規定，不管「小德用流」而言，畢竟這是「實底」，在川流而上之「大德敦化」，顯然二元，乃是一餘技」。

復次，梁洲底史的實證論，亦甚光輝。他解陽明「致良知」之致字爲行字，已如上言，在明儒學案中處處強調實踐，反對蹈空，和他的理氣一元論是相爲照應，更和他的政治、經濟的經世之學相爲聯結。頗

瓊哲學，他認爲是一纖兒細士不見長短，天地崩解，落然無與吾事」之逃世者所爲。他論思想史重流變明離合，謂「濂洛至今日者，儒百一家，余……皆能知其宗旨離合是非之故。」（文案卷六）「乃入耳過口，輟焉失之，源遠流分，同出一門而不曾楚越之相遶。」（全上）他論史尤注意近代，以求「一治」之法，他這一理論，遂開啓浙東史學的先河。手成明儒學案，卽近代的思想史，凡例云，「此編所列，有一偏之見，有相反之論，學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也，以水濟水，豈是學問」，這已經打破二千年來道統與異端的鴻溝歧視，而反對「今之君子必出於一途」，富有新的治學生命。故他在錢先生墓誌銘中說：「昔明道汎濫諸家，出入老釋，而後返求諸六經，考亭千釋老之學亦必究其歸趣，訂其是非。自來求道之士未有不然者，蓋道非一家之私，聖賢之血路，散殊于百家，求之愈艱，則得之愈真，雖其得之有至有不至，要不可謂無與于道也。」（文案卷八）他所謂工夫所至卽其本體，工夫者當指躬行實踐，踐實的內容是他的活的理氣論之所本，故云「致良知爲行，見行不滯於方隅」，如沒有實踐內容，只在知上討個分曉之非，必局限於生活一面的方隅，所見亦爲「偶像」。他對於薛敬軒之學，至表不合，惟他說：

「愚按前輩，論一代理學之儒，惟先生無間言，非以爲實踐之儒歟？……所謂學貴履踐，意蓋如此。」（師說）

他論呂涇野云：

「當時陽明先生講良知之學，本以重躬行，而學者誤之，反遺行而言知，得先生尙行之旨以救之，可謂千鈞一髮。」（全上）

他所謂實踐，不但說，「學者必先窮經，然拘執經術，不適於用，欲免迂儒，必兼讀史」，而且講到「爲萬民之憂樂」，「爲萬民非爲一姓」，變革現實的實踐，故他崇贊東林的躬行說：

「熹宗之時，龜鼎將移，其以血肉撐拒，沒虞淵而取墜日者，東林也，毅宗之變，攀龍髯而摩螻蟻者，屬之東林乎，屬之非東林乎？」（東林學案）

第四節 黎洲底詩文論

清初大師，惟黎洲有專論文學之言論，散見於南雷文案諸篇，他的論詩論文要旨，可歸本於人文主義的自我解放，和他的政治，哲學諸論脈絡相貫，而爲近代啓蒙的精神遺產。

(一)他論文章，首先反對束縛人性的舉業，因爲舉業的制藝把人類思想枷鎖於「一定之說」，不許學者「取證於心」，而作自我理性的非判斷，所謂「科舉抄撮之學，陷溺人心」。亭林亦比之爲焚書坑儒的歷史反動者。他說：

「舉業盛而聖學亡，舉業之士亦知其非聖學也，第以仕宦之途寄迹焉爾！而世之庸妄者遂執其成說以裁量古今之學術，有一語不與之相合者，愕眙而視曰，此離經也，此背訓也。於是六經之傳註，歷代之治亂，人物之臧否，莫不各有一定之說，此一定之說者皆膚論瞽言，未嘗深求其故，取證於心；其書數卷可盡也，其學終朝可畢也。……仲升之學，務得於已，不求合於人，故其言與先儒或同或異，不以庸妄者之是非爲是非也。」（南雷文案卷一、惲仲升文集序）

他反對盲從與模仿的時文，以爲講門面的擬模，似一種奴性，反之，至文是「胸中流出」的自己要說的話，他說：

「文章之傳世以其信也。弇洲太函，陳言套括，移前掇後，不論何人可以通用，鼓其矯誣之言，蕩我穢疾，是不信也。」（文案卷三，辭祝年書）

「黨末陸而筆薛王，世眼易欺，罵詈相高，有巨子以爲宗主，則巨子爲吾受彈射矣。此如奴僕掛名於高門巨室之尺籍，其錢刀阡陌之數，府藏篋篋所在，一切不曾經目，但虛張其喜怒，以啁噓乎田駒纖子，高門巨室，顧未嘗知有此奴僕也。……臬堂之文，……要皆自胸中流出，而無比擬皮毛之迹。……余嘗謂文非學所務，學者固未有不能文者，今見其脫略門面，與歐曾更漢不相似，使謂之小文，此正不可與於斯文者也！……但每讀書窮經，人人可以自見，高門巨室，終不庇汝，此吾東瀾區區爲斐豹焚丹書之意也。」（文集卷二，李臬堂文抄序）

他認爲有明一代之文「由明而晦」，祇有字句的講求，即祇有死形式，祇有「唯之與諾」，沒有新內容，他說：

「歐曾謂學文之要在於志道窮經者，若人亦知經之與歐曾其相似在何等乎？故其持論雖異，其下筆則唯之與諾也，有如假潘水爲鼎寶別器而薦之曰，此殺蒸也，曰折俎也，吟唱雖異，其爲潘水則同也。」（文案卷十，七怪）

「今人無道可載，徒欲激昂於篇字句之間，組織級綴以求勝，是空無一物而飾其舟車也，故雖大輅駟，終爲虛器而已矣。」（文集卷二，陳葵獻偶刻詩人序）

什麼是新的內容呢？他說，「曰真情」：

「三百年人士之精神，專注於場屋之業，……文不能盡如前代之盛者無足怪也。……夫其人不能及於前代，而其文反能過於前代者，良由不名一轍，唯視其一往深情。……今古之情無盡，而一人之情有至有不至，凡情之至者其文未有不至者也，則天地間街談巷語，邪許呻吟，無一非文，而遊女田夫波臣戎客，

無一非文人也。……向使滌其雷同，至情孤露，不異援溺人而出之也。」（文案卷一，明文案序上）

二曰、通經術：

「文章不本之經術，學王李者爲勦，學歐曾者爲鄙。」（同上，外卷）

「鹿門八家之選，……圈點勾抹，多不得要領，故有腴理脈絡處不標出，而圈點漫施之字句之間者，與世俗差強不遠。……歐公謂正統有時而絕，此是確論，鹿門特以爲統之在天下未嘗絕也，如此必增多少附會正統之說，所以愈不明也。……鹿門一生，僅得其轉折波瀾而已，所謂精神不可磨滅者，未之有得，綠鹿門但學文章，於經史之功甚疎。」（文案卷四答張爾公書）

三曰，重經驗、湛思：

「科舉場屋之心胸原無耿耿治亂存亡之故事。」（同上卷七）

「取近代理明義精之學，用漢儒博物攷古之功，加之湛思，直欲另爲傳註，不墮制舉方域也。」（卷八）

「昌黎惟陳言之務去，士衡恍他人之我先，亦謂學淺意短，伸紙搖筆定有庸衆思路共集之處，故唯深湛之思，貫穿之學，而後可以去之，恍之。」（文案，外卷）

「有平昔不以文名，而偶見之一二篇者，其文卽作家亦不能過，蓋其身之所閱歷，心目之所開明，各有所至焉，而文遂不可掩也。然則學文者亦學其所至而已矣，不能得其所至，雖專心致志于作家，亦終成其爲流俗之文耳！」（同上，外卷）

因此，他有一文戒一條一，自己爲文謹守戒語，一毫不苟。他分文章爲「閣與山林」二種，前者言經綸

治道，後者叙自我神情，皆不能被流俗與勢方所束縛，說理要由理性指示，不爲矯激，敘情要由感情出發，不識忌諱。他下面的文章論，可以代表他的有骨肉精神的胸懷：

「文章之道，臺閣山林。……臺閣之文，撥標治本，繩幅道義，非山龍黼黻不以設色，非王霸損益不以措辭，而卒歸於和平神聽，不爲矯激。山林之文，流連光景，雕鏤酸苦，其色不出于退紅沈綠，其辭不離於嗵老嗵卑，而高張絕強，不識忌諱。……今天越郡之志，地逾千里，時將百年，所謂臺閣之文也，既有明府名公鉅卿以爲之主，當世之詞人才子，孰不欲附名末簡，分榮後祀。……某聞梓人之造室也，大匠中處，衆工環立向之，大匠右顧曰斧，則斧者奔而右，左指曰鋸，則執鋸者趨而左。……某自視不知斧鋸安在，明府右顧，則某將空手而奔左，明府左指，則某將空手而趨右，又何待環立而知其不勝任哉，小儒山林之手其無當於臺閣也明矣。」（文案卷三，辭張郡候請修郡志書）

以上言文章不能爲權勢所指揮，下言文章不能違心而迎合世俗：

「一代之制作，革命之際每多忌諱隱語闌入，豈可不慎，是又不得不改者也。某讀諸家文集及于雜史，間或考之正史，則多同異，考之志則多錯謬。……今發見其謬誤遺漏，而一一聽之，恐既經纂修之後，則明眼所照，遺議不專在前人矣！……志與史例，其不同者，史則美惡俱載，以示褒貶，志則存美而去惡，有褒而無貶，然其所去是亦貶之例也。越甲……亦有高位久宦，干涉國史者，而或爲公論所排，清議所譏，此正當去之以明貶者，試出其家傳讀之，……試有人與之分別源流，證明實錄，彼在甕天者反以爲一人之愛惜。斯時也，起而抗言爭執，則叢爲怨府，何苦而嘗身干市虎乎？若執敲將順，則不特爲明府之謀不忠，而魯衛之士有以薄其心胸矣！」（同上再辭書）

(二)他論「詩」，多有卓見，他說詩的本質在自然的性情，不專在雕繪詩句，他說：

「詩人萃天地之清氣，以月露風雲花鳥爲其性情，其景與意不可分也，月露風雲花鳥之在天地間，俄頃滅沒，而詩人能結之不散，常人未嘗不有……咏，非其性情，極雕繪而不能親也。」（文案，卷一，景州詩集序）

「情者可以貫金石，動鬼神，……即風雲月露草木蟲魚無一非真意之流通，故無溢言曼辭以入章句，無諂笑柔色以資應酬。……今人亦何情之有，情隨事轉，事因世變，乾啼濕哭，總爲膚受。……今人之詩，非不出於性情也，以無性情之可出也！」（文集卷二，黃季先詩序）

他認爲詩的內容即人生，「一人之性情，天下之治亂皆所藏納」，不僅出於一途，非倣唐人不可；經史百家的學問皆涵育於胸中，融會貫通，始有詩的哲學理想境地，他說：

「詩不當以時代而論，宋元各有優長。……滄浪論唐雖歸宗李杜，乃其禪喻，謂詩有別材，非關書也，詩有別趣，非關理也。亦是王孟家數，於李杜之海涵地負無與。至有明北地，摹擬少陵之鋪寫縱放，以是爲唐，而永嘉之所謂唐者亡矣。是故永嘉之清圓，謂之非唐不可，然必如是而後爲唐，則專固狹陋甚矣！」（續文案，張心友詩序）

他這一理論，是由他學詩的經驗中得來，他說：

「余少學南中，……皆授以作詩之法，如何漢魏，如何盛唐，抑揚聲調之間，規模不似，無以御其學力，裁其議論，使流入爲中晚爲宋元矣！余時……安相唱和。稍長，經歷變故，每視前作，……嚼蠟了無餘味。……驢背蓬底，茅店客位，酒醒夢餘，間括韻語，……則時有會心，然後知詩非學之所致，蓋

多讀書，則詩不期工而自工，……若只從大家之詩章參句鍊，而不通經史百家，終於僻固而狹陋耳。夫詩之道甚大，一人之性情，天下之治亂，皆所藏納，古今志士學人之心思願力，千變萬化，各有至處，不必出於一途。今必欲……一之以唐，……然盛唐之詩……亦未嘗歸一，將又何所適從耶？是故論詩者，但當辨其真偽，不當拘以家數。」（南雷詩集自序）

離開活的人生，離開高尚的人類理想，便不是真詩，故真詩不能「一之以唐」，不能以時代定一法，是應以活的現實歷史（千變萬化），滲透於詩人的心思願力，而形象化。所以，黎澍不把死形式的詩認為詩，而把一個說書小技的藝人，表揚做詩人，可見他是怎樣在看重有自我靈魂的人類了，他說：

「敬亭在軍中久，其豪滑大俠殺人亡命流離遇合破家失國之事，無不身親見之，且五方土音，鄉俗好尚，習見習聞，每發一聲，使人聞之或如刀劍鐵騎，颯然浮雲，或如風號雨泣，鳥悲獸駭，亡國之恨頓生，擅板之聲無色。」（續文案，柳敬亭傳）

復次，黎澍中論詩與歷史的關係，更具特識。他一反過去的舊說，以為詩經沒有所謂正變，變風變雅正是時代的一面鏡子，孟子說詩亡然後春秋作，他說史亡然後詩作，詩有他自己的時代，時代不同，詩人的情感不同，而詩亦因時代而不亡，歷史無窮發展，詩亦無窮發展，那裏有「詩亡」之理？這一見解，可謂前無古人，他說：

「正變云者，亦言其時耳，初不關於作詩者之有優劣也。美而非諂，刺而非訐，怨而非憤，哀而非私，何不正之有？夫以時論，天下之治日少，而亂日多。……韓子曰：『和平之音淡薄，而愁思之聲要妙，歡愉之辭難工，而窮苦之言易好』，向令風雅而不變，則詩之為道狹隘，而不及情，何以感天地而動鬼神

乎？是故漢之後，魏晉爲盛，唐自天寶而後，李杜始出，宋之亡也其詩又盛，無他，時爲之也。……蓋詩之爲道，從性情出，人之性情，其甘苦辛酸之變未盡，則世智所限易容埋沒，卽所遇之時同，而其間有盡有不盡者。……『詩亡然後春秋作』亦知詩有不亡者乎？」（南雷續文案，陳韋庵年伯詩序）

他更言詩是一面時代的鏡子，尤其在「流極之運」的時代，一般俗人，歌功頌德，曲解歷史，僞製歷史；而詩的創作，是由真性情中流露，不但可以補史之闕，而且可謂詩卽是史，他說：

「今之稱杜詩者以爲詩史，亦信然矣；然註杜者但見以史證詩，未聞以詩補史之闕。雖曰詩史，史固無藉乎詩也。逮夫流極之運，……但記事功。……猶幸野制遙傳，苦語難銷，此耿耿者明滅於爛紙昏墨之餘，九原可作，地起泥香，詎知史亡而後詩作乎？是故景炎祥興，詩史不爲之立本紀，非指南集柱，何由知閩廣之興，非水雲之詩，何由知亡國之慘，……可不謂之詩史乎？……明室之亡，分國鮫八，紀年鬼窟，較之前代干戈，久無條序，其從亡之士，章皇草澤之民，不無危苦之詞，以余見者，石齋次野介子霞舟希聲蒼水澹歸十餘家，無關受命之筆，然故國之鏗爾，不可不謂之史也。」（續文案萬履安先生詩序）

葵洲的詩，亦自是性情所至的詩，我們由他的詩正可以知道明亡的歷史。他的詩中含有耿耿氣節的種族光明，今錄三首於后：

長夏

終日荒途隔往還，荷風娥媚澆心顏；

硯因蠅集更番滌，筆爲蜂巢次第閒。

精騎羞爲安性拙，狂歌中斷憶時艱，

誰言草木難甘腐，尙以成蜚恨欠頑！

臥病旬日未已開書所憶

北地那堪再度年，此身慚愧在燈前！
夢中失哭兒呼我，天未招魂鳥降筵。
好友多從忠節傳，人情不盡絕交篇！
於今屈指幾回死，未死猶然被病眠！

送萬季野貞一北上己未

管村彩筆掛晴霓，季野觀書決海提，
卅載繩床穿皂帽，一蓬長水汨藍溪。（余所居地）。

猗蘭幽谷真難閉，人物京華誰與齊？

不放河汾聲價倒，太平有策莫輕題！！

梨洲的詩頗傷感，亭林的詩頗憤恨，故讀他們二人的詩有不同的刺激。傷感詩多留餘味，而憤恨詩則促促迫人，鋒芒畢現，所以亭林詩集多被次耕刪修，初印則以蔣山傭筆名刊行，而梨洲詩於千篇中自刪僅存十之一二，謂：

「師友既盡，孰定吾文？但按年讀之，橫身苦趣，淋漓紙上，不可謂不逼真耳！」這亦好像以所咏作自居於史詩了。

第五節 陳乾初與潘用微對於黃說之補充

黃梨洲晚年已經在思想上發生極大的裂痕，這因爲王學的傳統猶是梨洲的形式束縛。在清代保持理學的道學家看來，黃氏異端將王學正給破壞，而在梨洲同時代的同學弟子則以爲他的「餘枝」未斬，不夠破壞。前者如方苞說：

一學之廢久矣，浙以東則黃君梨洲壞之，燕趙間則顏君習齋壞之，二君以高名耆舊，立程朱爲鵠的，同心於破之，浮夸之士，皆醉沁焉。（與劉拙修書）

這是理學家維持道統的話，然而我們知道，如梨洲如亭林正因「高名耆舊」，態度異常和平，梨洲晚年仍崇師說陽明戢山之慎獨，亭林晚年則建朱子神祠以明宋學統緒，而一往直前不顧利害以推翻理學的寶座者，清初學者大有人在，但他們都因爲態度之無所顧慮，終身不遇，鮮能享名，如陳乾初與潘用微即是。再，黃顧雖名顯當世，他們的著作待訪錄，南雷文定，日知錄不能不遭禁，一皆以詆觸見燼」（章太炎檢論，哀焚書），而爲當時痛非，生前著作淹沒者，亦畢竟經後世拙發而顯其價值。此紀洲治思想史有並存相反之論的凡例，亭林戒治史者有兩造意見兼錄不可以意見取舍的教訓，可謂學者態度。所以，陳乾初等思想，不有南雷集之虛心討論，實難發覺，而乾初等思想之有補充於黃子者，則更顯出時代精神。

陳乾初最大的言論，是懷疑了大學非聖人之書，這懷疑無異把宋儒的家當勦沒，故深爲當時人所非議。他的立論是基於說理，與船山根據宋儒懷疑序卦傳者相同，而不完全是基於後來嚴格的攷證方法。他

的「大學辨」云：

「陳確氏曰：大學首章非聖經也，其傳十章非賢傳也。程子曰，大學孔氏之遺書，而未始實言孔子。朱子則曰，右經一章，蓋夫子之意而曾子述之，其傳十章則曾子之意而門人記之也。古書蓋字皆作疑詞，朱子對或人之問，亦云無他左驗，且意其或出於古昔先民之言也，故疑之而不敢質，以自釋蓋字之疑。程朱之說如此，而後人直奉爲聖經，固已倍程朱矣。雖然，程朱之於大學，恐亦有惑焉而未之察也。大學其言似聖，而其旨實竄於禪，其辭游而無根，其趨罔而終困，支離虛誕，此游夏之徒所不道，決非秦以前儒者所作可知。」

乾初之辨頗詳，今舉其要點如下：

(一) 古無大小學之分——「首言大學云者，非知道之言也。子言之矣：下學而上達，夫何大小之有？大學小學，僅見王制，大亦讀太，作大學者疑卽本此。……今迺別之爲大學，而若將有所待也，則亦終於有待矣。」

(二) 章句之脫胎處——「其曰『在明明德，在親民，在止於至善』者，非知道之言也。三言皆脫胎帝典，帝典自『克明俊德』至『黎民於變時雍』，凡七句，此以三言括之，似益簡切，而不自知其倍也。新民卽在明德之中，至善又卽在明親之中，故帝典克明句下貫一以字，使文理燦然，而此下三在字若三事然，則不通矣。」（按乾初辨大學三綱領出處爲堯典之七句，原文爲：『克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍』。書經堯典，據清代學者考證亦出之後人，顧剛兄所謂累層地造成的古史。荀子主法後王，評按往舊造說者，託真先君子之言。故出處之誰脫胎於誰，猶爲問

題。「民」字「德」字卜辭未見，始於周金，可以作確證）

（三）抽象的「明」字之晚出！——古人之學，雖不離乎明，而未嘗言明，推之易詩書可見，惡其逃於虛焉可也。而大學首言明明，固已倍矣。」

（四）理論的質疑——「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，夫學何盡之有？善之中又有善焉，至善之中又有至善焉。……而傳引之固矣，……皆末學之夸詞，僞士之膚說也。而又曰知止云云者，則愈誣矣！……止未有日……故未至而知止，如弗而已，而何遽定靜安慮得之可易言乎？且吾不知所謂知止者，謂一知無復知者耶？抑一事有一事之知止，事事有事事之知止，一時有一時之知止，時時有時時之知止者耶？如其然也，則今日而知止，則自今日而後而定靜安慮得之無不能，不待言也。脫他日又有所謂知止焉（脫字疑記字之譌），則他日之知非即今日之未知乎？是定靜安慮得之中，而又紛然有所謂未定靜安慮得者存。斯旨之難通，固已不待其辭之畢矣。大學之所謂知止，必也其一知無復知者也，一知無復知，惟禪學之誕有之，聖學則無是也。君子之於學也，終身焉而已，則其於知也，亦終身焉而已，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，又非吾之聰明知識可以臆而盡之也。……天下之理無窮，一人之心有限，而傲然自信以爲吾無遺知焉者，則必天下之大妄人矣，又安所得一旦貫通而釋然于天下之事之理之日也哉！」（按乾初此論實是他的大學辨一書之中心，問題爲認識論作近代的提出，與船山知識論的探究，極酷似，讀者可以參看第一章。他反對的是玄學冥觀，朱子所謂「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」。物自身 Ding-*an-sich* 不是「素知」，「概知」，「臆知」的，而是不斷的由經驗之累積而知，具有時空的過程。他把「知

識是一過程」之旨，僅在經驗論上找出來實爲十七世紀的有價遺產，據此而推測理學所依據的大學綱領，補充了黎洲的見識）

（五）二元論的質疑——「古之欲明明德於天下云云者，尤非知道之言也。古人之慎修其身也，非有所爲而爲之也，而家以之齊，而國以之治，而天下以之平。……大學紛紛曰『欲』曰『先』，悉是私僞，……甯古人之學之多夾雜乃爾乎？（按此言反對心先物後）……至正心以往，益加舛謬，既言正心，不當復言誠意，既先誠意，何得又先格致？夫心之與意，固若其二乎？（按此反對二元論閃爍）……凡言誠者，……並兼物言，是故誠可不更言正修治平，而分別若此者，則是所謂誠者非誠，所謂正者非正，所謂修者非修也。而所謂致知格物云者，非卽以吾心致之吾心格之乎？心者身之主也，存心公恕，然後能知己之過，知物之性，知己之過故修之而無弗至，知物之性，故齊治平之可以一貫也。……山陰先生稱前後言格致者七十有二人，求其言之可以確然俟聖人而不惑者古未之見，何則？唯大學之誣而不可以理求焉故也。（按此質疑於主觀客觀之兩概）」

（六）實踐之闕文——「大學言知不知行，必爲禪學無疑。雖曰親民，曰齊治平，若且內外交修者，並是推排不根之言。其精思所注，只在致知知止等字，竟是空寂之學。」

上面幾點是乾初大學辨的重要論點，這在當時，提出了這個擒賊先擒王的方法，頗爲凸出，雖黎洲自云「不以其異於先儒而隨聲爲一闕之辨」，而亦不能不有一段曲折的苦心，深致辯解。但乾初則是以近代的懷疑態度，追求真理，而云「心非吾一人之心，理非吾一人之理，吾其又敢以吾之理爲必無疑于天下後世哉」？他的「無所顧慮」的學者態度（黎洲謂「見之論著，同輩爲之一鬧，不顧也」），實在是時代的叛

徒，看他的話自明：

「作大學者絕未有一言竊附孔會。而自漢有戴記至於宋千有餘年，間亦絕未有一人謂是孔會之書焉者。……而自程朱表章大學以來至於今五百年中，又絕未有一人謂非孔會之書焉者。……嗟乎，學者之信耳而不信心，已見於前事矣！……向使確（乾初）幸親承孔會之教，而于心有未安，猶當辨而正之，况如大學之說之甚倍于孔會者，而欲確終信而不疑，則確無人心者而後可，而確則安敢自昧也！」

乾初亦知此種懷疑精神是當時所不容的，故亦詳辨其理，謂「春秋善五伯，孟子黜之，不為畔孔子，程朱表章大學，後人駁之，豈為叛程朱哉？……吾信諸心而已，亦非敢信諸心，信諸理而已！」他遭當時的反對（一闕），是必然的，覆黎洲函頗看出他的痛苦。他說：

「弟愚人也，何敢言學。唯是世儒習氣，敢於誣孔孟，必不敢倍程朱，時為之痛心。性解諸篇呈教，重蒙駁正，感極涕零！……即一二知己，未能相喻，何況其他！」（南雷文定附錄）

乾初的性解諸篇不傳於世，惟見於黎洲文案與乾初論學書及乾初墓誌銘，就黎洲引述者而言，他的性論甚接近於船山學旨，黎洲亦謂「絕無依傍，絕無贖顧，可謂理學中之別傳」，并謂得其先師之學十分之四五，今節述於下：

（一）性與氣才情不能分立，其有性之區別者惟「習」。

「一性也，……推廣言之曰氣、性、才，豈有二哉？由性之流露而言，謂之情，由性之運用而言謂之才，由性之克周而言謂之氣。性之善不可見，分見於氣情才，情才與氣皆性之良能也。……人性有善而無惡，故氣、情、才皆有善而無惡。……後儒曰既發謂之情，曰才出於氣，故皆有善有不善；不知舍情

才之善，又何以明性之善耶？」（文案卷八乾初 誌銘引文）

此謂性之內容爲氣、情、才。內容爲決定的東西，沒有內容，難言性之抽象形式，若洞空言性，他說是「爲邪說而立幟」，這一理論是進步的。

（二）辨執不可知的性本體爲空想，本體祇在實踐中把握。

「本體」二字，不見經傳，此宋儒從佛氏脫胎來者。故以爲商書維皇降命，中庸天命之性，皆指本體言，此誣之甚也。皇降天命，推本言之，猶言人身之則必本之親生云耳，其實孕育時，此親生之身，而少而壯而老，亦親生之身，何嘗指此爲本體，而過此以往卽屬氣質，非本體乎？宋儒惟誤以此爲言本體，故曰人生而靜以上不容說，才說性便已不見性（註程子語），則所謂性而容說者，恰好在何處耶？樂記、人生而靜，天之性也二語，本是禪宗，其書大半在荀子，不意遂爲性學淵流，可怪也！後儒屢說本體，而無一是本體。……子曰，性相近，則近是性之本體，孟子道性善，則善是性之本體，而此本體固無時不在，不止於人生而靜之時也。……曰，乞人不屑，行道之人勿受，則雖下流行乞之徒，而吾性之本體亦無時不在也。……學者惟時時存養此心，卽時時是本體用事，工夫始着落。今不思切實反求，而欲懸空想個人生而靜之時，……愈求愈遠矣。無論人生而靜之時，黜然穆然，吾心之靈明，毫末開發，未可言性，卽所謂赤子之心，孩提之愛，稍長之敬，亦萌而未達，偏而未全，未可語性之全體，必自知學後，實以吾心密體之日用，極擴充盡才之功，……而後可語性之全體，故曰成之者性也。」（同上）

此謂性的內容是日生的，不是受生之時卽成型（本體），與船山「日生者性」，以生化之理解釋性的實在發展，如出一轍，詳釋參看船山章。

(三) 性之成全。於後天的經驗，沒有經驗中的實際修鍊，則爲虛而不實。

「人性無不善，於擴充盡才之後見之也，如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？……繼善成性，皆體道之全功，對仁智之偏而言。……繼善者，繼此一陰陽之道，則剛柔不偏，而粹然至善矣。……成之者，成此繼之功，向非成之，則無以見天付之全，而所性或幾乎滅矣，故曰成之謂性。……從來解者昧此，至所謂繼善成性，則幾求之父母未生之前，幾何不胥天下而禪乎？故性一也，……言其實，則本天而責人，言其虛，則離人而尊天。離人尊天，不惟評人，并誣天矣，蓋非人而天亦無由見也。是故隱袞黜而後嘉穀之性全，意勤異境，而曰麤麥之性有去息，必不然矣；涵養熟而後君子之性全，敬肆殊功，而曰生民之性有善惡，必不然矣。……資始流行，天，生物也，各正性命，天之成物也，物成然後性正，人成然後性全，物之成以氣，人之成以學，人物之性，豈可同哉？……今夫老農收種，必待受霜之後，以爲春經霜則穀性不全，此物理也，可以推人理矣。……故資始流行之時，性非不具也，而必於各正保合，見生物之性之全。孩提少長之時，性非不良也，而必於仁至義，見生人之性之全。」（同上）

此謂人性不能離合實踐的風霜甘苦，而自成其性，必在日新日生中而擴才以見性之全，他以穀物爲喻，如船山之以木器爲喻，皆反對以性之原始之樸言性。

(四) 天理與人欲不是兩立的，人欲的至好即天理。

「周子無欲之教，不禪而禪。吾儒只言寡欲，不言無欲，聖人之心，無異常人之心，常人之所欲，亦即聖人之所欲也。人心本無所謂天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處即天理也。向無人欲，則亦并無天理之可言矣。」（同上）

此謂天理與人的內心一致，和船山「天理人欲，同行而異情」之說相合。

以上乾初的知識論與人性論，都是補充了梨洲的地方。此外，乾初言死節，謂「非義之義，大人弗爲」，而重生前成績，有重末後一著，言烈婦殉身不是正路，這些更是梨洲崇尚理性（如反七怪）在新道德上之發展。

梨洲雖然說乾初一於聖學已見頭腦，深中諸儒之病，但亦辨解其「主張太過」，可謂「餘技」猶存。據錢穆先生考，梨洲的乾初墓誌銘，凡三易其稿，最後一稿已不執己見。而學案序之「工夫所至，即其本體」說，則採納乾初之學而成。錢氏考證，甚合歷史。梨洲在該銘文末語亦自云：「昔作銘文，不能深究，今其庶幾可以傳後。」其前文更云：「今詳玩遺稿，方識指歸，有負良友多矣，因理其緒言，以識前過。」梨洲此種態度，是學者本色，乾初之學傳多，正因梨洲的虛心研究。

潘用微（平格）比乾初更爲解放，乾初的「大學解」析理謹慎歸納重於演繹，疑中求真，而用微的「求仁錄」則沒有乾初方法的嚴密，慷慨然一體，見在真心二語，作演繹的推論。他在批評方面，大刀闊斧，舉宋明以來理學的傳統一筆抹殺，而謂「老子遺陸子禪」（想谷後集萬季野小傳引語），據歸玄恭所記，謂潘氏認周程朱張象山陽明之學皆雜佛。把他們斥之爲孔廟廟廡的一羣僧道，據梨洲所云，謂潘氏言程朱落於陰陽，陸王陷於識神，程朱之後學誣陸王，是以考攻佛，陸王之學誣程朱，是以佛攻老。可謂當時的一位大炮。

用微著作「求仁錄」（此書作者未見，據錢穆氏節錄文字，與唐敬楷著「清儒學案小識」慈谿潘先生條引文，要旨亦具）「新學案小識」一書，殊淺陋，他條未可參考），批判宋儒理學，建立他的知識論。他在批

判的見地上，首重思維與存在之間的鴻溝不過踰越說，他評論內外體用之說云：

「後之學者，存心於腔子謂之立體，視天地萬物爲外，明物察倫只是應迹，愛親敬長，平章協和，視爲此心之妙用。分內外，分體用，則有動靜可分，而吾性不渾然，工夫不渾然矣。」

「認靈明知覺爲心……於是提省照管，操持頭養工夫，有操持則分內外，心意爲內，事物爲外。以心意爲內，則見滿前無非引心之境……使此心常在於腔子。」

因此，他的知識論，一反玄學的空想，認爲格物即實觸物，沒有於對象界的認識，格物是空虛的。他說：

「工夫切近，只在格通人我，隨時隨地，存心之所到，一一格通，渾然深造天地萬物一體之實地，學在人倫日用中困勉力行，慎毋蔑視困勉，妄希自然！」

「致知在格物，是未嘗懸空有致知工夫也。致其觸物一體之知，在格通身家國天下本是一體之物，未有合家國天下見在事使交從之實地，而懸空致我一體之知者。」

復次，他反對人欲在虛見上去消磨，他說：

「人欲只爲有人我，須在對境實地上消磨，若在虛見上消磨，則無力。在對境實地上消磨，則必不至過欲制念，盤桓於腔子，在虛見上消磨，不過過欲制念，自成其盤桓腔子之病。」

按用微的學旨要點，在於「真心見在日用」一語，把宋明以來，體用，理氣，主敬主靜諸說，都一起推翻。因此，他的「日用」，「實施」之實踐說，指用功夫於家國天下，工夫卽本體。他說：

「操持者，意也識也，操持此心，是以意識治意識也。」

「工夫二字，起於後世佛老之徒，蓋目倫常日用之外另有一事，故說是工夫。若主敬之學，先立體以爲致用之本，窮理之學，先推極知識以爲遇事之用，亦是另有一事可說是工夫。嗚呼，爲主敬窮理之學者，豈知是特地工夫耶？亦曰爲盡倫常日用，故不可不主敬窮理也，然則非學養子而後嫁者耶？嗚呼，爲學本無工夫，力行而已矣。」

他一方面批判理學家，不在日用實地求真理，而「別求其心」，他方面提出了「渾然天地萬物一體」之一個概念，而對抗「天理」，這一渾然天地萬物一體「好像後來玄科論戰時代吳老先生講的「漆黑一團」，在語彙上易生毛病，故黎澍最不服這一點，說他「滅氣，則天地萬物以何者爲一體乎？」我們仔細研究他之所謂「渾然一體」者，不是指本體，而是指一種秩序條貫罷了。他說：

「……物有本末，事有終始，兩語已盡一貫……格物是打通一貫，物格是實到一貫……自天子以至庶人，壹是皆以修身爲本，天子庶人，皆是一貫。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，末之有也……一貫者，一身以貫乎家國天下，一修身以貫乎齊治平，盡吾渾然萬物一體之性也。格物者，貫身家國天下爲一物，貫修齊治平爲一事，所以復吾渾然天地萬物一體之性也。自格物之學不明，而一貫之道晦矣！」

故據此而言，他之所謂「渾然一體」，不過是指渾然一序，本末終始的一種條理罷了。然而，這裏却有一個最值得注意的理論背後的時代實質，若不講明這一實質，則他的理論便無趣旨。它是什麼呢？即渾然一序的不等觀。他的理論否定了內外，體用，先後，理氣的兩截，還元於一個「渾然」。（清初學者之號都多，并都有意義地取號，如顏元之字，習齋，「習」是他的學旨，又號「渾然」，當亦與用微之謂「渾然

「有時代的溝通，可參證。」這渾然的代數學，用科學的方法評量，那便是平等的世界觀。他亦明白地引用孔子的話「自天子以至庶人，壹是皆以修身爲本」，他釋爲，「天子與庶人，皆是一貫」，在封建社會。提出了這樣的實踐倫理的一貫序列，實在是民主平等的代數學，猶之乎孔子在中國古代社會「氏所以別貴賤」的鴻溝對立中，提出國民性的平等道德情操，都是時代的優良精神。所以，他的「渾然」的實踐倫理思想，背後隱蔽着一個平等世界觀。爲什麼要把這「平等觀」隱蔽于實踐倫理背後呢？這是啓蒙學者的一個通例，近代的思想第一步邁進於近代的歷史，都是從人類實踐倫理的理性生活開始，而這一點並不一定是在古人不如近人，而是歷史的螺旋發展，不自覺的自我覺醒。

用微的實踐倫理不是一「自了」，而是有庶人一體之願，正是補助了黎洲的民主思想，李恕谷謂「用微」其惻世殷，其任道勇，力行于人倫日用亦實，較朱子之自了似過之」，可證其旨，但因爲他的方法是高釋的，故有獨斷之嫌，而黎洲竟認他爲「白晝魘」，在文案一書中，如「與友人書」，「續論說」，「壽張學夫八十一序」三篇，黎洲之攻用微，頗超出研究態度。這種關係，就在於用微過分著重「實踐倫理」，凡不合於他的假定者，從「儒到當時的「二三子」（用微語）都以爲是超乎實踐倫理的一羣僧道，例如他說：

「晦菴不信大學，而信伊川之改大學，不格物，而補格物之傳，以至象山陽明不信曾思，而謂顏子死而聖學亡。今敢於悖先聖，而不敢於悖後世諸賢，明道伊川改大學則信爲實然，象山陽明謂顏子死而聖學亡則尊爲確論。若指程朱與象山陽明之學未契孔孟，則必目爲狂，反疑其非正學矣。總因學者讀其聽講，先入宋儒之說，或又入於陽明龍谿之說，而未嘗讀孔門經書，故意見偏陂，棄白難拔。某之所以說不得看

註，不得看諸賢語錄，蓋嘗深中其病，確知其害，故不惜痛切言之。」

黎洲之攻擊用微，在學理方面者猶輕，在批評態度者頗重，例如指用微之訾毀先儒云：

「宋人有學者，三年而名其母，母曰，予之于學者，將盡行之乎，願子之有以易名母也，予之于學也，將有所不行也，願子之日以名母爲後也。夫用微之訾毀先儒，名母之學也。」（文案卷三，與友人論學書末語）

續師說一文似亦暗指用微他說：

「乳兒粉子，輕儇淺躁，動欲越過前人，抗然自命，世無孔子，不當在弟子之列，蓋不特恥爲弟子，祖率而恥不爲師。」（同上，卷十）

黎洲與用微，做學態度不同，在學術上黎洲晚年思想有變，有與用微接近之可能（參看錢謙益近三百年學術史第六五頁）。惟態度上則終始與用微遠隔，這和黎洲之於乾初稍具分別。黎洲與乾初的討論，頗爲客觀，而對於用微則有疾痛怒視的感情，例如萬季野云：

「吾少從黃先生遊，聞四明有潘先生者，曰『朱子道，陸子禪』，怪之，往詰其說，有據。同學因羈言于醉黃先生，先生亦怒。」（恕谷後集，萬季野小傳）

第三章 高樹經驗主義旗幟底顧亭林

第一節 亭林思想底特獨精神

顧亭林（炎武）江蘇崑山人，生明萬曆四十一年，卒清康熙二十一年（一六一三——一六八二年），這時代是他與船山，梨洲二子同其經歷的所謂「天崩地解」的時期。人們都知道這一理學反動的時代，是有一個中心問題，貫串於各家，但中心問題却不是隨便可以規定的，在最廣泛的意義上講來，是人類開始探尋新的世界，開始設計人類社會的整個計劃，所謂「天工開物」（科學先進宋長庚書名），但這裏是具有着多方面的角度去窺察，船山走的路綫是知識形式的解放，有濃厚的理性哲學精神，梨洲走的路綫是政治理想的烏託邦，而亭林則更走了一種特異路綫，即經驗主義的倡導，至於顏李學派，強調勞動，尤趨向於科學思想的實踐。章實齋云：

「風氣之開也，必有所取，學問、文辭與義理，所以不無偏重畸輕之故也；風氣之成也，必有所蔽，人情趨時而好名，徇末而不知本也。是故開者雖不免於偏，必取其精，為新氣之迎，蔽者縱名為正，必襲其偽者，為末流之託。」（文史通義，原學下）

實齋重視開風氣之學，謂其偏者即其精之所在，取其精到獨創以迎新風氣，可謂學人。這裏，他頗看

出清初學者的各自風格，各自路綫。梁任公先生則有高揚了亭林而抹殺了他儒之嫌，他說：

「清初大師，如夏峯、梨洲二曲，純爲明學餘波，如船山、舜水輩，雖有反明學的傾向，而未有所新建設，或所建設未能影響社會，亭林一面指斥純主觀的王學不足爲學問，一面指點出客觀方面許多學問途徑來，於是學界空氣一變，二百年間跟着牠所帶的路走去，亭林在清代學術史所以有特殊地位者在此。」（梁著：中國近三百年學術史，五六—五七頁）

按任公此斷與思想史不合，若謂梨洲爲明學餘波，則亭林何嘗不可謂宋學餘波，若謂船山未有新建設，則哲學正是他的建設，而亭林的兩面建設，船山亦具同一價值，若指二百年來清代學者跟着亭林走者是考據學，則又流於實齋所謂「風氣之敝」的訓話，不足以盡亭林之學。亭林說：

「黃氏日抄曰：夫子述六經，後來者溺於訓詁，未害也，濂洛言道學，後來者借以談禪，則其害深矣。」（日知錄卷七）

這一輕重的批評，祇有輕重，而不是亭林的學旨。

我們認爲清初大師皆世之「顯學」，亭林的顯學價值甚巨，清代學者乾嘉以後所發展了他的經驗論，自有歷史的狹義價值，在這一點，我認爲是王國維最足繼承亭林者，例如亭林自謂專門成就爲音韻學，文集卷四答李子德書，所講由音韻學而明古義，進而考證古制，在後來王國維實繼此而大成，例如亭林深信竹書紀年，謂自武王以下皆爲可靠史料（如日知錄考共伯和所據），後來王國維更有竹書紀年的疏證，例如金石文字學，亭林繼宋歐陽修而多有集錄，謂銘辭可以佐理經典，後來王國維在下辭金文方面的成就實高前人萬倍，例如亭林考氏姓制最詳，爲王國維考殷商之所本，所謂「兄終弟及」爲商人特制者，亭林

日知錄已首先明白提出，「商之世，兄終弟及，故十六世而有二十八王」（卷十四，兄弟不相爲後條），例如亭林日知錄「周末風俗」，「帝王名號」等條，都爲王國維所發展，且日知錄的體例亦與王國維的考釋諸文相似。王氏遺書中雖沒有明言他繼承亭林，而纒索則顯然可見。

從顧亭林到王國維是近代中國學術的寶貴遺產，此點當專文討論，但即以這種研究路綫而論，亭林的經學是和他的新社會運動與民族復興舉義不可分裂，而國維的古史考證雖成就卓絕，却未能推動他由研究方法之近代意識達到近代理想，這亦是乾嘉以來考據學風氣之敝，使問題狹小鉗入一個天井，因而壓榨着世界觀的自由出路。任公先生爲近代公羊學派的殿軍，而近代公羊學派的自由解釋思想正是對於乾嘉學者的反動，所謂「託古改制」的家法，則不是亭林的遺產。

世論亭林之學旨莫不提出他的一句名言，「理學卽經學」，這一命題，贊之者謂開清學的新風氣，評之者則謂「析義未精，言之失當」（方東樹）。我們研究亭林的思想，亦從世論講起。

按亭林這一命題，在他的書中僅見一次，卽文集卷三與施愚山書云：

「理學之傳，自是君家弓冶，然愚獨以爲理學之名自宋人始有之，古之所謂理學、經學也，非數十年不能通也，故曰君子於春秋沒身而已矣，今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之而尤易也。又曰，論語，聖人之語錄也，舍聖人之語錄而從事於後儒，此之謂不知本矣！」

全謝山神道碑則把命題的主詞與述詞倒置，云：「（亭林）謂古今安得有所謂理學者，經學卽理學也。自有舍經學以言理學者，邪說以起，不知舍經學則其所謂理學者禪學也。」

這裏，亭林「理學、經學也」，不是說理學等於經學，而是說理學爲經學的一部分，言理不能離開經

罷了，全氏所述「經學卽理學」則把二者混一，猶之乎說「人、動物也」，而和「動物卽人」顯然有別，但後來學者大都是據全氏所述的命題講說，這是一。

其二，亭林「理學、經學也」的命題，主詞有一定，卽「古之所謂」，不是說古今皆然。實在講來，「理」字由孟子起始在義理方面有所闡發，孔墨並不專言理學，到了乾初所謂非成於秦以前聖人之手的大學，才建立了一個體系。收入大戴禮中的大學中庸，到了宋人始把它們獨立，而與論語孟子并稱四書。大學中庸的思想，正是荀子所云的思孟學派的代表作，而玄學的本質亦由荀子說得明白，「其僻違（一本作遠）而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰，此真先君子之言也。」（非十二子篇）宋明理學的依據，卽繼承了這一思孟學派的傳統，所以亭林說「舍聖人之語錄，從事於後儒」，蓋卽指宋儒語錄之所本。

其三，亭林在這裏是分別一個古今思想史的異同離合，古人沒身於經世之學而明理，今人則舍歷史制度（六經之所指）與客觀現實（當世之務）而空談性理，那麼宋明以來的思想便與前代有別，卽支配於禪學。（錢穆先生頗有誤解，他說：「經乃古代官書，亦惟訓詁名物考禮考史而止，經學中又何來有理學？亭林此言，實兩無所據。……亭林則只以知恥立行，而別標博學於文，將學行分兩概說，博學遂與心性不涉，自與朱子分途。」）見錢著國學概論第九章，八三頁）因爲真正把學行分爲兩概者是宋儒。如所謂「道學」與「儒林」的分家，清初費密駁道學傳統，亦云「舍經無所謂聖人之道」，正以宋儒把漢唐思想抹殺，而以揉合佛老的玄理命之曰道統正傳，這在亭林看來僅是一種時代思想，而不是所謂「統」。亭林的古今學術變遷觀點已經超出宋明儒者的「絕學」系統範圍，他說：

「經學自有源流，自漢而六朝，而唐，而宋，一一考究，而後及於近儒之所致，然後可以知其異同離合之指，如論字必本於說文，未有據隸楷而論古今者也。」（文集卷四，與人書四）

其四，亭林亦不是沒有批判，僅僅於言明古今的異同離合，謂古之理學在經，今之理學在禪；而反含着批判，所謂「濂洛言道學，後來者借以談禪，則其害深矣」。他的「理學，經學也」的命題，雖云古人如此，但實指今人之非，而欲復興古人之是。據思想史上的新命題而言，大致有一個特色，即針對着舊思想的舊命題而矯以反命題，強調了的地方實在代表思維發展的脈絡，故亭林的反命題尚為刺激性薄弱者，若與宗教革命時代的「上帝即人」，法蘭西唯物論者的「人即機器」，正統派經濟學者的「惡德即善德」，「私利即公理」，比較而言，則他的「理學即經學」，還不算九十多度的折角。他所反對的理學——禪學是脫離現實的空談：

「劉石亂華，本於空談之流禍，人人知之；孰知今日之清談，有甚於前代者！昔之清談，談老莊；今之清談，談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先解其末，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端，一切不問，而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學，殷殷憤而萬事荒。爪牙亡而四國亂，神州蕩復，宗社丘墟！昔王衍妙善玄言，自比子貢，及為石勒所殺，將死，顧而言曰：『嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日！』今之君子，得不有媿乎其言。」（日知錄卷七）

「今之言學者，必求諸語錄，語錄之書，始於二程，前此未有也。今之語錄幾於充棟矣，而誤於禪學者實多。然其說蓋出於程門。……夫學程子而涉禪學者上蔡也，橫浦則以禪而入於儒，象山則自立一說，

以排千五百年之學者，而其所謂收拾精神，掃清階級，亦無非禪之宗旨矣。後之說者，遞相演述，大抵不出乎此，而其術愈深，其言愈巧。」（文集卷六，下學指南序）

「自宋以下一二賢智之徒，病漢人訓詁之學得其粗迹，務矯之以歸於內，而達道達德九經三重之事，置之不論，此真牛子未嘗知義者也。」（日知錄卷七）

「王尚書（世貞）發策謂今之學者偶有所窺，則似盡廢先儒之說，而出其上。不學則借一貫之言以文其陋，無行則逃之性命之鄉以使人不可詰。此三言者，盡當日之情事矣！故王門高第爲泰州（王良）龍溪（王畿）二人，泰州之學，一傳而爲顏山農（均），再傳而爲羅近溪（汝芳）趙大洲（貞吉），龍溪之學，一傳而爲何心隱（梁汝元），再傳而爲李卓吾（贊）陶石簣（以齡）。昔范武子論王弼何晏二人之罪，深於桀紂，以爲一世之患輕，歷代之患重，自喪之惡小，迷衆之罪大。」（同上卷一）

綜合亭林以上所批評者，和船山黎洲的反玄學態度相同，而更截斷，所以然者，船山是以哲理對抗玄理，梨洲是保留餘枝而暴露玄理，而亭林則根本推翻心理性命的「玄言」，所謂「永嘉之亡，太清之亂，豈非談空空，覈玄玄有以致之哉！」（同上卷一），樹起了經驗主義的旗幟，把日常生活的見聞經歷置於第一位，和船山還元「理學」爲「生化之理」，梨洲保持王學宗統者大有區別。

按亭林亦言心、理、性、命諸範疇，但他是否定這些範疇的舊理解，而重新規定爲經驗主義的實學，以見聞者爲準的。他說：

「學者之患，莫甚於執一而不化，及其施之於事，有扞格而不通。……君子之學不然，廓然而大公，物來而順應，故聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦，而無熏心之厲矣。」（同上，卷一）

「聖人所聞所見，無非易也。若曰掃除見聞，並心學易，是易在聞見之外也。」（文集卷四）
「好古敏求，多見而識，夫子之所自道也，然有進乎是者：六爻之義至賾也，而曰知者觀衆辭，則思過半矣。三百之詩至汎也，而曰一言以蔽之曰思無邪。三千三百之儀至多也，而曰禮與其奢也甯儉。……此所謂予一以貫之者也。其教門人也，必先叩其兩端，而使之以三隅反。……豈非天下之理，殊塗而同歸，大人之學，舉本以該末乎？彼章句之士，既不足以觀其會通，而高明之君子，又或語德性而遺問學，均失聖人之指矣。」（卷五）

由上而第一二段話看來，他是反對「執一而不化」的演繹法，而提出所聞所見的經驗來對抗純形式的範疇，故又云：「舍多學而識，以求一貫，置四海之困窮而不言，而終日講危微精一之說，……我弗敢知也！」（文集卷三）由第三段話看來，他是承認一貫之道，但他所謂「一貫」，不是先天的東西，而是在問學中會通的原則，他所言易詩禮的原則，僅當於歸納出的一種抽象，所以他把「一貫」還原而為歸納法了。這是他的經驗主義之主要論點。明白了這個特點，我們才可以研究亭林。

亭林對於物質是認為實在的。他說：

「邵氏（貢）簡端錄曰，聚而有體謂之物，散而無形謂之變。唯物也，故散必於其所聚，唯變也，故聚不必於其所散。是故聚於氣聚，散以氣散。昧於散者，其說也佛，荒於聚者，其說也僞。」（日知錄卷一）

「君臣父子國人之處，以至禮儀三百威儀三千，是之謂物。」（卷六）
宋人有先理後氣與上道下器之論。在亭林則云：

「盈天地之間者氣也，氣之盛者爲神，神者天地之氣，而人之心也。」

這是說一切都是物質的聚散，人心不過是物質的精氣。因此，他的道器論與黎洲船山相似，云：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器，非器則道無所寓，說在乎孔子之學琴於師襄也。……是雖孔之天縱，未嘗不求之象數也。」（同上）

道不是一個不可認識的本體，而是在經驗中取證，不可知者不能像宋人之助苗長的辦法，他說：

「人之爲學，亦有病於憧憧往來者，故天下之不助苗長者寡矣。『過此以往，未之知也』，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原。」（同上）

因爲亭林是一位經驗主義者，否認宋儒的「內學」（即主觀觀念論），他和李二曲先生有往來函件，討論體用二字，認爲自朱子於援佛氏術語，引用以註釋中庸的未發節，並討論內學外學之分乃仿效佛書「內了心性」之語，而爲唐宋元明儒者所竊用（參看朱二曲全集卷十六），他在日知錄中說：

「古之聖人，所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在灑掃應對進退，其文在詩書禮易春秋，其用之身在出處去就交際，其施之天下在政令教化刑罰，雖其和順積中，而英華發外，亦有體用之分，然並無用心於內之說。……後之學者，遂謂其（佛氏）書爲內典，推其立言之旨，不將內釋而外儒乎？……謝氏曰：……獨曾子之學專用於內，故傳之無弊。夫心所以具衆理而應萬事，正其心者正欲施之治天下，孔門未有專用心於內之說也，用心於內，近世學禪之說耳。象山陸氏因謂曾子之學是裏面出來，其學不傳，……遂於論語之外得不傳之學。……東漢儒者，則以七緯爲內學，六經爲外學，舉圖讖之文，一歸之性與天道，不可得聞；而……今之所謂內學，則又不在圖讖之書，而移之釋氏矣！」（同上卷十八）

亭林批評內學，亦如他批評理學，是從思想史的「異同離合」上講起，根據着歷史而反對玄學，因為宋明儒以來不是懸空擬議道統真傳，便是爭相獨占三聖傳心，這是最武斷的方法。他和李二曲先生因考內學二字的歷史出處，往來辨解三函，正是對於舊日武斷思想的剿滅。由此，他把明儒的心學，根本否定，而謂心不待傳，所以得理而驗於事物者。他說：

「黃氏日抄，解尚書『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』（按即十六字心傳）一章曰，『……近世喜言心學，舍全章本旨，而獨論人心道心，甚者單撫道心二字，而直謂即心即道，蓋當於禪學，而不自知其去堯舜授受天下之本旨遠矣。……其後進此書傳於朝者，乃因以三聖傳心爲說，世之學者遂指此書十六字爲傳心之要，而禪學借以爲據依矣』。愚按、心不待傳也，流行天地間，貫徹古今，而無不同者理也。理具於吾心，而驗於事物，心者所以統宗此理，而別其是非，人之賢否，事之得失，天下之治亂，皆於此乎判。此聖人所以致察於危微精一之間，而相傳以執中之道，使無一事不合於理。……聖賢之學……人人所同，歷千載而無間。何傳之云？俗說浸淫，雖賢者或不能不襲用其語。……中庸章句引程子之言曰，此篇乃孔門傳授心法，亦是借用釋氏之言，不無可酌。」（同上）

這樣看來，他以「心」爲氣之心，「所以具衆理而應萬事」，統宗衆理「別是非，得失、治亂」而「一驗於事物」者，「人人自具的一種思維能力，沒有什麼真傳（真字他亦說不見於六經），而僅爲把握「衆理」者，故心是適應萬變的實在，他說：

「黃氏日抄曰，『心者吾身之主宰，所以治事，而非治於事，惟隨事謹省則心自存，不待治之而後齊一也。……至於齋心服形之考，一變而爲坐脫立志之禪學，乃始瞑目靜坐，日夜仇視其心而禁治之，及

治之愈急，而心愈亂，則易伏猛獸，難降寸心。……」又曰，「古人之所謂存心者，存此心於常用之地，後世之所謂存心，攝此心於空寂之境也。造化流行，無一息不運，人得之以爲心，亦不容一息不用，心豈空寂無用之物哉？」（全上卷一）

對象和思維是照映的，對象運行不息，思維亦反映對象而佔有對象（得之），運行不息，故在「治事」與「常用」上始有心之存存，沒有「外仁外禮外事以言心」（引唐仁卿語），亦沒有離開所見所聞，掃除見聞，并心學易（見上），因爲易學「所以告人人行事，所謂擬而後言，議之而後動者也」。所以，他贊成唐仁卿的話：

「古有好學，不聞好心，心學二字，六經孔孟所不道。……用力於仁，用力於心也，行事，行心也，……謂之不學可也？……所病乎心學者，爲其求心也，心果待求，必非與我同類，心果可學，則以禮制心，以仁存心之言，毋乃爲心障與？」（全上卷十八）

亭林既反對明儒「用心於內」之說，則他使主張體物於外的經驗正爲心之統宗衆理的基礎。他說：

「詩曰，天生蒸民，有物有則。孟子曰，舜明於庶物，察於人倫。昔者武王之訪，箕子之陳，曾子子游之問，孔子之答，皆是『物』也，故曰萬物皆備於我。惟君子爲能體天下之物，故易曰，君子言有物而行有恆，記曰，仁人不過乎物，孝子不過乎物。」（全上卷六）

這是大膽的解釋，更有進者，他既把心作適應對象的思維看，故他竟把「致知」解爲知止至物，把「格物」解爲當務之急。他說：

「致知者，知止也。知止者何？『爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與

國人交止于信』，是之謂『止』，知止然後謂之知至，君臣父子國人之交，以至禮儀三百，威儀三千，是之謂『物』。」（全上）

「以格物爲多識於鳥獸草木之名，則末矣；知者無不知也，當務之爲急。」（全上）

這是「致知在格物」的新義，前者致知是以社會人類關係的合理行爲作知止的標準，而這些關係都是存在的「物」，而最重要的還是後者格物，格物不能超時代而不切實用，而應於物的關係之間格「當務之急」的物，（例如說我們現在是一切爲了反攻，距此遠者雖要亦待將來之格）乾嘉學者所格者爲樸學，就不是亭林的真正傳統了。亭林跑到陝西去格物，亦就知道他正躬行他的學術，反滿便是他的對象當務之急，同時這亦不背於「心學」，他所謂「合內外之道」的十七世紀新義。這亦無怪乎亭林自稱爲「明學術、正人心、撥亂世、以興太平之事」的日知錄，自信爲「有王者起將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆；啓多聞於來學，待一治於後王，自信其書必傳，亦未敢以示人」的日知錄，被滿清宣爲禁書，而周敦頤太極圖則被康熙皇帝贊爲空前義理，朱子經註被康熙崇爲孔孟宗傳了。

懂得了亭林的心物說，亦就可以知道他爲什麼把天道性命還元於人事的日常經驗了。他言性與天道如下：

「夫子教人文行忠信，而性與天道在其中矣，故曰不可得而聞。」

子曰二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者是丘也。謂夫子之言性與天道，不可得而聞，是疑其有隱者也；不知夫子之文章，無非夫子之言性與天道。……

子貢之意，猶以文章與性與天道爲二，故曰子如不言，則小子何述焉？子曰天何言哉，四時行焉，百

物生焉，天何言哉？是故可仕可止，可久可速，無一而非天也，恂恂使使，侃侃闔闔，無一而非天也。

動容周旋中禮者，盛德之至也。孟子以爲堯舜性之之事；夫子之文章，莫大乎春秋，春秋之義，尊天王，攘戎翟，誅亂賊臣子，皆性也，皆天道也。……

今人但以繫辭爲夫子言性與天道之書，愚嘗三復其文，……所以教人學易者，無不在於言行之間矣。……」（全上卷七）

他是以性與大道和人事言行文章祇是一件事，外於言行文章沒有另外的性與天道，這個道理至簡易。同理，他言天命與性命如下：

「惟天之命，於穆不已，其在於人日用不知，莫非命也。故詩書之訓曰，『顧諟天之明命』，又曰『永言配命，自求多福』。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。……然則子之孝，臣之忠，夫之貞，婦之信，此天之所命而人受之爲性者也。故曰，『天命之謂性』，求命於冥冥之表則離矣。」（同上卷六）

這與船山「命日受而性日生」之說相似，因爲命之降並不外於動作禮義威儀之則，而在冥冥中聽天命，則是一種宿命觀。按亭林以上所講宋明儒以來的法寶，性命天道，是從空虛形式拉到人生活動中，倡言經驗以外無超經驗的東西，人生以外無超人生的天道，這在道理上是正確的思想，惟他之所以爲經驗主義者亦是在於主張經驗的科學（社會的道理佔主要點）以外沒有理論的範疇學，所見所聞的歸納以外沒有個體以上的世界觀，這是經驗主義所同具的色彩，好像說「多求問題少談主義」似的；然而自然的合法則運動，社會的合法則運動，思維的合法則運動，確是人類歷史的經驗所提供，但亦同時是在人類思維發展史中可能結晶成爲一個指導人類的體系，所謂森林並不僅是樹木之和，見木可以不見森林，而見森林正

以爲見本之指示律。一切事物的內容，是具體的全體性，悟性如科學的同一性與差別性之理解，是把全體的一面表示出來，而常把此一面僞裝而爲全體性的東西。例如黑格爾批判經驗科學的同一性，「不單把電氣及化學的作用看作同一的東西，並且把消化及同化等過程，也看作單純的化學過程。」（黑格爾百科詞典，第一卷二〇二頁）因爲，日常行爲的實踐固然是現實的，但亦可能放棄現實性底內在本質，例如亭林企圖以日常實踐的中國民族制，作爲主要武器而反抗滿清的外族統治（見後）。黑格爾說：

「倘若我們不爲着觀察而走到背後，或者在背後並無得以觀察的東西，那末在那種確然隱藏着內在底帷帳背後，顯然看不出什麼來。但同時在一定的事情現存的場合，是可以接近於背後的，而且關於表象，現象，及內在的真實性果然在何處這個問題之知識，顯然是嚴密意味的運動之結果，而這運動是把認識方法即判斷知覺及悟性等溶解於自身之中的。」（同上，二三二頁）

「背後」的祕密，沒有如「貨幣」這一件東西迷惑人類外表的實踐行爲，而發現貨幣的內在祕密則是從歷史的全體性中知道的。故貨幣是歷史運動的結果，這一運動把人類認識可以迷惑，而亦在一定的歷史條件之下，把它可以解放了。

這裏，我們僅說明亭林理論上的局限性，但如果有人不了解或一知半解於認識論，而竟批評實證的個體研究，則亭林是他們的老師，有很多的教訓不朽。

亭林的經驗主義，清儒以來多有批評他不講義理的缺點，這種批評乃似是而非的，按他正在講義理之學，而不過是經驗主義的義理。前人不了解亭林與經驗主義的關係，所以他們常不得其正確的批評。這裏，我們要知道，第一，亭林之反理學思想是比較梨洲船山更爲有力，他不但對於宋明學有樹起經驗論的反

命題，而且在他的經驗論的信仰中，創作許多範例，如日知錄的時代成功作品，這最對於中古玄學是可致命的。第二，亭林所依據的進步方法，是有歷史意義的，與其說他是樹起一種經驗論，不如說他是遵守着一種形式邏輯（見第二節），第三，他的方法自有歷史的最高評價，與世界經驗主義者相同，而不是如梁任公先生認為可以全盤繼承的理論。我們對於亭林的經驗主義之指明，與對於船山的理性哲學的指明，不是隨意在主義二字上玩弄名詞，而正是在問題二字上深入研究，故亭林不能不有障於所見所聞的個體現象，船山亦不能不有障於超經驗的循環均衡，古人之偉大若沒有敢於在有限點甚至錯誤中試驗他的學術，使不配成爲偉大，否則，還是太極圖的白圈黑點罷了。

亭林的經驗科學的要素，在思想史上是與玄學不能兩立的，故心性天道的舊說，必然要被抹殺，以之還元於生活中。他的還元術至純熟，沒有一句話不是用經學的文句，如上面所引的「知止」，「文行忠信」，「知者無不知也，當務之爲急」，日知錄一條之成所以他說費日至多者正是因此，他之善披經典外衣而說當代人民要說的話，實可佩服。下面便是用「行已有恥」，「博學於文」二句夫子之言，說出他的經驗哲學：

「……竊歎夫百餘年以來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，孔子之所罕言也，性與天道，子貢之所未得聞也。性命之理，箸之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰『行已有恥』，其爲學則曰『好古敏求』。其與門弟子言，舉堯舜相傳所謂危微精一之說一切不道，而但曰『允執其中，四海困窮，天祿永終』。嗚呼，聖人之所以爲學者，何其平易而可循也。故曰『下學而上達』。……今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，譬諸草木，區以別矣；而一皆與之言心言性，舍多學而識以求一

貫之方；沿四海之困窮不言，而終日講危微精一，是必其道之高於孔子，而其門弟子之賢於子貢也，我弗敢知也。孟子一書，言心言性，亦諄諄矣；乃至萬章公孫丑陳代陳臻周霄彭更之所問，孟子之所答者，常在乎出處去就辭受取與之間。以伊尹之元聖堯舜其君其民之盛德大功，而其本乃在乎千駟一介之不視不取。伯夷伊尹之不同於孔子也，而其同者則以行一不義，殺一不辜，而得天下不爲。是故性也，命也，孔子之所罕言，而今君子之所恆言也。出處去就辭受取與之辨，孔子孟子之所恆言，而今之君子所罕言也。……我弗敢知也。愚所謂聖人之道者知之何？曰：『博學於文』；曰：『行己有恥』，自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至於出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也。恥之於人大矣，不恥惡衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其澤。……嗚呼，士而不先言恥，則爲無本之人；非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人而講空虛之學，吾見其日從事於聖而去之彌遠也。……」（文集卷三與友人論學書）

從這里，亭林一方面力闡宋明以來離開事物而只言心言性之謬，另一方面，則闡明聖門之學，即在「多學而識」，即在「出入往來辭受取與」之間；換句話說，就是我們要求理求道，即在「日常事務之中，即在「孳孳不斷地向外界的學習之中。所以他說「自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至於出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也」。

亭林的經驗主義所提出的二個節目，所謂博學於文，行己有恥，看來好像不相關聯，仔細研究是針對了明末的士風而言。知恥至消極方面是有所不爲的，在積極方面是對於天下國家的人類事業，恥躬之不逮，不是一種墮落的事務實驗者認爲在什麼地方都可以試驗試驗，所以他謂博學於文之「文」，不是一般文人之文，而恥則是恥於做人股，恥於講性命，應對於人類事業有責任心。他批評舊的「文」說：

「宋史言劉忠肅每戒子弟曰：『士當以器識爲先，一命爲文人，無足觀矣。』僕自讀此一言，便絕應酬文字，所以養其器識，而不墮於文人也。」（文集卷四與人書二八）

「能文不爲文人，能講不爲講師，吾見近日之爲文人爲講師者，其意皆欲以文名以講名者也。子不云乎？『是聞也，非達也。』默而識之，恐雖不敏，請事斯語矣。」（同上與人書二十三）

「唐宋以下，何文人之多也？固有不識經術，不通古今，而自命爲文人者矣！韓文公符讀書城南詩曰：『文章豈不貴，經訓乃當畜；橫潦世根源，朝滿夕已除。人不通古今，馬牛而襟裾。行身陷不義，况望多名譽。』而宋劉摯之訓子孫，每曰：『士當以器識爲先，一號爲文人，無足觀矣。』然則以文人名於世，焉足重哉？此揚子雲所謂『撫我華而不食我實』者也；史言歐陽永叔與學者言，『宋書及文章，惟談吏事，謂文章止於潤身，政事可以及物。』」（日知錄卷十九）

那麼他所謂之「文」是什麼呢？他說：

「文之不可絕於天地間者，曰明道也，紀政事也，察民隱也，樂道人之善也。若此者有益於天下，有益於將來，多一篇多一篇之益矣。」（同上）

「博學於文，自身而至於家國天下，制之爲度數，發之爲音容，莫非文也。」（同上卷七）

「凡文之不關於六經之指，當世之務者，一切不爲。」（文集卷四，與人書二）

這樣看來，亭林所謂「文」，即他所謂「傳曰文明以止，人文也，觀乎人文以化成天下」。文是人文主義，博學則爲研究古今變革，化成天下的有益學問。所謂「君子能體天下之物」。這一近代的思想，可以說是中古的解放。

據此，「恥」卽不爲舊文人而爲新文人之實踐。故他說「恥匹夫匹婦之不被其澤」。

第二節 亭林底方法論

亭林沒有如船山的知識過程之分析論，但有判斷以後「驗於事物」的方法論，這裏，我們要明白，他的經驗主義的精神所在卽是一種求驗的方法，卽怎樣地「博學於文」。四庫全書日知錄提要云：

「炎武學有本原，博瞻而能貫通，每一事必詳其始末，參以證佐，故引據浩繁，而牴牾者少。」
全謝山「顧先生神道碑」說：

「歷覽二十一史，十三朝實錄天下圖經經前輩文編說部以至公移邸抄之類，有關民生之利害者隨錄之，看推互證，務質之今日所可行而不爲泥古之空言，曰天下郡國利病書」。

他所提出的方法論，猶之乎解放中古的小脚，令人大闊其步向天下家國去踏尋，第一，他解放了閉門參悟的冥想，學貴驗物，上節言之已詳，第二，他解放了文人的模仿，學貴解決問題之獨創，後者他說：

「近代文章之病，全在摹倣，即使逼肖古人，已非極意，况遺其神理而得其皮毛者乎？」
文集與人書十七上亦說：

「君詩之病，在於有杜；君文之病，在於有韓歐；有此蹊徑於胸中，便終身不脫依傍二字。」
日知錄自序上則云：

「愚自少讀書，有所得輒記之；其有不合，時復改定；或古人先我而有者，則遂削之。」
當時因襲，愚昧，獨斷，支配着人心，亭林一方面痛斥當時醉心富貴功名的學風，謂：

「八股之害，等於焚書，而敗壞人才，有甚於咸陽之所坑」（日知錄，卷十六）

他方面以創造的精神，以身作則，謂「其必古人之所未及，後世之所不可無，而後爲之。」這是何等自我理性的崇贊！咸陽之坑埋着天下沒有靈魂的人，而亭林則高踞在山頭招魂呢。

復次，亭林治學方法論，須發明白者，即是否復古？他所謂「非六經之所指……一切不談」者，究何所云然？四庫全書提要曾崇其實證精神，但又貶其復古難行，說：

「炎武……喜談經世之務，激於時事，慨然以復古爲志，其說或迂而難行，或復而過銳。」

我們認爲，其說「法古用夏」，亭林自道，這是任公所謂「復古即解放」的道理，但提要批評「迂而難行」與「復而過銳」頗不能并提，爲什麼這樣排句？實在講來，「迂而難行」是表面文章，而「復而過銳」正是他的方法論，亦猶之乎世界七八世紀的進步學者，他們的方法論往往自己批評否定了自己的世界觀。且亭林的「復古」已經放棄正統，以下諸點治學方法值得我們注意。

第一，他研究古籍，并不是鑽研載道之文，而是考證古制，「疏通其源流，考正其謬誤」，他的弟子潘耒序日知錄云：

「日知錄則其稽古有得，隨時劄記，而類次成書者。凡經義史學吏治財賦典禮輿地藝文之屬，一一疏通其源流，考正其謬誤。至於歎禮教之衰遲，風俗之頹敗，則古稱先，規切時弊，尤爲深切明著。」

潘氏此說甚確，日知錄之爲古制源流論，是亭林首開近代研究路徑的範例。

第二，他研究經術思想，亦在發現古今思想之異同離合，而否定了「心不待傳」的道統，他說：「經學自有源流，自漢而六朝，而唐，而宋，一一考究，而後及於近儒之所著，然後可以知其異同離合之

指。」（見上）

在這一點，他頗暗示以孔子還諸春秋，以百家還諸戰國，以漢以下學者還諸各自的時代。例如他論易說：

「天下之變無窮，舉而措之天下之民者亦無窮，若但解其文義，韋編何待於三絕哉？（上自西周）……下而至於春秋二百四十二年之行事，秦漢以下史書百代存亡之迹，有一不該於易者乎？」（文集卷三）

第二，他雖然言法古用夏，但重在「引古籌今」，而對於信古非今者則云：

「後周書柳蚪傳，『時人論文，體有今古之異，蚪以爲時有今古，非文有今古。』此至當之論，夫今之不能爲二漢，猶二漢之不能爲尙書左氏，乃勦取史漢中文法以爲古，於文殊爲不稱。」（日知錄卷十九）

此亭林對於古今文字應以活的現代語爲據之說，同條下還說「官職羣邑之建置，代有沿革，今必用前代名號，……於理無取，而事有礙。」

他對於改古從己者，亦認爲不德，故說引書必用原文，以存實蹟，他在音學五書序裏說：

「據唐人以正宋人之失，據古經以正沈氏唐人之失，而三代以上之音部分秩如至頤而不亂，乃列古今音之變，而究其所以不同。」

他又說：

「三代六經……後人所不能通，以其不能通而輒以今世之音改之，於是乎有改經之病，始自唐明皇改

尙書，而後人往往效之。……至於近日，……凡先秦以下之書率臆徑改，不復言其舊爲某，則古人之言亡而文亦亡。」（文集卷四）

第四，他雖然說遵「六經之所措」，但對於諸子家之學，並不認爲異端，他在日知錄中一再引用墨子尙賢篇之文，亦引用老子之文。他一再說「有其識者不必遭其時，而當其時者或無其識，然則開物之功，立言之用，其可少哉？」（見日知錄及與黎洲書）所以，立言之用，萬殊同歸，無所謂異端，他甚至在三百年前首倡諸子研究，說：

「子書自孟荀之外，如老莊管商申韓，皆自成一言，至呂氏春秋淮南子則不能自成，故取諸子之言，彙而爲書。」（日知錄卷十九）

而且明白言九經與諸子百家并讀，說：

「故愚以爲讀九經自考文始，考文自知音始，以至諸子百家之書，亦莫不然。」（文集卷四）

他不但「博學於文」研究到異端，而且研究到外國，我們不能因他言六經而忘記了他綜覽諸子，更不能因他崇尙三代而忘記了他參考夷狄，他說：

「歷九洲之風俗，考前代之史書，中國之不如外國者有之矣。遼史言契丹部族，生生之資，仰給畜牧，績毛飲渾，以爲衣食，各安舊風，狃習勞事，不見紛華異物而遷，故家給人足，戒備整完，卒之虎視四方，強朝弱視。……邵氏聞見錄，言回訖風俗樸厚，君臣之等不甚異，故衆志專一，勁健無敵；自功於唐，賜遺豐腴，登里可汗始自尊大，築宮室以居婦人，有粉黛文繡之飾，中國爲之虛耗，而其俗亦壞。……史記言匈奴獄久者不過十日，一國之囚不過數人。鹽鐵論言匈奴之俗略於文而敏於事。宋鄧肅對高宗言，外

國之巧在文書簡，簡故速，中國之患在文書繁，繁故遲。遼史言，朝廷之上，事簡職專，此遼之所以興也。然則外國之能勝於中國者，惟其簡易，若舍其所長而效人之短，吾見其立弊矣。」（同上卷二十九）

他列舉外國對於勞動，騎射，社會等次之不其大異，事簡職專之敏速效力，都是善制。（參看日知錄卷十九，西域人善天文）這依據史實的特性而論中外制度，比後來「中學爲體西學爲用」之說還要高明到萬倍。

以上所言皆亭林方法論解放處，不僅「復古卽解放」罷了。他的方法的最重要者卽今人所謂之歸納法。他沒有方法論的專書，但他却有方法論的示範作品，以及用力的修養，今先就其學問修養博采廣證的研究態度概述於下：

日知錄卷七「朝聞道夕死可矣」條說：

「有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。不知年數之不足也，倪焉日有孳孳，斃而後已。……有一未死之身，則有一日未聞之道。」

凡學問思辨行爲，都不停止地追求，直至死而後已。這是經驗論的自白。故他說他的兩部代表著作是這樣做成的：

「予纂輯此書（音學）幾三十年，所過山川亭障，無日不以自隨，凡五易稿而手書者三矣。」（音學五書後序）

「炎武所著日知錄，……歷今六七年，老而益進，始悔向日學之……不博，見之不卓。……漸次增改，

得二十餘卷，欲更刻之，而猶未敢自以爲定，故先以舊本質之同志。蓋天下之理無窮，而君子之志於道也，不成章不達，故昔日之得，不足以爲矜，後日之成，不容以自限。」（初刻日知錄序）

復次，我們再看他的方法論的內容：

第一、重調查——

他不獨要在書本上搜集證據，並且還注重實地調查，以期能獲得一事物的真實面目。潘次耕在日知錄序言上這樣說：

『先生足跡半天下，所至交其賢豪長者，考其山川風俗，疾苦利病，如指諸掌。』
全謝山亭林先生神道碑也這樣說：

『先生所至，呼老兵逃卒，詢其曲折，或與平日所聞不合，則卽坊肆中而對勘之。』
這種實地調查的方法是最基本的求學方法，缺乏實地調查的條件，那就要陷於八股。

第二、重直接資料——

他平生最恨竊書賊，把古人的製成品，加一點減一點便成了創造，所以他著作日知錄的原料，比諸采山之銅，他說：

「嘗謂今人纂輯之書，正如今人之鑄錢。古人采銅於山，今人則買舊錢，名之曰廢銅，以充鑄而已。所鑄之錢既已竊惡，而又將古人傳世之寶，舂剉碎散，不存於後，豈不兩失之乎？承問日知錄又成幾卷，蓋期之以廢銅。而某自別來一載，早夜誦讀，反復尋究，僅得十餘條，然庶幾采山之銅也。」（文集卷三）

亭林此語，不但是清初的教訓，而且還可以當做今人的教訓。今人不注意踏路，就在那裏凌空統攝，像煞學者！而真正用功夫的人，便成了一個傻瓜，然而亭林說：「識者未必遭其時。」

第三、重廣求證據——

這在日知錄各條中可以看出他的用力處，潘次耕論顧先生：

「有一疑義，反覆參考，必歸於至當，有一獨見，援古證今，必暢其說而後止。」（同上序言）
他自己亦說：

『……列本證旁證二條；本證者詩自相證也，旁證者采之他書也，二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以諧其韻。』（音論七，參伍二字出韓非子）

他在金石文字記序說：

「一二先達之士，知予好古，出有所蓄以至蘭台之墜文，天錄之遺字，旁搜博討，夜以繼日，遂乃抉剔史傳，發揮經典。」

我們爲了說明他的這一重要方法，舉一範例，以證明他的話是的確的，文集卷四答李子德書即以古音證據言古文字義，今節錄於次：

「開元敕曰，……洪範無偏無頗，頗字宜改爲跛。蓋不知古人之讀義爲我，而頗之未嘗誤也。易象傳，鼎耳革失其義也，覆公餗信如何也。禮記表記、仁者右也，道者左也，仁者人也，道者義也。是義之讀爲我，而其見於他書者遽數之不能終也。……易漸上九，鴻漸於陸，其羽可用爲儀。范諤昌改陸爲達，朱子謂以韻讀之良是；而不知古人讀儀爲俄，不與達爲韻也。小過上亦弗遇過之，飛鳥離之。朱子存其二說

矣；春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言之矣；春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣；春秋時猶赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間。」

戰國爲氏族貴族的沒落時代，亭林所指之流變，頗關重要。除開他的世界觀，他論氏族制是合於歷史的。例如「氏焉者所以爲男別也，姓焉者所以爲女坊也，自秦以後之人，以氏爲姓，以姓稱男，而周制亡，而族類亂。」（文集原始）他論音學說，「先之以音論何也？曰審音學之流變也。」故他在音學五書序中，頗析辨出「古今音之變，而究所以不同。」他說：

「三百五篇，古人之音書也。……自秦漢之文，其音已漸戾於古，至東京益甚。而休文作譜（四聲譜），乃不能據雅南，旁撫騷子，而僅按班張以下諸人之賦，曹劉以下諸人之詩，所用之音，撰爲定本，於是今音行而古音亡，爲音學之一變。下及唐代，以詩賦取士，其韻一以陸法言切韻爲準，雖有獨用同用之注，而其部分未嘗改也。至宋景祐之際，微有更易，理宗末在，平水劉淵始併一百六韻爲一百七。元黃公紹作韻會因之，以迄於今，於是宋韻行而唐韻亡，爲音學之再變。……炎武潛心有年，既得廣韻之書，乃始發悟於中，而旁通其說，於是據唐人以正宋人之失，據古經以正沈氏唐人之失，而三代以上之音，部分秩如，至隨而不亂，乃列古今音之變，而究其所以不同，……自是而六經之文乃可讀，其他諸子之書，離合有之，而不甚遠也。」

他在軍制論，以審名實爲明流變之要旨，更爲名貴之論，詳見後節。

第五、重明古今史學。

他不但重在「六經之所指」，而且重在古今歷史之遞變，他說：

「自宋以後，史書煩碎冗長，但問政理成敗所因，及其人物損益，關於當代者，其餘一切不問。……今史學廢絕，又甚唐時。……今之論史者獨取漢唐混一之事，三國六朝五代，以爲非盛世而聊談之。然其進取之得失，守禦之當否，籌策之疏密，區處兵民之方，形勢成敗之迹，俾加討究，有補國家。」（日知錄卷十七）

他以不重史學的人，斥之爲「俗佞」，甚中當時空談之病。「人不通古今，馬牛而襟裾，心身陷不義。」（卷十九）

第六、重存疑，不盲從——

這在日知錄中，如攷證古書錯簡（卷七考次經文），如謂昔人所言興亡禍福之故不必盡信（卷四，左氏不必盡信），所以他的研究甯肯闕疑，而貶主觀臆度，他說：

「近代有好事者，刻九經補字，並屬諸生補此書之闕，以意爲之。……予至關中，洗刷元石，其有一二可識者，顯與所補不同，乃知近日學者之不肯闕疑而妄作如此。」（同上卷十八）

第七、重虛懷廣師——

亭林日知錄之作，謂「平生之志與業皆在其中」，他時在修改增訂中，常嘆「向日之學不博」，虛懷若谷，老而益堅，他說：

「今之爲學，不可自小，又不可自大。……自小少也，自大亦少也。」（同上卷七）

「時人之言，亦不敢沒其人，君子之謙也，然後可與進於學。」（同上卷二十）

他爲學不足，謙虛下懷的精神，正是一個學人的過人處，他又說：

「人之爲學，不日進則日退，獨學無友，則孤陋而難成，久處一方則習染而不自覺。……若既不出戶，又不讀書，則是面牆之士。……子曰十室之邑必有忠信，如某者也，不如某之好學也。」（文集卷四）

「每次高談無非方人之論。……論語二十篇惟公冶長一篇多論古今人物，而終之曰已矣乎吾未能見其過而內自訟者也。……是則論人物者所以爲內自訟之地，而非學之深則不能見己之過，雖欲改不善以遷於善而其道無從也。」（同上）

因此，他在文集「廣師」篇，言當世在野的布衣可師之者甚多，以解放自己的孤陋與習染，他說：

「學究天人，確乎不拔，吾不如王寅旭；讀書爲己，探賾洞微，吾不如楊雪臣；獨精三禮，卓然經師，吾不如張稷臣；肅然物外，自得天機，吾不如傅青主；堅苦力學，無師而成，吾不如李中孚；險阻備嘗，與時屈伸，吾不如路安卿；博聞強記，羣書之府，吾不如吳任臣；文章爾雅，宅心和厚，吾不如朱錫鬯；好學不倦，篤于朋友，吾不如王山史；精心六書，信而好古，吾不如張力臣（按張氏評亭林音學五書）。至於達而在位，其可稱述者亦多有之，然非布衣之所得議也。」（同上卷六）

這是何等學人的胸襟！「廣師」實難，自大不可也，自小又不可也，次耕所以「綜貫百家上下千載」的通儒，給予亭林，頗稱得體。

第八、重手腦并用

亭林的經驗方法還有一個特點，卽不專門靠書本，而重在實踐中檢證，船山所謂先「甘苦自嘗」著是。他的「修己治人之實學」，并不是後來乾嘉考據學流於一套玩物喪志的傾向，所能繼承，「當務之急」亦不是他所謂「傳食於諸侯之文人」所能了解。他以爲文人不做事，「華而不實」，說：

「士農工商，謂之四民，其說始於管子。三代之前民之秀者，乃收之鄉序，升之司徒，而謂之士，固千百之中不得一焉。太宰以九職任萬民，五曰百工飭化，八材計亦無多人爾。武王作酒誥之書曰：『妹士嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥者厥長。』此謂農也。『肇牽車牛，遠服賈，孝用養厥父母。』此謂商也。又曰：『庶士有正越庶伯，君子其爾典，聽朕教。』則謂之三士者，大抵皆有聽之人矣。惡有所謂羣萃而州處，四民各自爲鄉之法哉？春秋以後，游士日多齊語言桓公爲游士八十人，奉以車馬衣裘，多其資幣，使周遊四方，以號召天下之賢士。而戰國之君，遂以士爲輕重，文者爲儒，武者爲俠。嗚呼，游士興而先王之法壞矣！彭更之言，王子墊之問，其猶近古之意與？」（日知錄卷七）

亭林自己不僅這樣說，而且還真正地實踐他這個言論。我們在他的事蹟中不是看到的麼：他每到一處定下來，不是種田，便是墾荒。并且他還不僅個人這樣地幹着，還邀了許多朋友也同樣地幹着，他說

「頻年足跡所至，無三月之淹。友人贈以二馬二騾，裝馱書卷。所雇從役，多有步行，一年之中，半宿旅店，此不足以累足下也。近則稍貸貲本，于雁門之北，五臺之東，應募墾荒，同事者二十餘人，闢草萊，披荆棘，而立室廬于彼。然其地苦寒特甚，僕則遨遊四方，亦不能留住也。彼地有水，而不能用，當事遣人到南方求能造水車碾水磨之人，與夫能出費以耕者。大抵北方開山之利，過於墾荒，蓄牧之獲，饒于耕耨。使我有澤中千牛羊，則江南不足懷也。」（文集卷六與潘次耕書）

從這里，我們看到，亭林和和習齊的辦法是一樣的，決不做空頭無用的士人，而的確做到「理論與實踐」

「勞心與勞力」的統一，並且亭林還歷述古代聖王都不只是高高在上，而還是一般的從事勞動的，他說：「享天下之大福者，必先天下之大勞；宅天下之至貴者，必執天下之至賤。是以殷王小乙，使其子武丁舊勞于外。知小人之依而周之，后妃亦必服澣濯之衣，煩脩禱之事；及周公遭變，陳后稷先公王業之所由，則皆農夫女工衣食之務也。古先王之教，能事人而後能使人，其心不敢失于一物之細，而後可以勝天下之大。舜之聖也，能飯糗茹草；禹之聖也，而手足胼胝，面目黎黑。此其所以道濟天下而爲萬世帝王之主也。況乎其不如禹舜者乎？」（日知錄卷七）

總之，他的方法論是「驗物」「治事」，他遊歷徧華北，帶着兩馬兩騾，載上一個小圖書室，猶之乎拿破崙出征隨營的圖書館，並隨地抄錄材料，訪問風俗，探尋真理。他的眼光放到歷史、自然、人類、社會、民族的大環境中，這樣解放了的亭林是確乎飛出中古封建的小鳥籠子，無怪乎開博學鴻儒科（康熙十七年）開明史館（十八年）推薦他，他以速死身殉來抵抗，不但他不能辱身事仇，而且更不能再進那個變相八股的小籠子去的。博學鴻儒在那裏著書亂真，他則反其道鈔書，他說：

「著書不如鈔書。……凡作書莫病乎其以前人之書改竄而爲自作也。班孟堅之改史記，必不如史記也，宋景文之改舊唐書，必不如舊唐書也，朱子之改通鑑，必不如通鑑也。至於近代而著書之文幾滿天下，則有盜前人之書而爲自作者矣。故得明人書一百卷，不若得宋人書一卷也。」（文集卷二）

康熙在那裏著理學語錄，亭林則在野外著日知錄，所以他的「日知錄」的書名，不但顯示了方法論的時代自覺，所謂「日知其所無，月無忘其所能」，以與宋明以來的空虛獨斷相對立，而且標明出和滿清的不合作精神，以保存民族的氣節，日知錄刻中多有刪除（如今刻本「素夷狄行乎夷狄」一條有目無文），

詩集中則更多竄改（參看四庫叢刊本與蔣山傭鈔本詩集之異同。）且舉他的筆名蔣山傭所著的一首詩於下（今本未刻）：

傷今已抱終天恨，追往猶爲愛日歡。

懷若戶前聞歎息，儼如堂上坐衣冠。

馴鳥止樹生多子，慈竹綠池長百竿。（所居石城門內有池有竹）

欲向舊京傳孝友，當時誰得似丁蘭？

他不作「馴鳥」，而放身自然，以培植百竿長竹，爲萬世之澤以自況，詩意深長！中山先生以下的話，頗合亭林：

「他們剛才結合成種種會黨的時候，康熙就開博學鴻儒科，把明朝有智識的人，幾乎都網羅到滿洲政府之下。那些有思想的人，知道了不能專靠文人去維持民族主義，便對於下流社會和江湖上無家可歸的人收羅起來，結成團體。……」（民族主義第三講）

第三節 亭林底社會思想

(一) 他的民族思想

凡政治社會的前途認識，皆最具體的知識，這不論理性派與經驗派，在十七世紀的設計都為一種憧憬或夢想，而重要的是研究：他們的夢想本身如何勇於對問題的提出（解決是另一件事），他們所提出的時代最棘手的問題是否同情於人民，他們的理想給予後代社會運動是什麼可承繼的傳統，他們的政治道德怎樣做了後代政治改革的啓蒙作用。

複雜多面的社會問題，比較書本上的死文字，是更富於活的內容，一個偉大思想家祇能夠提出他所能夠提出的問題，而不是臥在舊現實的說教中給舊的制度冠帶其神聖衣帽，這就值得我們高揚，清初學者的精神便在這裏。

亭林在清初異族統治的環境中，背鄉棄家，遠游北方，正是所謂「天生豪傑，必有所任。……今日者，拯斯人於塗炭，為萬世開太平，此吾輩之任也，仁以為己任，死而後已。」（文集卷三）他在書中常暗示當日的情形，不主張友人絕望自殺，說天下事變之來有不能盡預料者，可見他是在結合志士乘時而作，所以他明白地講求明末豪傑之士的可能興起：

「積輕之勢固不能有所樹立，而變故萌生，難可意料，誰肯獨創非常，建房琯之策者哉。雖然，符堅不過氏酋偽主，而其疏屬尚有符登，誠得此論而用之，未必無一二才傑之士自茲而奮發也。」（文集卷四）

黎洲老年不敢渡江，船山晚景局處猿洞，亭林則比較積極，不愧一個足踏實地的經驗主義者，他所以跑到陝西定居，據他說是因爲：

「秦人慕經學，重處士，持清議，實與他省不同。黃精松花，山中所產，沙苑蒺藜，止隔一水，終日服餌，便可不肉不茗。然華陰縮穀關河之口，雖足不出戶而能見天下之人，聞天下之事，一日有警，入山守險，不過十里之遙，若志在四方，則一出關門，亦有建瓴之便。」（同上）

言外之意似有在此地舉義的企望，更有一個當時現實的教訓，即李自成張獻忠以無智流寇竟能成席捲天下之局勢，使亭林把復興漢族的希望有所寄託於秦人，他是一個經驗主義的行道者，這不能不使他去實地考查研究這一希望的可能結果。

亭林的民族思想，多表現在他的詩集裏，學者可以作一個整理，這裏我們抄他的一首詩來作例子，這首詩題目名之曰「精衛」，或者汪逆「少年頭」，讀過亭林的詩集，引而取名，然而我們現在讀了這首詩，知道汪兆銘正吸收了精衛鳥兒的失敗主義，而把終古無絕的信仰堅定心割棄，變節做了亭林先生所謂之燕鵲，飛到敵人的卵翼下「自成其巢」了。

精 衛

「萬事有不平，爾何空自苦？」

長將一寸身，銜石到終古。

我願平東海，身沈心不改！

大海無平期，我心無絕時。

嗚呼！君不見：

西山銜木衆鳥多，鵲來燕去自成巢？——

(二) 他的社會思想底出發點

亭林與清初哲人相同，不但是民族的哲人，而且是歷史的豪士，他們之間程度不等的近代思想，都富有民主主義啓蒙的哲人精神，故亭林經世之學正所以經十七世紀「自身以至家國天下」之所當務，他說：「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰，易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故知保天下，然後知保其國，保國者其君其臣，肉食者謀，保天下者，匹夫之賤，與有責耳矣。」（日知錄卷十三）

這是十七世紀人類對於世界的興趣，如歷史家威爾斯說的，朝代興亡並不能範圍着他們的理想了。亭林所謂「保國者其君其臣肉食者謀之」，僅指封建專制的私天下而言，不是指民族運動的保國，這是說明易姓改號的那種存亡變革不在他的最高正義心中了，而非具有社會理想與人民事業的前題，不配談論新政治。匹夫有責的權利與義務觀點，乃對於封建的抗議。

研究亭林的社會政治思想，祇有從這裏了解。因為在他的書中，對於社會制度風俗以及官制兵制的議論，頗似一位公法學者，然而我們認爲十七世紀的思想家對於問題之解決遠沒有其對於問題之提出更爲值得重視，這不是說研究問題着重了原則，輕視了方案，相反地正因爲具體去認識時代思想，首先要知道，憧憬的世界觀即在方案中亦是富有其思想的具體物，不論是以「法古用夏」而籌今，不論是以「封建」

郡縣」的外貌而籌今，都含着具體的實指。不明白這一點，則無須乎我們研究思想史。

第一，亭林的社會對象是自有了一個圖景，這個圖景是全民般的人民事業，而不是事務主義的頭足各自營病者所能達到，因此他懷疑當時封建在位的舊社會神經，他說：

「引古籌今，亦吾儒經世之用，然此等事不欲令在位之人知之，今日之事，與一利便是添一害，如欲行沁水之轉般，則河南必擾，開膠萊之運道，則山東必亂矣！」（文集卷四）

他的社會圖景，是一種理想，這在他的文獻中最表示的明白入畫，他是拿最通俗的兩個字來達意，所「風俗」。他說：

「日擊世趨，方知治亂之關必在人心風俗，而所以轉移人心整頓風俗，則教化紀綱爲不可闕矣。百年播養之而不足，一朝一夕敗之而有餘。」（同上）

他的「風俗」論詳見於日知錄十三卷，所指範圍至廣，可以說是社會制度的代名詞。如「秦紀會稽山刻石」條以婚姻制度言風俗，頗對於秦始皇置贊意。「周末風俗」，「兩漢風俗」，「宋世風俗」，「清議」諸條的中心問題，都是以「民意」或輿論言風俗，以下各條或言道德，或言人才，或言家庭，或言吏風，或言迷信，或言產業，都爲風俗內容。他所謂一切「自正風俗始」者，即社會制度的改革，從匹夫做起，以至「在於中人，理由習俗」，而朝代興亡的關心是表面的。這裏我們試舉他言輿論爲風俗的關鍵，研究他的社會圖景原來是近代「大憲章」裏的「自由」。他說：

「古之哲王所以正百辟者，……存清議于州里。……鄉舉里選，必先攷其生平，一玷清議，終身不齒，君子有懷刑之懼，小人存恥格之風，教成於下，而上不嚴，論定於鄉，而民不犯。……小雅廢而中國微

按變雅卽古代的民主，風俗衰而叛亂作矣。……雖二帝之舉措，亦未嘗不詢于芻蕘，然則崇月旦以佐秋官，進鄉評以扶國是，……王治之不可闕也。……天下風俗最壞之地，清議尙存，猶足以維持一二，至於清議亡，而干戈至矣。洪武十五年，……凡十惡，姦盜詐僞，子名犯義，有傷風俗，……書其名於申明亭。……此前代鄉議之遺意也。後之人認爲文具，風紀之官，但以刑名爲事，而於弼教新民之意，若不相關，無惑乎江河之日下已！」（卷十三）

這是近代言論自由的啓蒙思想，與黎洲的學校論相同，他的這種「清議」論，是以家國天下人民生活爲對象，而不用「清談」之名，清談者，他認爲「指禮法爲流俗，目縱誕以清高」，不過是演說老莊之「玄風」，魏晉林下諸賢爲之，足以亡國。（參看正始條）

他其贊漢東京之風俗，「論世不考其風俗，無以明人主之功，余之所以斥周末而進東京，亦春秋之意」，然東京風俗是有什麼特色呢，他說是清議：

「光武尊崇節義，敦厲名實，莫非以明經行修之人，而風俗爲之一變，至其末造，朝政昏濁，國事日非，而黨錮之流，獨行之輩，依仁蹈義，舍命不渝，風雨如晦，鷄鳴不已，三代以下風俗之美，尙無於東京者。故范曄之論，以爲桓靈之間，君道秕僻，朝綱日墮，國隙屢啓。自中智以下，靡不審其崩離，而權強之臣息其闕盜之謀，豪俊之夫屈於鄙生之議（原注，儒林傳論），所以傾而未頽，決而未潰，皆仁人君子心力之爲（原注，左雄傳論）。可謂知言矣。」（十三卷）

他論宋代的興亡，亦歸結於風俗，所指仍爲以有否人民的讜論直言爲轉移。他說：

「士大夫忠義之氣至於五季變化殆盡。宋興，……諸賢以直言讜論倡於朝，於是中外薦紳，知以名節

爲高，廉恥相尙，故靖康之變，志士投袂，起而勤王，臨難不屈所在有之，及宋之亡，忠節相望！嗚呼，觀衰平之可以變而爲東京，五代之可以變而爲宋，則知天下無不可變之風俗也。」

「人才兼南北，議論忘彼此」（他引陸游詩），是他的風俗論之中心思想，故他的社會圖景亦好像是夢想着近代的大憲章。

第二，亭林有他的社會圖景，更有他的社會必變的自覺，上面我們已經看出他說「天下無不可變的風俗」，風俗既指社會圖景，（「風俗者天下之大事圖景」）則無異云天下無不可變的社會歷史，這是哲人對於封建社會滅亡的預感（雖然因異族統治延遲了年代）。他說：

「法不變不可以救今，已居不得不變之勢，而猶諱其變之實，而姑守其不變之名，必至於大弊。」（文集卷六，軍制論）

「封建之廢非一日之故也，雖聖人起亦將變爲郡縣，方今郡縣之制已極，而無聖人出焉，尙一一仍其故事，此民生之所以日弱，而益趨於亂也。」（同上卷六郡縣論）

這是經驗主義者審名實的天才見解。因爲舊社會的滅亡都是即自的到對自的發展，名在實亡之假象已經孕育着名實不一的矛盾，然而舊的恆常拖住活的，所謂「諱其變之實，而姑守其不變之名」，大弊者莫過於死亡了。他雖然在論軍制「其名然，其實變矣」而上下相與守之，至於極而因循不改，但其道理正是他的風俗論之變革理論。這與船山「天下亦變矣」的命題相同其精神。

他認爲親親尊尊長長可以不變，而文物制度則必衰而亡，變而革，其新陳代謝者，在政治上謂之「保民而王」，這猶帶了「人道始」的人本主義要素。他說：

「……聖人南面而治天下，必自人道始矣。立權度量，攷文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所以得與民變革者也。……自古帝王相傳之統，至秦而大變。然而秦之所以亡，漢之所以興，則亦不待讖緯而識之矣，不仁而得天下，未之有也，此百世可知者也，保民而王，莫之能禦也，此百世可知者也。」（日知錄卷七）

在上面，他反對了秦漢學者的舊史觀，如五德三統的讖緯說（參看船山章），而建立了「明古今之變，而究其所以然」的推理史觀。他的大前題便是人道為始的人民生活，所謂「而其大者，人民樂業而已。」（文集卷一）

第三，近代學者有一個基本特色，即把未來社會的人類生活原則，假定為人類性的自然觀，中外相似其思維合則性。船山雖然有「性日生」的存存不息人類性觀，但到了具體的問題，則把自私心強調（參看第一章），亭林在這一點更為明白，認自私心為常情，而本質上企圖為個人的解放，以反對中古的滅欲說，他云：

「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。為天子，為百姓之心，必不如其自為。……聖人者，因而用之，用天下之私，以成一人之公。」（文集卷一）

聰明的讀者，不要以為這一私自為即社會福利之命題，是應懷疑的，要知道這是古老封建的反命題，它是進步的思想。所謂私自為，僅對於產業活動而言，在規定的問題內僅是經濟的，而非超經濟的，因為超經濟的權力貪鄙，正是古老封建的特性，一切啓蒙學者都在廉潔意義之下呼號，亭林亦然（見後），明白了這個規定的問題，我們就知道亭林以下的話作何解釋了。

「夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，……縣之倉廩皆其困窮，爲子姓則必愛之而勿傷，爲田疇則必治之而勿棄，爲藩垣困窮則必繕之而勿損。自令言之、私也，自天子言之、所求乎治天下者如是焉止矣。一旦有不虞之變，必不如劉淵石勒王仙芝黃巢之輩，橫行千里，如入無人之境也；於是有效死勿去之守，於是有合縱締交之拒，非爲天子也，爲其私也，爲其私所以爲天子也。故天下之私天子之公也。」（同上）

亭林以上的立論，是以縣爲一單位，把縣令看做家主，縣的財產看爲一縣的私有，縣的人民看爲一個家庭的成員，發展一縣的私產，使人民自愛其私產而無以私產爲慮。實在講來，他的立論的出發點，第一，着重了封建的「經濟外強制」，人民沒有自愛其私的保障，這是近代財產自由，財產神聖之所以爲市民學者首倡的根由。明末官田莊田以及橫征暴斂，拆銀搜括，清初學者皆一致以爲「人民逃亡以有田爲害」，成爲一般的危機（再生產之不可能），亭林此論正是私產保障自由的進步理想，不過他以縣令之私說明罷了。第二，封建末期再生產之不可能，就在於一方面經濟的人權不能自爲，而另一方面超經濟的權力無限欲爲，這是近代絕對的自私心概念所以提出的理由，關於後者，亭林與其他學者相同，盛倡廉潔政治，而評當時「燕歌趙舞，觀者忘疲，若類之風雅則罪人矣。」（重厚條）「士大夫無恥，是謂國恥」（廉恥條），他的「行己有恥」的號召，卽由此出發，故在日知錄名教條說：

「司馬遷作史記貨殖傳謂：自廊廟朝廷，巖穴之士，無不歸於富厚，等而下之，至於吏士，舞文弄法，刻章僞書，不避刀鋸之誅者，沒於賂遺。而仲長統數賦謂：保蠱三百，人最爲劣，爪牙皮毛，不足自衛，唯賴詐僞，迭相嚼齧，等而下之，至於臺隸僮豎，唯盜唯竊。乃以今觀之，則無官不賂遺，而人人皆

吏士之爲矣，無守不盜竊，而人人皆僮豎之爲矣。自其束髮讀書之時，所以勸之者，不過所謂千鍾粟，黃金屋，而一旦服官，即求其所大欲，君臣上下，懷利以相接，遂成風流，不可復制。」（卷十三）

關於經濟的產業行爲，亭林則自信其自私自爲的立說，祇要田疇倉廩有保障，人民即效死不去，人民富有則國亦富有，含有亞丹斯密士「國民之富」的意義，他說：

「今天下之患，莫大乎貧，用吾之說，則五年而小康，十年而大富。且以馬言之：天下驛遞往來以及州縣上計京師，白事司府迎候上官，遞送文書及庶人在官所用之馬，一歲無慮百萬匹，其行無慮萬萬里，今則十減六七，而西北之馬羸不可勝用矣。以文冊言之：一事必報數衙門，往復駁勘必數次，以及迎候生辰拜賀之用，其紙料之費率取諸民者，歲不下百萬，今則十減七八，而東南之竹箭不可勝用矣。他物之稱是者不可息數。且使爲令者得以省耕歛，教樹畜，而田功之穫，果蔬之收，六畜之孳，材木之茂，五年之中必當倍益。從是而山澤之利亦可開也。夫探礦之役，自元以前歲以爲常，先朝所以閉之而不發者，以其召亂也。譬之有窖金焉：發於五達之衢，則市人聚而爭之，發於堂室之內則唯主人有之，門外者不得而爭也。今有礦焉，天子開之，是發金於五達之衢也；縣令開之，是發金於堂室之內也。利盡山澤而不取諸民，故曰，此富國之莢也。」（文集卷一）

（三）他的經濟思想

亭林的國富論即國民之富，祇有在廢除超經濟的任意剝奪，而令各自爲於經濟的自私生產，始有「富國之莢」，他開鑿「唯主人有之」的私有比喻，實在即財產神聖的意味。而他的縣令單位制則和他的擁護民族組織相關聯，頗像凱約的「經濟表」（重農學派的經濟理論）把資本的流通放在封建農村的櫃子裏去

發揮，其內容反而是新市民的的要求，亭林則把地方自治的理想放在過時的氏族框子裏去發揮，內容與表而的不一致，正是一般十七世紀以來思想家的特色，說明了舊的與活的之盤根錯節關係。啓蒙運動之所以然，主要是提出有新的內容之問題，他的問題之解決法常是不脫離已死的形式。錢穆謂有地方自治的思想，語甚正確，惜未明白其道理）

亭林的經濟思想，亦和重農主義有相似點，即農業的再生產，惟法國重農主義重視貨幣的流通，而研究擴大的再生產，而他則重視經濟外強制的流毒，研究單純的農業再生產，這是貨幣資本發達有異的歷史所使然。亭林的時代，都市經濟雖然發達，但既感發達之苦，又感發達不足之苦，一舊的拖住活的，同時賦稅折銀，作為貨幣經濟的銀幣成了一個當時的大問題，銀幣集中於都市是一個問題，而集中於都市的「不生產業階級」(Classé Superi)重農學者的用語)，是真的不參加生產的人，而非重農學派所指的市民，又為另一問題，這樣的，清初學者皆感到「天下荒荒求銀，而銀已竭」之現象的貨幣經濟發展不足，反而成為農村經濟的恐慌，故他說：

「……豐年而賣其妻子者，唐宋之季所未常有也。往在山東見登萊並海之人，多言穀賤，處山僻不得銀以輸官。今來關中，自鄠以西，至於歧下，則歲甚登，穀甚多，而民且相率賣其妻子。至徵糧之日，則村民畢出，謂之民市。問其長吏，則曰一縣之鬻於軍營而請印者，歲近千人；其逃亡或自盡者，又不知凡幾也。何以故，則有穀而無銀也，所獲非所輸也，所求非所出也。夫銀非從天降也，非（古礦字）人則既停矣，海舶則既撤矣，中國之銀，在民間者，已日消日耗；而况山僻之邦，商賈之所絕迹，雖盡鞭撻之力以求之，亦安所得哉？故穀日賤而民日窮，民日窮而賦日拙。逋欠則年多一年，人丁則歲減一歲，率此而

不變，將不知其所終矣！」（文集卷一錢糧論上）

因此，亭林本着農民的利益，對於租稅，反對徵銀（日知錄有攷歷代的錢幣諸條，可參證）。他主張在不通商賈的地方，最好還是徵谷物，若不得已則徵十分之三的錢。他說：

「先王之制，賦必取其地之所有，今若於通都大邑，行商麇集之地，雖盡徵之以銀，而民不告病，至於遐陬僻壤，舟車不至之處，即以什之三徵之，而猶不可得。以此必不可得者病民，而卒至於病國，則曷若度土地之宜，權歲入之數，酌轉般之法，而通融乎其間，凡州縣之不通商者，令盡納本色，不得已以其什之三徵錢，錢自下而上，則濫惡世無所容而錢價貴，是一舉而兩利焉。無蠲賦之虧，而有活民之實，無督責之難，而有完逋之漸，今日之計，莫便乎此。」（同前）

同時亭林還歷數使用銀幣的壞處，道：

「愚嘗久於山東，山東之民無不疾首蹙額，而訴火耗之爲虐者。獨德州則不然，問其故則曰：州之賦二萬九千，二爲銀八爲錢也。錢則無火耗之加，故民力紓於他邑也。非德州之官皆賢，里胥皆善人也，勢使之然也，錢重而難運，銀輕而易齎，難運則少取之而以爲多，易齎則多取之而猶以爲少，非唐宋之吏多廉，今之吏貪也，勢使之然也。然則銀之通，錢之滯，吏之寶，民之賊也。……有兩車行於道，前爲錢，後爲銀，則大盜之所睨，常在其後車焉。然則豈獨今之貪吏倍甚於唐宋之時，河朔之間，所名爲響馬者，亦當倍甚於唐宋之時矣。」（錢糧論下）

關於農民之流亡到都市，在亭林認爲這是一個極不好的現象，影響農業的再生產。他說：

「人聚於鄉而治，聚於城而亂。聚於鄉則土地闢，田野治，欲民之無恆心，不可得也。聚於城，

刑罰役繁，獄訟多，貧民之有恆心，不可得也。」（日知錄卷十二）

在這里，他一方面說明「聚於城」是不好的現象，另一方面他又說明了要「民之有恆心」，則在於「土地闢田野治」，是在於要有恆產，生活獲得改善。從這個意思出發的亭林還認為貧富懸殊過甚，也是一種極不好的現象。他說：

「民之所以不安，以其有貧有富；貧者至於不能自存，而富者常恐人之有求而多為吝嗇之計，于是乎有爭心矣。」（同上卷四）

亭林是一個重農主義者，所以他認為國家要富強，則莫若務農。他說：

「天下之大富有二：上曰耕，次曰牧。國亦然，秦楊以田農而甲一州，烏氏橋姚以畜牧而比封君，此以家富也。棄穎粟而都封，非子蕃息而秦胙，此以國富也。事有策之甚迂，為之甚難，而率可以并天下之國，臣天下之人者，莫耕若，嘗讀宋魏了翁疏，以為古人守邊備塞，可以紓民力而老敵情，唯務農積穀為要道。……」（文集卷六田功論）

總之，他的經濟思想的前題，是自由經濟與私有恆產，他的經濟政策的要點，是農業再生產，而都市與貨幣所以成為他攻擊的對象者，是因為當時經濟發展之不足，故沒有像重農學派的市民意識，而趨向於小生產者的烏託邦——氏族基礎廢墟上的農村自然樂園。

（四）他的政治思想

亭林的政治思想極富近代民主的內容，他好像是一位公法學者的研究態度，凡公法學上的問題，國家組織，行政系統，公權行使，民意機關，都有他的主張，「援古籌今」，在這一點他比黎洲更實際些。他

讀了黎洲的明夷待訪錄，給黎洲一信，推崇備至，謂「百王之敝可以復振，而三代之法可以徐圖」，故他的政治思想原則很多與黎洲暗合。他對於君主的解釋，是近代的虛君思想，主張人民公權的施行，所謂「保天下匹夫之賤有責」，他說：

「所謂天子者，執天下之大權者也，其執大權奈何？以天下之權寄天下之人，而權乃歸之天子。自公卿大夫至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權，以各治其事，而天子之權乃益尊。」（錄日知錄卷十二）

好一個「所謂」的用語！天子一物，居然以「所謂」冠之。

這和他論經濟相似，原則是言人人自私自為，方案則云縣令（地方官吏）應自私一縣，同樣地，原則是言「以天下之權寄天下之人」，方案則云守令親民之官應有分權。這亦毫不奇特，因為清初的思想家，有些主張恢復古代的「封建」制度。他們所以要恢復「封建」的原因，就是爲了要削弱天子的權限，認爲天子的權柄不應該操之過大。換句話說，也就是在那里反對君主專制。至於亭林，他雖不主張復「封建」，但主在實行郡縣制之中，應含「封建」之意。他說：

「知封建之所以變而爲郡縣則知郡縣，之敝而將復變。然則將復變而爲封建乎？曰不能。有聖人起，寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣。」（文集卷一郡縣論一）

他的主張的理由，並不在名詞上的「封建」或「郡縣」，而是他的地方自治論，政權在人民罷了，他說：

……方今郡縣之敝已極，而無聖人出焉。尚一一仍其故事，此民之所以日貧，中國之所以日弱

而益趨於亂也。何則？封建之失，其專在下；郡縣之失，而專在上。古之聖人，以公心待天下之人，胙之士而分之國。今之君人者，盡四瀛之邊爲我郡縣，猶不足也。人人而疑之，事事而制之，科條文簿，日多於一日；而又設之監司，設之督撫，以爲如此，守令不得以殘害其民矣。不知有司之官凜凜焉，救過之不及，以得代爲幸，而無肯爲其民與一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱？率此不變，萬千百年而吾知其與亂同事，日甚一日者矣。然則尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行謫屬之法，所謂寓封建之意於郡縣之中，而二千年以來之敝可以復振，後之君子，苟厚民生強國勢則必用吾言。」（同上）他的意思是「其專在上」的專制君主是應變革的，故云：「後世有不善治者出焉，盡天下一切之權而收之在上，而萬幾之廣固非一人所能操也。而權乃移於法，於是多爲之法以禦防之，雖大姦有所不能踰，而賢治之臣亦無能效尺寸於法之外。……於是天子之權，不寄之人臣，（意卽人民），而寄之吏胥。……守令無權，而民之疾苦不聞於上，安望其致太平而延國命乎？……守令賢而民事，此今日之急務也。……」

辟官蒞政理財治軍，郡縣之四權也，而今皆不得以專之。……是以言蒞事而事權不在於郡縣，言興利而利權不在於郡縣。言治兵而兵權不在於郡縣，尚何以證其富國裕民之道也哉！必也復四者之權，歸於郡縣，則守令必稱其職。國可富，民可裕，而兵農各得其業矣。」（日知錄卷九）

故他的守令四權論，正指地方權力。在中國古代一個特殊的用語「封建」的外衣內，反對了中古封建專制的民無公權君有私法。因爲天子私天下，官制不是建立於人民的福利上，而是爲了防變故除異心，「多設監司，重立牧伯，積重累重」莫非互相牽制。（日集錄卷八）故他對於封建官僚制度痛斥無遺，謂「

無官不賂遺，無守不盜竊」，甚至他引墨子異端之言云：

「誠如墨子所云，使治官府則盜竊，守城則倍畔；使斷獄則不中，分財則不均。」（同上，人材以下各條多同義語）

因此，他非議生員制度，把生員認爲無益於人民的豪紳官僚寄生所，一天一天地養成繁殖，一天一天地苦害人民。他說：

「國家所以設生員者何哉？蓋以收天下之才俊子弟，養之於庠序之中，使之成德達材，明先王之道，通當世之務，出爲公卿大夫，與天子分猷共治者也。今則不然：合天下之生員，縣以三百計，不下五十萬人，而所以教之者，僅場屋之文，然求其成文者，數十人不得一。通經知古今可爲天子用者，數千人不得一也，而囂訟邇頹以病有司者比比皆是。上之人以是益厭之，而其待之也日益輕，爲之條約也日益苛，然以此益厭益輕益苛之生員，而下之人猶日夜奔走之如鶩，竭其力而後止者何也？一得爲此，則免於編氓之役，不受侵於里胥，齒於衣冠；得以禮見官長，而無箠捶之辱，故今之願爲生員者非必其慕功名也，保身家而已。以十分之七計，而保身家之生員，始有三十五萬人。此與設科之初意悖，而非國家之益也。人之情孰不爲其身家者？故日夜求之，或至行關節，觸法抵罪，而不止者，其勢然也。今之生員以關節得者十且七八矣，而又武生奉祀生之屬，無不以錢鬻之。夫關節朝廷之所必誅，而身家之情，先王所弗能禁，故以今日之法，雖堯舜復生，能去在朝之四凶，而不能息天下之關節也。」（文集卷一，生員論上）

「廢天下之生員，而官府之政清；廢天下之生員，而百姓之困蘇；廢天下之生員，而門戶之習除，廢天下之生員，而用世之材出。今天下之出入公門以撓官府之政者生員也，倚勢以武斷於鄉里者生員也，與胥吏爲

緣，甚有身自爲胥吏者生員也，官府一拂其意則羣起而鬩者生員也，把持官府之陰事而與之爲市者生員也。……故曰廢天下之生員而官府之政清也。天下之病民者有三，曰鄉官、曰生員、曰吏胥，是三者，法皆得以復其戶，而無雜泛之差，於是雜泛之差，乃盡歸於小民。今之大縣至有生員千人以上者比比也，且如一縣之地有十萬頃，而生員之地五萬，則民以五萬而當十萬之差矣；一縣之地有十萬頃，而生員之地九萬，則民以一萬而當十萬之差矣。民地愈少，則詭寄愈多，詭寄愈多，則民地愈少，而生員愈重，富者行關節以求爲生員，而貧者相率而逃且死，故生員之於其邑人，無秋毫之益，而有丘山之累，然而一切考試科舉之費，猶皆派取之民，故病民之尤者生員也，故曰廢天下之生員而百姓之困蘇也。天下之患莫大乎聚五方不相識之人而教之使爲朋黨，生員之在天下，近或數百千里，遠或萬里，語言不同，姓名不通，而一登科第，則有所謂主考官者。謂之座師，有所謂同考官者謂之房師，同榜之士，謂之同年，同年之子謂之年姪，座師房師之子謂之世兄，座師房師之謂我謂之門生，而門生之所取中者謂之門孫，門孫之謂其師之師謂之太老師，朋比膠固，牢不可解，書牘交與，道路請託，偏於官曹，其小者足以蠹政害民，而其大者至於立黨傾軋，取人主太阿之柄而顛倒之，皆此之繇也，故曰廢天下之生員而門戶之習除也。」（同上，生員論中）

據亭林所言，生員「朋比膠固，牢不可解」的官僚系統，實在是封建的宗法傳統，故他說當時「官有封建」（此封建指古代宗法），此點清初學者如朱舜水亦有同樣的分析（見後），這些寄生者的弊害，亭林所云，卽封建的超經濟的剝削，其所謂關節錢鬻卽指黑暗的無法。他主張廢生員，卽廢除封建官制，他的積極方案，是尊重人才的選舉制度，日知錄卷八、九與文集詳言之，他首先說：

「宋葉適言，法令日繁，治具日密，禁防束縛，至不可動，而人之智慮，自不能出於繩約之內，故人

才亦以不振。」（日知錄卷九）

這是對封建制度束縛個性的最透徹話。上面我們已經知道他所謂之風俗論，是以「清議」自由爲中心，此略具近代的大憲章精神，乃針對束縛個性的繩約而爲解放之法。他在風俗論上，倡議民意，在制度論上，便主張人才的薦舉，這是自然的推論。他說：

「士有恬退滯淹，或孤寒遺逸，豈能周知？若專引知識則嫌於私，若止循資序，未必皆才。若使有位達官，各舉所知，然後克叶至公，野無遺賢矣。……善乎子夏之告樊遲也，曰：『舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣，湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。』」（同上）

因此，他的選舉制度是含着近代的原則，雖沒有盧梭民約論的三權說，而所言則指三權的傾向，因爲他說：

「取士之制，其薦之也，略用古人鄉舉里選之意，縣舉賢能之士，間歲一人。……夫天下之士，有道德而不願仕者，則爲人師，有學術才能而思自見於世者，其縣令得而舉之，三府得而辟之，其亦可以無失士矣。」（文集卷一郡縣論九）

他所言選舉的組織法，亦有啓蒙價值，他說：

「用辟舉之法，并存生儒之制，天下之人……皆得舉而薦之於朝廷。……仿唐人郡縣之等，小郡十人，等而上之，大郡四十人而止，小縣三人，等而上之，大縣二十人而止。約其戶口之多寡，人材之高下，而差次之，有闕則補，而罷歲貢舉人之二法。其爲諸生者選其通篤，皆得就試於禮部。」（文集卷一，生員論下）

亭林的「天下之人皆得舉而薦之」原則，及其按人口推舉的組織法，在十七世紀是一個大膽的形式建議。他所言補選者仍爲行政與司法的親民之官，而與立法混合，但他論風俗則已有立法輿論的萌芽思想，如日知錄藝文篇曾懷疑孔子，他說：

「天下有道，則庶人不議。然則政教風俗，苟非盡善，卽許庶人之議矣。故盤庚之誥曰：無或敢伏小人之攸箴，而國有大疑，卜諸庶民之從逆。子產不毀鄉校，澹文止鬻受言，皆以此也。唐之中世，此意猶存。魯山令元德秀遺樂十數人，連袂歌于爲，元宗爲之感動；白居易爲慈屋尉作樂府及詩百餘篇，規諷時事，流聞禁中；憲宗召入翰林，亦近於陳列國之風，聽輿人之誦者矣」。

近代的民主思想，是有各種不同的形式平等之程度，有各種和舊制相糾纏的解決路徑，但愈越出古舊朽腐制度的改良（如法蘭西），愈近於典型，而愈和上古制度相妥協，愈走入自由主義（如東歐）。十七世紀的亭林，正在啓蒙時代，新的曙光將現，卽遭外族的侵凌，故在理想上更可能成爲遠景的，而幾千年的舊制傳統根深蒂固，在路徑上則更可能和農村公社結緣，如帝俄的「米爾」之於民粹思想。亭林的氏族基礎論以及寓「封建」宗法於郡縣（卽地方官吏世襲）論，是一個特色。日知錄卷二十三，二十四有氏族攷，詳論古代制度，其他諸條如卷六「愛百姓故刑罰中」一條，對於「宗子次於君道」深致嚮慕，文集亦常着重氏族組織的宗法論（如原姓論），這亦不是「書生之見」（錢穆先生評），而是思想家的歷史局限。宗教改革時代之上帝新詮，在中國則爲先王新詮，亭林盡其通經之能事而解釋三代先王。國民統一時代之農村公社新釋，在中國則爲宗法新釋，亭林的氏族宗法的理論實爲代表。我們擇舉他的要點如下：

「有明之初，風俗淳厚，而愛親敬長之道達諸天下，其能以宗法訓其家人而立廟以祀，或累世同居釋

之爲義門者亦往往而有。……至於今日，而先王之所以爲教，賢者之所爲俗，殆漸滅而無餘矣。」（文集卷五，華陰王氏宗祠記）

「自治道愈下，而國無彊宗，無彊宗，是以無立國，無立國，是以內潰外畔，而卒至於亡。然則宗法之存非所以扶人紀而張國勢者乎！……汾陰之薛憑河自保於石虎符堅割據之際，而未嘗一仕其朝，猗氏之樊王舉義兵以抗高歌之衆。……唐氏族之有關於人國也如此。……予嘗覽山東河北，自兵興以來，州縣之能不至於殘破者多得之豪姓大族之力，而不盡恃乎長吏。……周官太宰以九兩繫邦國之民，五曰宗以行待民。……夫不能復封建之治，而欲藉士大夫之勢以立其國者，其重氏族哉，其重氏族哉！」（同上，裴村記）

因此，他的寓封建於郡縣說，便主張於地方官吏設立世官，私其一縣之土地人民，這樣他說土地生產因自愛自私，可以發展，若遇外患，因自私其家族土地，則可以合族抵抗有效。亭林的自私說已見前述，別含道理，而他的氏族論除了民粹式的反動夢想外，還因了當時抗清的力量散漫無組織，使他注意於中國的舊宗法血統力量，從而由種族推想到古代的氏族宗法，假反清的號召，寓意亦至曲折。

第四章 近代世界底預言者顏習齋 (附李恕谷)

第一節 習齋的新世界觀

顏習齋名元，又號渾然，生明崇禎八年，卒清康熙四三年（一六三五——一七〇四年），河北省博野縣人，是中國十七世紀思想史中底一枝異軍。他對於理學的反動，比王、顧、黃三儒更加毫無保留。按船山的學旨是訴諸理性，亭林的學旨是訴諸經驗，梨洲是折中理性與經驗二者，開啓歷史學的先河，他們在時代精補上是宋明理學的異端，但都在形式上而論，保留着理學餘蘊，船山亭林形式上左袒程朱，梨洲形式上左袒陽明。習齋不然，對於宋以來理學家，一璧推翻，沒有一絲形式上的保留。亦有人謂習齋攻程朱特甚，與陽明有傳統淵源，是不然，可看「評王學質疑」，習齋亦謂「陽明近禪處比朱子尤多，所謂與賤通聲者」（存人編卷二），常朱陸并提，或程朱與陸王并提，肆意諷刺，比之爲異端之楊墨，比之兩派皆殺人，不欲辨其高下，反之，他沒有如船山亭林在文字上猶尊程朱，梨洲在文字上猶尊王劉那樣，而贊揚過陽明，他僅以宋之胡文昭陳文達張橫渠明之韓苑洛楊忠愍還明一些道理。他說：

「初求之陸王無所得，繼求之程朱無所得。……反求之孔孟，則與學王陸程朱……靜敬者相左。」（習齋記錄，卷三，與李介石書）

「今何時哉！普地昏夢，不歸程朱，則歸陸王，而敢別出一派，與之抗衡……熄楊墨著孔道……如昔人者乎？」（同上，寄錢曉城書）

復次，有人因習齋主功用，以爲似實驗主義，這亦似是而非。按他重「習」，多指實際事物的製造與證驗，而却沒有詳言經驗的主義的法寶，歸納法的方法論，如亭林之治學精神；他重事理、物理，指事物的條理，而却沒有詳言理性主義的知識論，如船山之治學精神。他的論點，異常素樸，僅在於科學意義的專門職業，故他的知識論，不是哲學「理論的」，或範疇本身研究的，亦不是歷史「分析的」或流變發展的，而是導出一個屬於科學知識的世界，那裏，如他所常舉的例證，醫生的臨床，兵士的戰爭，交通工人的築路，水手的掌舵，農夫的種田，裁縫的成衣，以至藝術家的製樂，法律學者的造法，不是技術便是藝術，所謂「六藝」的舊瓶裝新酒。

這個新世界最簡潔地提出者，是顏習齋，因此，對於過去理學家所看到的世界，最簡潔地以「鏡花水月」（見後）攻擊者，亦是顏習齋。人類的歷史，亦如人類的嗜尚，是有惰性的，人類不但會製作歷史，而且還會在另一方面偽撰歷史，後者使要製作的新東西，在朽腐的東西前面，感覺舊世界爲神聖不可侵犯的。因此，一個新人物所提出的反命題，常是主詞不變，而以相反的述詞代替舊的述詞，其實主詞已經另作解釋了。例如「神在天上」，汎神論者與宗教改革者，不變主詞，僅變反面的述詞，說「神在地下」，「神在人性中」；例如「善德和自私的惡德不兩立」，近代經濟學的先行者，同樣地說，「善德即惡德」。命題應用到行爲方面亦然，中古是以聖經作教條看，但近世初期文學家都是以聖經的文句發揮浪漫主義；中古的耶蘇聖像是審判農奴時法庭裏莊嚴的偶像，但一九〇五年俄國流血戰爭時，却由一個牧師把耶蘇

的聖像高舉在示威遊行的羣衆前面，凡此都是主詞不變而改變相反的述語。這是不是矯往必須過正呢？不是的，這正是轉變時代的諷刺畫歷史，凡主詞大約都是舊時代的神聖物，人類在這時代，站在神聖物前面，同時又站在他的後面，背後的内容諷刺了面前的形式，客觀的歷史意義如此。至於舊形式的不可侵犯性，時代裏面的風雲人物，都很聰明，保守者固然可以不侵犯託出「合法」，進取者則亦以不可侵犯託出「不合法」，然而不可侵犯之下，兩分水嶺就在合法與不合法。明白了這個道理，習齋的新世界才有具體意義。他的反命題是由「天理在先天」，變為「天理在手中」，因而導出新世界的反命題。

任公先生很高揚閻百詩的「古文尙書疏證」，認為他把古文尙書證成偽書，有如否認上帝的價值。按宋以來所懷疑的古文尙書，有時代的研究意義，但這意義甚狹，不能代表了整個新世界，故在百詩的世界觀上是不能如此恭維，而且歷史亦沒有這樣簡捷明快，一來就能把上帝否定了，而是有諷刺時代的曲綫的。反之，習齋信古文尙書，然這不妨礙他對於舊世界的諷刺，與其新世界觀的提出，習齋所謂「偽亦無妨」。若僅限於這個狹隘問題，則今文尙書中大誥以前者亦秦漢之偽，亦猶是舊世界的根據，習齋所謂「今與之辨書冊之真否，著述之當否，是彼爲有弊之程朱，而我爲無弊之程朱耳，不幾揭衣而笑裸，抱薪而救火乎！」這不是說習齋輕視辨偽是對的，而是說他更說到一個中心——辣手的問題，即什麼是我們的世界。故他接着說：

「僕讀四書諸經亦有正誤偶筆，然不欲成書，示人尤而效之也。……有志斯道，……則如禹之終身司空，棄之終身后稷，皋之止專刑，契之止專教而已，皆成其聖矣；如仲之專優治賦，冉之專優足民，公西之專優禮樂，而亦各賢矣，更不必分心力讀一書著一說斯爲真儒之學，而蒼生被澤矣。」（習齋記餘

，卷三，寄錢曉城書）

這樣看來，他的新世界是一個近代式專門分工的事物界，而反乎把一切智識技藝附庸於空虛教條的虛靈界。

但任公的那一段崇贊百詩爲「三百年學術解放的第一功臣」的話，却值得介紹，在習齋身上講起，他說：

「學問之最大障礙物，莫過於盲目的信仰，凡信仰的對象，照例是不許人研究的。造物主到底有沒有，耶穌到底是不是人，這些問題，基督教徒敢出諸口嗎？……若使做學問的都如此，那麼，更無所謂問題，更無所謂研究，還有什麼新學問呢？新學問發生之第一步，是要將信仰的對象一變而爲研究的對象。……」（見中國近三百年學術史六九頁）

上面所言，大體上是研究近世思想的常識，惟亦更有詳細根究的地方而爲任公所不能理解者。在近世初期，懷疑不就是問「造物主有沒有」，而首先問的是造物主在那裏，作什麼？其次，疑問亦不是一個完全的懷疑主義，反之，在那個時候，懷疑之外，都是有另一個絕對性的信仰，絕對性的世界觀，啓蒙學者與十七世紀前後的人物，都無例外地把新將到來的一個歷史過程，認爲是一個絕對合理的萬年樂土，在當時可謂之「信仰將來，信仰人民」，最爲進步的思維活動。這裏，我們把宗教改革的思想先講一講便明白了：

中世紀是從粗野原始時期發展而來，它掃除了古代的文化，僅從古代世界保留下唯一的基督教和失掉文明的城市，結果僧侶得到智識教育的壟斷，一切滲透了神學、舉凡科學、法律、哲學，都在教條之下作爲

俘虜。宗教改革，首先攻擊的是教會，不是攻擊造物主，在他們的哲學理論中，傳佈一種汎神論（Pantheism），聖靈即是我們的理性，上帝和人類一樣的。他們引經據典證實新世界不是超經濟的盜劫，而是人與人間交易的平等，這裏就是絕對的信仰。他們在不可侵犯的造物主外衣之下，主觀上是「復活」，客觀上是「諷刺」。

習齋沒有師承，他與其說是北方之強（河北博野人），毋甯說是在那時沒有濂洛與浙東的嚴格門戶。孟子說：「南方之學者非先王之道，北學於中國，北方之學者未能或之先也」。習齋在當時，也可以說河北武人，非先王之文道，南學於性理，南方之學者未能或之左也。所以，宗教改革時代，聖經皆為孟彩爾的註脚，習齋亦甚贊「六經皆我註脚」的象山話。他對於將來的世界有一個敏感，說不是「文」的世界了，代替而興的，非趨於「實」即趨於「野」，他說：

「文盛之極則必衰，文衰之返有二：一是文衰而返於『實』，則天下厭『文』之心，必轉為喜『實』之心，乾坤蒙其福矣。……一是文衰而返于『野』，則天下厭『文』之心，必激為滅『文』之念，吾儒與斯民淪胥以亡矣。如有宋程朱黨偽之禁，天啓時東林之逮獄，崇禎末張獻忠之焚殺，恐猶未已其禍也。而今不知此幾之何向也！易曰：『知幾其神乎！』余曰，知幾、其懼乎！」（存學編卷四）

這裏，他所指的「文」，是當時的形式教條。（一）書的教條，所謂「歷代君相以爵祿誘天下於章句浮文之中」，「率古今之文字，食天下之神智」，他喻讀這樣的教條為吞砒。（二）虛文道文，所謂「人禪子，家家虛文」，指宋朱子教人半日靜坐，半日讀書，無異於半日當和尚，半日當漢儒。（三）無用儒生，他嘗譏白面書生，為柔弱女子，不能強身，反以害人，他們是「時文」的呻吟者，亦是些教條與諂

媚的執行者，他說：「爲治去四穢，時文也，僧也，道也，娼也，」甚至謂「朱子是聖學之時文」。（四）章句訓詁，他以爲訓詁、清談，禪宗，鄉愿四者，謂宋儒兼而有之。

因此，他把中古的舊教條制度是拿「文」字來代表了。他所指的轉變之機，是有兩種路徑，一種是歷史的順利前途；即返「文」於「實」，從他所謂「文墨世界」變爲「事物世界」，謂「德、行、藝曰物，不微諸物，非德非行非藝也」。後者便是他的新世界觀，所謂「乾坤蒙其福」的絕對信仰。一種是歷史的悲劇，這一前途，他說不是在「轉」，而在「激」，激盪必是出於非法的衝突（如孟子云「今夫水，激而行之，可以在山」）。這一方面，產生了他所指的宋明專制政府的毀「滅」文明，封建危機時代的極端反動（納粹的毀滅科學，野蠻戰爭，亦同此理），而如其他中古世界，一切古代文明掃除淨盡，回歸「野」蠻；另一方面他指出了一个更可「懼」的殺機，即農民叛變，所謂「張獻忠之焚殺」。他在以上兩種路徑前面懷疑着，說「不知此幾之何向？」歷史太嚴酷了，正沒有照他的理想順利地去「轉」，而卻反照他所憂懼的路程去「激」，在他死後不久乾隆的野蠻政策大大橫行，稍後便是洪楊的農民叛亂。中山先生說：

「到了乾隆時代：把史書都要改過，……凡是關於記載滿洲匈奴韃靼的書，定爲禁書，……不准人看。因爲當時違禁的書，興過了好幾回之後，中國的民族思想，保存在文字裏頭的便完全消滅了。到了清朝中葉以後，會黨中有民族思想的，只有洪門會黨。當洪秀全起義之時，洪門會黨多來相應，民族主義就復興起來。」（民族主義第三講）

自然，我們不能要求習齋明白近代的民主運動，但他的理想則是祇有到了十九世紀末葉，中山先生才領導了中國農民，才在民治民有民享口號之下，拉着火車頭開進新世界。

上面我們已說明了思想上時代的反命題，主語不變，述語反變之道理。現在我們看習齋的反命題所提出之新世界。按宋儒以來的道統觀，言孔孟之道絕而不傳，至宋周程始「續乎千載不傳之緒」（朱子中庸章句序），例如朱子說「鄒孟氏沒而聖人道不傳，世俗所謂儒者之學，……淺陋乖離，莫適道統，濂溪周先生奮乎百世之下，乃始深探聖賢之奧，疏觀造化之原，而獨心得之。……河南程先生既親見而得其傳，於是其學遂行于世。」（三先生祠記）又說：「中庸之書，……孟子沒而不得其傳焉。……至於本朝，濂溪周先生始得其所傳之要，以著於篇。河南二程夫子又得其遺旨而發揮之，然後其學布于天下。」（中庸集解序）其他如在「大學章句序」，「中庸章句序」中皆以此旨立論，今世界書局銅板印四書五經中即附錄於書前，可參考。並參閱胡適先生的費密學說中關於道統論一段。據此而孫奇逢有「理學宗傳」，孔顏思孟以至周程朱王，這一神祕思想支配了幾百年，一句命題，即孔孟之學是理學。直到清初始出反動，顧亭林的反命題為「理學、經學也」，理學的主語不變，而反變其述語，所謂「今之所謂理學、禪學也。」（見第三章）顏習齋更進一步，聖學的主語不變，而改變了宋明以來的述語，他說「朱子是聖學之時文」，聖學在宋儒手裏是婦女姿態的廢物，而聖學實是「開物成務」的實事實物，他好像宗教改革的解釋聖經，聖學是在手腦并用的技術世界，他的諷刺畫盡其能事，「年譜」中有一段他的妙喻：

「請畫二堂，子觀之：

一堂：上坐孔子，劍佩觿決雜玉革帶深衣，七十子侍，或習禮、或鼓琴瑟，或羽籥舞文，干戚舞武，或問仁孝，或商兵農政事，服佩亦如之，壁間置弓矢鉞戚簫磬算器馬策及禮衣冠之屬。

一堂：上坐程子，峨冠博帶，垂目坐如泥濘，游、楊、朱、陸侍，或返觀靜坐，或執書伊吾，或對談一

靜』『敬』，或搦筆著述，壁上置書籍字卷翰研梨棗。

——此二堂同否？——

這不必是完全合乎歷史的圖畫，而是習齋的諷刺畫（錢穆先生云：「此可謂爲孔孟程朱劃一極清析之界綫，其情形真可畫，使人千載如覩面也」。見氏著前引書一六〇頁。頗以此畫爲真實界綫）。在習齋的二堂畫裏所指，不過是要說兩個簡潔的世界，一個是如修道院，那裏都是失掉人性的教條，陰森森暗然無光；一個是如工作室，那裏是滿足人性的活動，光明照耀在青天，一個他攻擊得體無完膚，別一個他贊揚得至善至美。在他的用語上前者是「文墨世界」，後者是「事物世界」（三事三物）一個是虛靈的「鏡花月水」，幻景而已，別一個是實習的「渠溝盆盂」，實蹟如此，所謂「文衰而返于實」者，即他的新世界之信仰。

然而，聖學是主語，宋儒以來的理學「續千載不傳之緒」，支配了智識界以至政治法律的精神，誰也不敢說不然的，習齋則把聖學即理學的命題，改變爲聖學即六藝的命題，實在是最簡潔的方法，比亭林「理學、經學也」之說法更無遁詞。他更把他所認識的新舊世界，區別爲勞動、技藝與靜坐、儀式之對立：「入其齋而于戚羽籥在側，弓矢玦拾在懸，琴瑟笙磬在御，鼓考習肄，不問而知其孔子之徒也；入其容而詩書盈几，著解講讀盈口，闔目靜坐者盈座，不問而知其漢宋佛老交雜之學也。」

由此看來，習齋正類似宗教改革時代的聖經復活運動，宗教改革者，披着希臘羅馬的衣裳，說着古代的語言，而傳導近世的人類要求，他亦披着春秋以前的六經衣裳，說着古代的六藝語言，而客觀上則講他自己理想的世界。他又類似那個時代對於教會教條的攻擊，暴露了中古教條的非人性生活即非上帝意志，

他亦對於中古空虛敬靜的教條，毫無保留地痛斥，暴露了那些悟道的裝飾品是不合於聖學的精神。他所謂新舊兩個世界的「敵對」，不但可在古今不同的形式上畫出，而且也可在內容上製出，他在漳南書院記裏的圖案是這樣的：

一甯粗而實，勿妄而虛（著者注原則，以下爲設計），請建正庭四楹曰、習講堂——

東第一齋、西向，榜曰、文事課：禮樂、書、數、天文、地理等科。

西第一齋，東向，榜曰、武備課：黃帝、太公以及孫吳五子兵法并攻守營陣、陸水諸戰法，射御技擊等科。

東第二齋、西向，曰、經史課：十三經、歷代史話、制度、章奏、詩文等科。

西第二齋，東向，曰、藝能課：水學、火學、工學、象數等科。

其南相距三五丈，爲院門，……門內，

直東曰、理學齋、課靜坐、編著程朱陸王之學；

直西曰、帖括齋，課八股舉業。——皆北向。……置理學、帖括北向者，見爲吾道之「敵對」，非周孔本學，暫收之，以示吾道之廣，且以應時制，俟積習正，取士之法復古，然後空二齋，左處償價，右宿來學。」（習齋記錄卷二）

這樣看來，習齋的理想畫是製得最爲明白，他的第一科的分工，略當純理科學，第二科略當軍事科學，第三科略當社會科學，第四科略當技術科學，這是新的世界；和它們「敵對」的，是理學與時文二科，他說不久即可淘汰的。

但爲什麼他要用「復古」的話呢？我們的答案是「十九世紀以前的思想改革，形式重於內容」，中國到了十九世紀末葉，才把內容重於形式的思想宣佈，那就是民有、民治、民享的三民主義。恕谷說：「亦使先生開其端，而更傳夫後人耶？」（存治編序）

習齋的這樣思想，是在當時足爲異端的。他並沒有懷疑了聖學，提出任公所謂「有沒有」的問題，而是問聖學在那裏，（參看習齋記錄卷七，祭孔子文數篇）即說明不在空中而在實地，故他說：

「予未南遊時，尙有將就程朱附之聖門之意，自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔孟敵對。必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以爲孔孟與程朱判然兩塗，不願作道統中鄉原耳。」（年譜卷下）

然而反理學的命題，則須有爲真理的勇敢心，他說：

「立言但論是非，不論同異。是則一二人之見不可易也，非則是千萬人所同不隨聲也，豈惟千萬人，雖百千年同迷之局，我輩亦當以先覺覺後覺，不必附和雷同也。」（言行錄，學問篇）

他不附和盲從千百年同迷之局，具有哥白尼的精神，由他的話看來，上下都是千萬人的理學信仰者，他的主張是少數的先知先覺，這種新世界的問題提出，容易蒙受異端的頭銜，甚至殉理，故他說：

「僕妄論宋儒，謂是集漢晉釋道大成者。……然宋儒、今之堯舜周孔也。韓愈關佛，幾至殺身，况敢議今世之堯舜周孔乎？季友著書駁程朱之說，登州決杖，况敢議及宋儒之學術品詣乎？此言一出，身命之虞，所必至也。然懼一身之禍而不言，委氣數於終誤，置民物於終壞，恐結舌安坐，不援溝瀆，與強暴橫逆納人於溝瀆者，其忍心害理不甚相遠也。……故著存學一編申明……六府六德六藝之道……著存性一編，大旨明理氣俱是天道，……性命氣質俱善，……二千年無人道，而某獨異！」（習齋記錄卷三，上

陸桴亭先生書)

他亦因「實文、實行、實體、實用，爲天地造實蹟，而民物以安以阜」之說，不足以服人口，故云「惴惴恐涉偏私，自是誹謗先儒，」(同上)他在「未墜集序」中頗感激李剛主爲他用文武之道來辨解：

「予世之罪戾人也！……學術者，人才之本也，人才者政事之本也，政事者，民命之本也。無學術則無人才，無人才則無政事，無政事則無治平(按此含民治思想)，其如儒統何，其如世道何？於是信程朱之道不熄，周孔之道不著，聖人復起，不易吾言矣！乃斷與之判爲兩途，……豈敢犯之哉(上言)猶不敢犯宋儒赫赫之勢焰」；……不得已也。吾友剛主李氏，最愛我者，深憂吾獲罪前賢，輯諸儒論學曰『未墜集』，蓋欲使天下後世知諸儒之言，亦有合於吾說，吾說爲不謬於諸儒，順其勢而救之，使道明，而予亦無罪，意甚善也。然吾深痛三事三物之道竟亡，而天下無儒不能(按能譌衍)作道統中鄉愿矣。端木子曰，「文武之道未墜於地，在人，」謂道在人而未墜也。今觀諸儒之論，……悖於堯舜周孔者墜也，言之不悖於周孔者亦墜也，故予讀之而心益傷。雖然，策我者至矣！」(同上，卷一)

由此，我們可以了解十七世紀復古重形式的關係了。習齋的思想史論，與其說是爭道統，毋寧說是改變道統(主語)的述語，他的思想史觀是這樣的：

「孔子歿而諸子分傳，楊墨莊列乘間而起。……焚書阬儒，使吾儒經世之法，大學之制淪胥以亡。兩帝起而治尚雜霸，儒者徒拾遺經爲訓傳，而聖學之體用殘缺莫振。浸淫於魏晉隋唐，訓詁日繁，佛老互扇，清談詞章譁然四起。……五季百氏學術一歸兵燹。……宋代當舉世憤憤，罔所適向之時，而周子突出，以其傳於禪僧壽涯、道士陳搏者，雜入儒道，繪圖著書，創開一宗，尊朱陸王皆奉之，相率靜坐頓悟，

驗喜怒哀樂未發時氣象，曰以不觀觀之，……而明明德之實功溷矣，相率讀經注釋，合清談訓詁爲一堂，而習行禮樂兵農之功廢，所謂親民者無其具矣。……語錄恣其張皇，傳贊肆其粉飾，竟若左右虞周，頡頏孔孟者。……兩宋及今，五百年學人尙行禹益孔顏之實事否？徒空言相續，紙上加紙，語錄中有學，小學大學中無學矣，書卷兩廡中有儒，小學大學中無儒矣。」（習齋記餘，卷一，大學辨業序。並參看存學編由道及上陸桴亭書）

按習齋類似此項議論的話不一而足，以復活古代文明，而說明他的新世界觀，所謂「以歷代之消可自今日長，歷代之衰可自今日盛」。他在大學辨業序所云更針對朱子大學章句序，今將朱子之說節錄於下，以爲對照：

「及周之衰，……孔子之聖，而不得君師之位，以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。……此篇者……外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳者也。……曾氏之傳，獨得其宗，……及孟子歿而其傳泯焉。……俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用，異端虛無寂滅之教，其功過於大學而無實。……晦盲否塞，反覆沈湮，以及五季之衰而壞亂極矣。天運循環，無往不復，宋德隆盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以接孟氏之傳，實始尊信此篇，而表章之，既又……發其歸趣，……聖經賢傳之指，粲然復明於世。」

習齋與乾初不同，乾初云「大學首章，非聖經，其傳十章非賢傳」，習齋則云經爲聖經，傳非賢傳，而把宋儒的道統，改變爲學術流變，（費密氏對於這一點更有新見解）命題爲諷刺的。他的新世界，針對了以上朱子之說，不在天道，而在人間（二千年無人道），他說：

「不特學堯舜之精一執中，而并學其和修六府矣，不特學周孔之洗心操存，而并學其三物四教矣，是謂真學，是謂真傳。」（記錄卷三）

「昔以言本原之地在朝廷，吾則以爲本原之地在學校。」（記錄卷一）

習齋雖言道統，却不執一個心傳，而是指各盡其才的分工世界，故他論孔子真傳，不必爲曾孟，七十子各具所長，他說：

「自孔子奠楹後，卽判爲七儒，而惟孟軻氏一脈，傳曾子與之學，他若漆雕，顯孫諸派，皆附此一脈，小聞於後，流不大矣。然據韓非子稱儒有七，皆曰真孔子也，孰從而辨其真孔子也。則當時其派蓋不相下，殆昌黎所謂學焉而各得其性之所近，然去聖未遠，傳授必真，不過賢各行其所長，如清、任、和、聖，各成其所優，而其實聖皆堯舜之道，賢皆孔子之學，小異大同，未失堯舜六府，周孔六藝之傳也。……宋人之冒亂也，深而難知，爲朱者曰我真孔子也，凡不由朱者皆斥之，爲陸者曰我真孔子也，凡不由陸者皆斥之。……而以孔門禮樂射御書數觀之，皆未有一焉，有其一，亦口頭文字而已矣，以孔門明德親民律之，皆未有似焉，有其似，亦禪宗虛局而已矣。」（記錄卷三，寄李復元書）

這一分工世界，他亦以唐虞成周的古衣古語言之，其內容則爲事與物，他說：

「唐虞之儒和三事修六府而已，成周之儒以三物教萬民賓興之而已，六德卽堯舜所爲正德也，六行卽堯舜所爲厚生也，六藝卽堯舜所爲利用也，孔門之儒以四教，教三千人而已，文卽六藝，行卽六行。……夫堯舜之道而必以『事』名，周孔之學而必以『物』名，儼若預燭後世必有離事離物而爲心口懸空之道，紙墨虛華之學。……訓話，請談，禪宗，鄉愿，……宋人兼之，烏得不『晦』聖道誤蒼生至此也！」（

同上，寄錢曉城書）

又說：

「夫儒者學爲君相百職，爲生民造命，爲氣運主機者也。卽如唐虞之世，莫道五臣十六相四岳羣牧是大人之學，君子之儒，雖司空之一吏，后稷之一椽，九州牧下之一倅，凡與三事之中者，皆大人學、君子儒也。夏商周之世，莫道伯益靡仍萊傳說十亂諸公是大人學君子儒，雖其一吏一椽一倅，凡與三物之中者皆大人學君子儒也。孔子之門，莫道顏曾七十賢是大人學君子儒，雖二千九百二十八徒衆，但習行一德一藝，皆大人學君子儒也。儒之處也惟習行，……儒之出也惟經濟。……雖此一路，……卽另著一種四書五經，一字不差，終書生也，非儒也。……此義一明，則三事三物之學可復，而諸爲儒禍者息熄。」（同上）

他所謂之物事，亦統云爲「物」，這是對於宋儒以來言性言心的鏡花水月世界之一種反駁，由幻景而實境，他說：

「大學曰格物，又曰物有本末，茲曰仁人不過乎物，孝子不過乎物。蓋周先王以三物教萬民，凡天下之人，天下之政，天下之事，未有外於物者也。二千年道法之壞，蒼生之阨，總以物之失耳，秦人賊物，漢人知物而不格物，宋人不格物而並不知物，甯第過乎物，且空乎物矣，仁人乎哉？孝子乎哉？吾願天下爲仁人爲孝子也。」（記錄、卷九，題哀公問）

這樣，他認爲二千年來，失物之故致不能做仁人孝子，新世界的仁人孝子乃惟物是格的新人類。這裏，他還分別了二千餘年來失物的程度區別，對於戰國諸子的世界，猶以爲有七成物利，對於漢儒的世界，

猶以爲有三成的物實，而宋儒的世界則一點『物』也沒有了。他說：

「吾嘗論邪說矣，楊墨仙佛皆異端也，必不得靖，甯使楊墨行世，猶利七而害三也。吾嘗論儒術矣，漢之濫觴，宋之理學，皆僞儒也，必不得已，甯使漢儒行世，猶虛七而實三也。例如『禮運』，雖未必盡出於聖人，句句敷理於事，麗文於行，學能體踐其一二，皆足以康躬福世，卽果濫觴也，不猶益乎？下至其訓話，亦多切於器物度數；宋人則有事外之理，行外之文，且牽釋老附會六經四子中，使天下迷醉，：致普地庠塾無一可用之人才，九洲職位無一濟世之政事。」（同上，禮運）

此論雖然過火，但不失爲一個勇於復活世界的大哲人，正所謂「下二千年不敢下之筆，開二千年不敢開之口」。他的將來世界，在清儒學術世界中，乾嘉以後正走了一段所謂「虛七而實三」的濫觴，漢學家們便訓話着器物度數，晚清則正走了一段所謂「利七而害三」的異端，墨莊之學大行於清末，一直至古文家章太炎的莊子哲學，今文家梁起超的墨子學案。而他的物魂之召，則爲五四運動以後的歷史了。

復次，他的新世界在召喚失物，已如所言，而且更召呼新人，著「存人編」。他說：

「某不度德力，：：新著明太祖佛贊解喚迷途，合舊作誅佛論，集爲存人編，將爲天地掃蕩妖氛以救生民。」（同上卷七，季秋祭孔子文）

他的「存人編」亦謂之「喚迷途」，共分五喚，第一喚，喚僧道，第二喚，喚修靜者，第三喚，喚西域僧人，第四喚，喚高談性命的名儒，第五喚，喚妖邪雜教。這無異是招中古失掉的「人」魂，故謂之「存人」。這裏含着極其濃厚的近代思想，不能以「精異端」目之。他所招喚來的理想人類，是人本主義的個人自覺，個性自揚，個體自生，個位自動。在這一點：他比清初大儒任何一位都要極端，都要堅決。

他論事論物，都求一個實在的原因，不主張沒有答案或答案玄空，例如他評朱子：

「問：風俗如何可變？曰：如何可變，只且自立。」他抄了朱子以上的語錄，評曰：「只問到肯緊處，朱子便推開！」（朱子語類評，四八頁）

「氣有盛衰，真宗時，遼人直至澶州，旋又無事，亦是氣正盛；靖康時，直弄到這般田地，亦氣衰故」。他抄了朱子的以上命定觀，評曰：「宋儒論事，只懸空閒說，不向着實處看。如真宗澶淵之役，是一時將相有人，未經周程輩禪宗訓誥文字壞士習，六軍還可用，高將軍還敢斥呵文墨之人；至靖康時……楊時得罷荆公配饗，湯汪等蒙高宗，使宗汝霖李伯紀壯志成灰，秦檜竟殺岳忠武，……烏救滅亡哉？朱子卻歸之氣盛氣衰……。」（同上，三五頁）

這好像墨子評儒者「樂以爲樂」的邏輯，不是答覆問題。故他論「人」之所以「迷」，首先說出一「迷」的着實處，例如他說明第一喚的人們走了脫離現實的世界是因爲：一項是貧寒不能度日，因而超度，一項是禍亂迫身，無地自容，一項是父母生子不成，迷信保佑，一項是妄信災禍，謀來世功果。這是着實的原因。例如他說明第四喚的人們所以迷，首先亦說出一「着實處」，他說八股儒士而聽邪說，「豈儒者喪心乎，乃……做秀才而貪利肆行爲，長官而染指負上，中氣必餒，中心必懼，明懼朝廷之法，幽懼鬼神之禍，一聞佛者顛預之說，烏得不悅，一聞空名利之談，烏得不服，一聞讖悔消災之技，又烏得不甘心也。」此與亭林譏士大夫晚年好佛之說類似，惟習齋更云：

「竊嘗規其故矣：人生之大欲大榮，大肆力以求之不遑恤其他者，富貴道德而已矣，天下之常人，諸事不知，向慕貧富貴則同情焉，天下之賢人，諸事不屑，向慕求道德有獨嗜焉。見夫讀漢宋註疏，作八股

帖括，加表判論策者皆富貴矣，……官吏六公三卿無不從此途得也，天下豈復有不赴此途之常人哉？……見夫閉目靜坐，談性天，集語錄，註解經書者稱道德矣，漢唐宋明某某，從祀孔廟，丁祀春秋矣。大者某派宗主，小者某派傳人，……奉爲大儒，仰爲君子者，無不從此途出也，天下豈復有不赴此途之賢人哉？（習齋記餘，卷九，題觀禮於鄉二章）

因此，他說明了中古人類的富貴道德之途徑原因，進一步招喚新人類，向平實生活的路上引津，他對於第一喚較低級的人說：

「不當穿天下人的衣，吃天下人的飯，……我勸你們有產業的僧人，早早積攢些財物，出了寺娶箇妻，成家生子，無產業的僧人，早早拋了僧帽，做生意工匠，無能者與人傭工，掙個妻子，成個人家。」（存人編卷一）

他的基本思想，以人類在人倫，他以爲僧道做了常人，不可名之曰「還俗」，應名之曰「歸人倫」，故他的新世界的人類觀是感情的：

「人爲萬物之靈，而獨無情乎？故男女者人之大欲也，亦人之真情至性也，你們果不動念乎，想欲歸倫亦其本心。」（同上）

在「年譜」中有的一段人類觀念的話，甚趣：

寓白塔寺樹園（時年二十六歲）有僧無退者，大言曰：「念經化緣僧，猶汝教免站營財秀才；參禪悟道僧，猶汝教中舉會試秀才。」先生曰：「不然。吾教中中舉會試秀才，正是汝教念經化緣和尚；吾教自有存心養性秀才。」僧又侈誇佛道。先生曰：「只一件不好」。僧問之。曰：「可恨不許有一婦人！」

僧驚曰：「有一婦人更講何道？」先生曰：「無一婦人更講何道？當日釋迦之父，有一婦人，生釋迦，才有汝教。無退之父，有一婦人，生無退，今日才與我有此一講。若釋迦父與無退父無一婦人，並釋迦無退無之矣；今世又烏得佛教？白塔寺上又焉得此一講乎？」僧默然頷首。

他主張人類是勞動的活人，故云「自天子至庶人皆所事，早夜勤勞」（存人編卷一），在一般的人類性上而言，這裏含着平等思想的還元術；同時，他主張人類又是感情的活人，故在一般的人類性上而言類含着男女平權的要素，所謂「無一婦人更講何道」，他說：

「世俗非類相從，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。」（言行錄理欲第二）

「且世俗俱知婦女之污，爲失身辱父母，不知男子或污，其失身辱親一也。」（言行錄法乾第六）

復次，我們研究他對於第二喚的人們所講的道理，不僅是基於常識的感情與勞動，而是更深一層，講起知識論的專門問題。關於此點，後面詳論，此處僅提出他的基本理論，感覺與表象是人類認識的第一次東西。他以爲聰明的中古善人，把握着空靜二字而探究人性的至善，他則謂「吾今以實藥濟其空，以動藥濟其靜」，他說：

「有耳目則不能無視聽，……佛不能使人無耳目，安在其能空乎？……道不能使耳目不視聽，安在其能靜乎？……即使取其願而遂之佛者之心而果入定矣，空之真而覺之大矣，洞照萬象矣，此正如空室懸一明鏡，並不施之粉黛妝梳，鏡雖明亦奚以爲？曰大覺，曰智慧，曰慈悲，而施之於子臣弟友，方且照不及君父而以爲慮，照不及自身之耳目心意而以爲賊，天地間亦何用此照也？且人人而得此空寂之洞照也，人

道滅矣，天地其空設乎？道者之心而果死灰矣，嗜慾不作，……正如深山中精怪，並不可以服藥致用，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）

所以，他言人類的「人道」，和乾坤天地之容設并視，而感覺表象正是人類生活最具體的起點東西，由此始可以擴充人道，故云：

「目徹四方之色，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，……故禮樂縮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）

因此，他以為講空靜的人性者，不是別的，而是僅把「幻覺之性」當做真性，他說：

「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，是死滅了方不受這形體累礙，所以言圓寂涅槃，……總之是要全其一點幻覺之性也。」（同上）

復次，他對於第四喚的人們，針對了宋明儒者世界觀，即「內佛老而外儒學」，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，然皆有與賊通聲氣處，有被賊瞞過處，有夷躐結社處，有逗留玩寇處。……昌黎誅佛，不遺餘力，……又稱太顛頗聰明識道理，……則昌黎所見之道理必尚有微異於孔孟者，必尚有微為瞞過者矣，不幾逗留玩寇乎？周子太極圖說，已多了無極二字，極乃房上脊樑，是最上之稱，又加以太字，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。（感覺為妄）沒過

，儒道分界矣；朱子盡力與象山辯無極二字，是卽爲佛之『空』，老之『無』隱蔽矣；至程子作詩『通天地有形外，思入風雲變態中』，又云：『隔斷風塵三十里，白雲紅葉兩悠悠』；朱子動輒說氣質惡，動輒說法門；陽明近禪處尤多。習俗移人，賢者不免，所謂與賊通聲氣者此也。」（同上卷二）

以上所謂「與賊通聲氣」的宋明理學家，卽指他們的世界觀和佛老相通，茲再擇學習齋著「朱子語類評」一書之例證實他的說明。

「朱子論『谷神不死』曰：谷虛，谷中有神受聲，所以能響萬物，受物所以生物。」

習齋評：朱子解大學明德，以爲虛靈不昧，具衆理而應萬事者，是卽老子『谷神不死』之說先入矣。虛之一字，從何來哉？……朱子錯了三事……三物路徑，卽德性二字早爲佛老蔽之矣。」

「朱子謂莊周說話都說得也是。」

習齋評：朱子許他說話都說得也是，……又何怪乎今儒鹿乾嶽孫鍾元杜君異皆有三教聖人之說哉？……蓋冒儒者之參於禪老莊列深矣。」

「朱子謂莊子說得較開闊較高遠。」

朱子言孟子不關老莊而關楊墨……。

習齋評：程朱派頭，終與堯舜孔孟無干，……朱子並楊墨亦不及，只著述訓詁，雙目皆盲，其能『爲我』乎？入仕二十七年，分毫無益於社稷生民，分毫無功於疆場天地，……其能『兼愛』乎？妄謂之口詩書，身禪靜，而別作一色之文人。」

「朱子謂佛氏四十二章經，其說卻自平實。」

習齋評：佛氏四十二章尤空幻到極處，朱子反道平實，此是禪根先成胸中，不自覺處，正如論語註稱『佛爛近理』一般病也。

「朱子謂道之在天下，一人說取一般，禪家最說得高妙去，吾儒多有折而入之者。……」

習齋評：吾謂道之亂道之亡，病根全在一說『字，……道不外六府三事……學不外三物四教，孔子文卽周之藝（按此語亦合歷史）……此外無道學，……時習此也。漢人以書『說』，晉人以口一『說』，……宋人書口皆『說』，……曰大明道法，抑知實晦之盡乎？」

「朱子謂釋氏說真空，卻是有物，與吾儒略同。」

習齋評：朱子所見之儒道，卽釋氏精微，故說略同。」

「朱子言禪家弄精魂，磨擦得精細有光彩。」

習齋評：朱子……談禪有殊味，……混儒於釋，又援釋入儒也，故釋達之禪易辨，而釋朱之禪難明。」

「朱子謂佛書中六根六塵之類，皆極精巧，故前輩學佛者謂此孔子所不及，必欲窮究其說，恐不能得自己出來。」

習齋評：朱先生迷至此乎，稱其說皆極精巧，人謂孔子所不及他。何理？……卻說人窮究其說恐不能得自己出來，尙謂自己窮究其說能自出乎？」

「朱子言伊川參某僧後有得，遂反之，偷其說來爲己使，是爲洛學。」

習齋評：好洛學！朱子以潘淳曲辯，抑知自己偷其說者，亦不少乎？」（以上所引，皆見該書自二二

頁至三三頁，此爲一類文字）

按宋儒的世界觀與老莊接近，這是不容諱言的，朱子谷神與真空之說，卽莊子「迹先」之說，此所以有上半截相通之說，習齋招人魂卽從上半截迹先的真空虛靜世界召喚於實地世界，他說：

「彼多謂佛之上截與吾儒同，……此其人學識，未能洞見性命之本及吾道體用之全，宋明儒者所謂之性無能出乎佛氏之上，一聞禪宗之談心性，遂傾心服之，謂上截釋儒原不異也。嗟呼，不幾……根麻而苗麥乎？天地間豈有此理，有上截本仁而下截不愛父母者乎？……吾儒以仁義禮智信爲性，而佛以空虛不著一物爲性。故忠孝者仁義之發也，仁義者忠孝之源也，後截之忠孝與上截之仁義，如樹之根與枝一體也，佛之上截總一空，故爲斷絕倫物，下截亦總一空也，何得上截同而下截始異哉？」（存人編卷二）

此辨二元論之終爲心本論的矛盾，他不承認「迹」的先後，祇承認三事三物的實在，故他的理論是最含物本論的要素。他說：

「粗者求之章句，精者求之靜敬，……全不見古人充實大化之我贖，全體大用之我醅，再進無工程之可據，回顧無基本之可惜，……遂略以自塗抹其作聖初心，而不染於禪者鮮矣。不知……虛德無果，前路弗憑，正宜返求之實地，雖六德之一德，六行之一行，六藝之一藝，不自失爲儒也。卽精力已竭，尺寸莫贖，當痛自悔恨，……何必並爲虛火，而背叛於聖道之外哉？」（同上）

宋儒的虛大世界觀，在和現實違背時，莫有不求之命定氣數，這是他所理想的新人之最大敵對處，故他於上文之末，深言患福自求，「真心實力以『格』天地，感鬼神」，而痛斥氣數之論（如上面所舉宋之興亡）。他的人道思想頗有近代幾天主義的因素，這是他信任勞動與技術，藝術與科學的結果，他說：

「或問，禍福皆命中造定，信乎？先生曰：『不能。地中生苗，或可五斗，或可一石，是猶人生之命也；從而糞壤培之，雨露潤之，五斗者亦可一石。若不惟無所露潤，又從而蝨賊之，摧折牧放之，一石者幸而五斗，甚則一粒莫獲矣！生命亦何定之有？夫所謂命一定者，不惡不善之中人，順氣數而終身者耳；大善大惡，固非命可固也，在乎人耳。』或大悅。」（言行錄理慾篇）

習齋臨終時也這樣告誡着恕谷道：

「學者勿以轉移之權委之氣數，一入行之爲學術，衆人從之爲風俗，民之瘼矣，忍度外置之乎。」（恕谷年譜卷下）

習齋的世界觀是事物界，不是虛靈界，人之世與世之人都在人情物理之內，世界便在難解決的問題中要求了人類去答覆。煩人厭人的富貴貧賤問題，他認爲是現實，不能超脫。他說：

「六行尤在人情物理，用功離人情物理則無所用，離人情物理用功則非儒。……寺觀無富貴薰灼諸色厭人也，羽納無富貴薰灼諸色污入也；殊不知人之世，卽有富貴諸色厭人，猶然人世也，世之人，卽彝倫數敗，猶有不親之父子，……不信之朋友也。寺觀則滅絕人倫之地也，羽納則滅絕人倫之人也。是猶庭堂谷藪然，庭堂卽污穢，人處之，谷藪卽絜秀，鳥獸處之。……且近世之君子，卽視人世而谷藪之，谷藪中未始無庭堂。……前代無論，卽如今世可及之君子，亦尙多也。」（以下舉例）」（記餘卷四）

習齋有一篇「人論」，可以代表他的新世界人本主義，他首先把世界看做一個大家庭，天地卽萬物與人類的父母，這已經脫籠而出乎封建之狹小天井，解絆而超乎自然經濟所束縛着的絕慾畦畔。人倫在這裏，不是一個宗法的渺小天地，而是放於自然的偉大環境，天地生生不已，人類存存不息，和船山的生化論有

相似的地方，他說：

「天地交通變化，而生萬物，飛潛動植之族不可勝辨，形象運用之妙不可勝窮，莫若非天地之自然也。凡主生者皆曰男，主成者皆曰女，妙合而凝，則又生生不已焉。其生也，氣即天氣，形即地形，其爲生也皆納天氣，食地形。天地者萬物之大父母也，父母者傳天地之化者也，而人則獨得天地之全，爲萬物之秀也，得全於天地，斯異於萬物而獨貴，惟秀於萬物，斯役使萬物而獨靈，獨貴於萬物而得全於天地，則無虧欠於天地，是謂天地之肖子，獨靈於萬物而爲秀於天地，則有功勞於天地，是謂天地之孝子。」（人論，同上卷六）

人類是天地肖子與孝子。肖即云類似，人類類似天地之形，之用，之理，頗有法國唯物論者自然法的近代思想前提，他說：

「何言乎肖子也？……是謂形肖。……人兩手遊空，似飛，象天運也，兩足踏地，似植，象地甯也，宮室舟楫，可陸亦可水也，且魚游水，人游氣，是亦潛也，坐臥起趨，……是亦動也，至於寢寐象晝夜，喜怒哀象春秋，作息象冬夏……長育男女，製造百工，象化生萬物，是謂用肖。……人而仁則慈愛惠物，見之於倫爲父子，親也，配德於天地之元，人而義則方正處事，見之於倫爲君臣，義也，配德於天地之利，人而禮則辭讓居心，見之於倫，長幼鈇也，配德於天地之亨，人而智則是非不迷，見之於倫，夫婦別也，配德於天地之貞，人而信則至誠無妄，見之於倫，朋友信也，配德於天地之太極，是謂理肖。故曰，人者天地之肖子也。」（同上）

人類對於天地的大父母，要實行大孝子的任務，他分言養口體之孝，爲勞動精神，諭親於道之孝，爲

理性活動，顯親之孝，爲改革自然，他說：

「何言乎孝子也？種樹稼穡、修築宮室、灌溉園地、以增潤地形，飲食其母也，燔柴焚積、薰香蒸物、釀酒揚湯，使氣臭上騰，以宣濡天氣，飲食其父也，……是謂養口體之孝。天命五德，奉持不失，富貴貧賤，安而受之，夙夜寤寐，時存惕若，災苦禍殃，勞而不怨，民胞物與，友于得所，五體以致中，善敬親也，六樂以導和，善承歡也，是謂養心志之孝。鴻蒙未闢，文而明之，洪水汎濫，掘而疏之，氣數阨在繼體，揖讓以化之，族類暴於殘賊，放伐以救之，乾坤晬曠，木鐸以醒之，禽獸竄爭，好辨以熄之，小而赭鞭草木，以宣陽，日食鼓伐以攻陰，迅雷風烈必變，冬燃火，夏藏冰，凡可變理者，無不爲之，是謂養疾調劑諭親於道之孝。繼天立極，肇修人紀，迄今不謂之洪荒時也，名之曰三皇之世；開物成務，平地成天，迄今不謂之文明漸開時也，名之曰五帝之世；禮明樂備，質文互尚，迄今不謂之世運亨泰時也，名之曰三王之世；王綱解紐，亂賊接迹，筆削以誅之，迄今不謂之五霸疊興時也，名之曰春秋之世；是天地反囚人而著號，謂之顯親揚名之孝。故曰：人者，天地之孝子也。天地者，人之全體也，其孝乎天地者，人之大用也。」（同上）

這段人類孝子論，非常名貴，經異人權宣言之適用於大自然者，在封建時代的這樣人論實在是近代科學世界的學人預見，而且他更有歷史的發展概念，別具特識，所謂「天地反囚人而著號」者，宋明儒者是不能夢想的。他亦更進一步論人類的近代分工，這分工是進步的思想，雖然因分工而來的世界是資本主義，是被役使於社會關係，但我們認爲這卻是歷史的思想家，而非概念遊戲的理學家，他說：

「人生之義雖同，生人之方各異，東西南北，地異而形聲各異，至於四海之外，則更異，智愚醜美，

稟殊而心貌亦殊，至於習染之深則更殊，以至富貴貧賤……萬有之不齊，凡皆二氣五行參錯代之所爲，而不可強也；而人之自爲，則不以是拘焉，有爲一人之人，有爲十人之人，有爲百人之人，……有爲萬人之人，有爲一室之人，……有爲一國之人，有爲天下之人，有爲百年之人，有爲千萬年之人，有爲同天地不朽之人，然則爲之者願爲何許人也哉。」（同上）

以上說明了習齋世界觀中的「人」和「物」，他是以人的客觀價值爲標準而評判人的創造精神，故他反對擴大主觀，例如：

「朱子：予韶高廟時有所奏陳，上曰、朕只是一個至誠。」

習齋評：吾嘗言，廢盡古聖三事三物之道，而好言敬言誠，正宋人自欺欺人之目上指也。如趙構秦檜全無『人氣』，而亦自負至誠，自負敬以直內，嗚呼，誠敬也與哉？」（朱子語類評、三九頁）

他論人物是以功業爲人物的內容，故他評朱子引方叔珪稱本朝（宋）人物盛而功業不及漢唐之說，而將功業之不成委之小人之不去，說：

「人物甚盛，而功業不及漢唐，有此理乎？或其所謂人物非其人物也。又謂只緣要去小人，僕更傷心矣！世有惡衣菲食、晝夜焦勞，爲社稷生民辦邊疆選兵將之小人乎？（按指王荊公）世有袖手呻吟、不習行一業、不幹旋一事，間譏間著，在下在上相苟安忍恥，歲幣媚敵之君子乎？」（同上五〇頁）

第 一 節 習 齋 反 玄 學 之 底 基 本 思 想

宋儒以「理」世界，是「虛靈」的世界，理學在宋代建立了一個所謂「析之愈精、逃之愈巧」（黎洲語）的玄學體系，支配了中國思想界宋元明三代五百年，在中國思想史上的權威從來沒有這樣廣大而深厚的力量。第十七世紀清初學者的反理學潮流，實在不是如梁任公所謂「生、住、異、滅」的循環論，謂「啓蒙者對於舊思潮初起反動之期也，舊思潮經全盛之後，如果之極熟而致爛，如血之凝固而成瘰，則反動不得不起；反動者，凡以求建設新思潮也，然建設必以破壞，故此期之重要人物，其精力皆用於破壞，而建設蓋有所未遑。」（清代學術概論，三頁）這是建設「破壞」再建設之均衡理論，不能規定思想過程「質」的發展史，故他誤把清初學者的學術運動歸入於破壞期或啓蒙期（生），而把乾嘉學者的考據學歸入於全盛期（住），實在講來，這種劃期是錯誤的。按清初學者，不僅破壞，而且建設（雖然建設有時代的局限），他們的宏大規模，是基於近世時代全人格的發展，遠超過於乾嘉諸子，戴東原、章學誠不過是他們的學術餘緒，已經因了乾嘉的封建暫時安定而減退了全人格的探求，泯除了新社會的光芒，實在沒有清初哲人的氣象風韻之博大，這是著者公平的研究，非有好惡之情左右古人。即以哲學成就而論，近人好研究戴東原，實則東原哲學比之船山哲學猶東山之於泰山。

清初學者反理學潮流，亦不是如胡適之所謂高明與沈潛二種性格的交替史論，他說：「詹姆士說哲學家有心硬心軟二派，高明一派……乃是詹姆士所謂心軟的一派，沈潛一派……乃是心硬的一派。心軟，

故富于理想，而易爲想像力所誘惑，自趨于高明，而陷于空虛。心硬，故重視事實，重視效果，雖不廢想像，而步步腳踏實地，然其魄力小者，易墮入拘迂。」又說：「自宋以至明末，五百年中，程朱之學盛行，結果只是一種『自謂之窮神知化而不足以開物成務』的玄學。這是什麼原故呢？原來兩宋時代高明之病太深（？）……高明之家，鬼瞰其室，這個鬼就是玄學鬼。（以下言宋明儒的玄學）……高明的病菌瀰漫在空氣裏，凡要呼吸的人，多少總得吸一點進去，沈潛的抵抗力強的人，也不能完全避免（？）……五百年來的玄學病，到此（清初）已成強弩之末，……費氏父子一面提倡實事實功，開顏李學派的先聲，一面尊崇漢儒，提倡古註疏的研究，開清朝二百餘年漢學的風氣。」（胡適文存二集，卷一，三四頁以下）按胡氏此論，是思維發展史的橫的人性還元，而不是縱的歷史說明。這是不合思想史的，宋明二代亦有沈潛之士，爲什麼不能完全避免高明？清初學者甚多高明性格的人如王船山與傅青主其顯著者，何以反對高明的玄學？其實連詹姆士這一人性的分類，亦屬機械的類概念，哲學家是有時代的條件，雖極端的一種性格亦不能違背時代而自由提出問題。正如在理學空氣中，性格強者亦不能避免玄學（如王安石），在清初反理學思潮中性格軟者亦且重因求實。這是研究清初思想所應知道的常識。

此外，任公先生雖然在理論上忘記思想史的「質」的發展，但在文字上卻強調清初的「理學反動」，適之先生雖然在理論上把這「質」的發展作爲一般的東西看待，但在文字上亦強調清初反玄學病的變革，平心論之，二子的命題，粗糙有之，而大體上則強調得並未背於歷史。所謂粗糙者，即言他們沒有把思想史「量變」的聯結研究，而一刀兩斷如醫病者的開刀，似以爲玄學病的反動是割治的辦法。錢穆先生，對於這一點，在其所著近三百學術史緒論中，似針對梁、胡辯駁，他說「治近代學術者，當何自始，曰，

必始於宋。何以當始於宋，曰：近世揭藝漢學之名以與宋學敵，不知宋學則無以平漢宋之是非。且言漢學淵源，必溯諸晚明諸遺老，然其時如夏峯、梨洲、二曲、船山、惺亭、林蒿菴、習齋，一世魁儒耆碩，靡不寢於宋學。繼此而降，如恕谷、穆堂、謝山，乃至慎修諸人，皆於宋學有甚深契詣。而於時已及乾隆，漢學之名，始稍稍起，而漢學諸家之高下淺深，亦往往視其所得於宋學之高下淺深以爲判。……故不識宋學即無以識近代也。

（氏著，緒論首段）按錢先生辯解晚明遺老已有清學的發軔，頗合量變的窺究，糾正於梁胡學問之膽大而心不細者誠爲可貴，然謂清初大儒之寢於宋學，即爲宋學的延長，而無批判的質變，則亦矯往過正了。因爲大時代的思潮裏，沒有一色的清流，其間如河流的壓倒傾勢，總有逆流與橫流貫注着，此其一。其二，外表與內容的矛盾，恆常在啓蒙學者身上找尋到深厚的刻印，清初學者以降，爲王學支持門面者大有人在，但這是外表，而底裏則是否定了外表，另外走了一條大路。其三，人類進化史雖然有「種差」，但就在特徵的「種差」上亦遺留着過去淘汰的痕迹，學術亦然，主潮儘管是支配全局，但正如謝山評穆洲，不能不遺留着所謂「餘技」，而「晚年定論」之爭即擴大了這種餘技。其四，反命題在一個新時代不能直接一下把主語割棄，首先常是主語存在，而用述語諷刺了主語，這是死的與活的二者爭論的時代戰術（參看本章第一節）。所以，清初反理學的思潮，的確是在理學母胎裏生成起來，（如習齋先求之於陸王，後服膺於程朱）漸漸量變以至背離，然亦正如傅青主治學所重視的一個「蛻」字，到了十七世紀中葉，如青主云「君子學問，不時變化，如蟬蛻殼，若少自錮，豈能長進」，便蛻殼而出，質變爲一種新學術，則從前認爲先趨者的「晚年定論」，現在自張旗幟號召一世，理學遂成反理學。錢先生舉陽明「拔本塞源之論」，似亦作晚年定論看，謂「與習齋所論無異致」，僅在一非功利一是功利一點區別陽明與習齋，著者認爲

這是否認了他們中間「質」的不同，未敢同意。陽明的玄學，在習齋思想中沒有一絲一毫存留着，這一中心問題，習齋亦詳言之，他說：

「紙上談性天而學朱者，進支離之譏，誠支離也，心中矜覺悟而宗陸者，供近禪之誚，誠近禪也。或曰，諸儒勿論，陽明破賊建功，可謂體用兼全，又何弊乎？余曰、不但陽明，朱門不有蔡氏言樂乎，朱子常平倉制，與在朝風度，不皆有可觀乎，但是天資高，隨事就功，非全副力，如周公孔子，專以是學，專以是教，專以是治也。或曰、新建富艱略，何以知其不以爲學、教者？余曰、孔子嘗言，二三子有志於禮者，其於赤學之，如某可治賦，某可爲宰，某達，某藝，弟子身通六藝者七十二人；王門無此，且其擒宸濠，破桶岡，所共事者，皆當時官吏偏將參謀，弟子皆不與焉，其全書所載，皆其門人旁觀贊服之筆，則可知其非素以是立教也。是以感孫徵君知統錄，有陸王效諍論於元誨之語，而敢出狂愚，少抑二千年周程朱陸薛王諸先生之學，而伸前二千年堯舜禹湯文武周孔諸先聖之道，亦竊附效諍論之義，而願持『道統』者，勿執平生之見解，以誤天下後世也。」（存學編，明親）

按習齋「明親」一段，是講學術史的流變，言宋明學者以「全副力」集中在「紙上談性天，心中矜覺悟」，即偶有現實的作爲，亦無關大局，因爲他們是持玄學的「道統」，支配他們學術的內容。程朱陸王之學皆「誤天下後世」，不能因其一二事蹟，或一二言論，改變了他們的支配學教，這一批判不但要比梁洲對於陽明晚年定論之說更少門戶之見，而且說明以全副力量支配學術內容才謂反玄學。這不是說質的轉變的最好意見麼？他說：

「宋儒惟胡子立經義治事齋，雖分析已差，而其事頗實矣。至於周子，得二程而教之，二程得楊謝游

尹諸人而教之，朱子得蔡黃陳徐諸人而教之，以主敬致知爲宗旨，以靜坐讀書爲工夫，以講論性天人爲授受，以解經注傳纂集書史爲事業，圖之者，若真德許衡薛道高攀龍諸人，性地各有靜功，皆能著書立言爲一世宗，而問其學其教，如命九官十二牧之所爲者乎？如周禮教民之禮樂備者乎？如身教三千，今日習禮，明日學射，教人必以規矩，引而不發，不爲拙工改廢繩墨者乎？此所以自謂得孔子真傳，天下後世亦或以真傳歸之，而卒不能服陸王之心者，誠不能無歉也。陸子分析義利，聽者垂泣，先立其大，通體宇宙，見者無不竦動，王子以致良知爲宗旨，以爲善去惡爲格物，無事則閉目靜坐，遇事則知行合一，嗣之者，若王艮羅洪先鹿善繼諸君，皆自謂接孟子之傳；而問其學其教，如命九官如十二牧之所爲者乎？如周禮：（同上文）者乎？此所以自謂得孟子之傳，與程朱之學並行中國，而卒不能服真許薛高之心者，誠不能無歉也。……朱陸……有一守孔子下學之成法，身習夫禮樂射御書數，以及兵農錢穀工虞之屬而精之，凡弟子從游者，則令某也學禮，某也學樂，某也學兵農，某也學水火，某也兼數藝，某也尤精幾藝，則及門皆通儒，進退周旋無非性命也，聲音度數無非涵養也，政事文學全歸，人已事物一致也，所謂下學而上達也。」（同上）

習齋把宋明以來玄學歸結在道統真傳上面，他們都沒有立根於現實的世界，所謂「離了治情講心性，離了平好惡講治情，離了待人接物講平好惡，所以爲禪學。」（四書正誤，卷一）這一連串的背景離現實生活之空想，便是玄學。宋以來便舉「理學」二字爲標榜，他說：

「前聖鮮有說理者，孟子忽發，宋人遂一切廢棄，而倡明理之學，不知孟子所謂理義悅心，有自己註脚，仁義忠信樂善不倦，仁義又有許多註脚，未有仁遺親、義遺君，居天下廣居，立正位行大道，……今

一切抹殺，而心頭玩弄，曰孔顏樂處，……皆籠蓋于釋氏極樂世界中。」（四書正誤、卷六）
習齋正是反乎這一種「心頭玩弄」（近人謂之概念遊戲）的玄理，而探求客觀世界的事理與物理，所謂「理者、木中紋理也，其中原有條理。」（同上）這個道理，不在天上，故不是「天理」，而是在人類的手中，故是物理。他說：

「率究心於主敬存誠，靜坐著書，爲程朱陸王把持門戶，求其留心經世濟民之業，而身可行之，手可辦之者，惟……中博計公楊先生，……每見則舉天文地志兵農水利算數，披圖拈訣。」（記餘，送楊靜甫序）
習齋反玄學的態度，朱王兼攻，沒有多大差別，因爲玄學既在那裏「繼續」，而不從事於三事三物之教義，他說：

「果息王學而朱學獨行不殺人耶？果息朱學而王學獨行不殺人耶？今天下百里無一士，千里無一賢，朝無政事，野無習俗，……今之世家……靜坐著書以繼朱子之統，朝廷用其意以行科甲，孔廟從祀，……漸擬四配，……三事三物則掃地矣。」（記餘卷六）

習齋反玄學目的既明白，我們便可以研究他的基本理論——性理論與知識論。

（甲）習齋的性理論

宋以來性理之說，講得玄天駕霧，在空中摸索比在地下說老實話是更容易的，他說：

「空談易於藏拙，是以舍古人六府六藝之學，而高言性命也。予與友人法乾王子，初爲程朱之學，談天性似無齟齬，一旦從事於歸除法，已多謬誤，况禮樂精博乎？昔人云，畫鬼容易畫馬難，正可喻此。」（存性篇，性說一）

習齋把高談性命的玄學喻爲畫鬼，而把物理研究喻爲畫馬，這是虛、實二者的對照，甚得體裁。故他言性，反於理學家空虛抽象的性，而指爲實有的「生」，頗與船山暗合，他說：

「生之謂性，若以天生蒸民有物有則，人之生也直，等字解性亦何害。」（正誤，卷六）

性不是一個抽象的天上範疇，它的內容是「生」，周金性字卽生字，如龍媾敦「永命彌厥生」，齊子仲姜鏞「用求考命彌生」，這生字卽詩卷阿所言「彌爾性」之性字，人性與人生在古代沒有分別的。習齋以生釋性是有根據的，他又說：

「宇宙真氣卽宇宙生氣，人心真理卽人心生理。全其真理，自全其生理，微獨自全其生理，方且積其全真理者，而全宇宙之真氣，以扶宇宙生生之氣。」（記錄，卷一，烈香集序）

人性的生理，不能爲他所謂「戴儒冠和尙」者流分別做二元，而是「性，形不二，一片工夫，……治耳目卽治心思也。」（正誤卷六）性形是二而一之，沒有在氣質之性外，另外再設定一個義理之性，他說：

「天之生萬物與人也，一理賦之性，一氣擬之形，故吾養吾性之理，嘗備萬物之理以調劑之，吾養吾形之氣，亦嘗借萬物之氣以宣洩之。聖人明其然也，是以晝衣冠，飭簞籩，制宮室，第宗廟，辨旌旗，別飲食，或假諸形象羽毛以制禮，範民性於升降周旋跪拜次敘肅讓，又鎔金琢石竅竹糾絲剗匏陶土張革擊木，文羽籥，武干戚，節聲律，撰詩歌，……以作樂，調人氣於歌韻舞儀，暢其積鬱，舒其筋骨，和其血脈，化其乖暴，緩其急躁，而聖人致其中和以盡其性踐其形者在此。……帝王『實』見諸宇宙，布護充周，卽吾夫子亦『實』見之其身家。」（記錄卷四，與何千里書）

性與形不是絕對分離的，氣之發展即是性，而且性不能獨自離開生之對象而存在，故情與才與性無鴻溝，不過表現於功用上而言罷了。他說：

「長短偏全通塞，莫非此理此氣也。至於人則尤爲萬物之粹，所謂得天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也。人者，已凝結之二氣四德也。存之爲仁義禮智，謂之性者，以在內之元亨利貞名之也。發之爲惻隱羞惡，辭讓是非，謂之情者，以及物之元亨利貞言之也。才者，情之爲情者也，是元亨利貞之力也。」（存性篇）

因此他駁宋儒性二元論的理論，主張感官形氣亦性，無分天命之性與氣質之性的通理，祇能說由感性認識到理性認識的統一，他說：

「程子云：『論性論氣二元則不是。』又曰：『有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也』。朱子曰：『纔有天命，便有氣質，不能相離，不能相離』。而又曰：『既是此理，如何惡所謂惡者，氣也』。可惜二先生之高明，隱爲佛氏六賊之說浸亂，一口兩舌而不自覺。若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉？譬之目矣，睚眦睛，氣質也，其中光明能見物者，性也，將謂光明之理專視正色，睚眦睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，睚眦睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性，祇宜言天命人以目之性，光明能視，卽目之性善。其視之也，則情之善，其視之詳略遠近則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者固善，卽略且近亦第善之不精耳，惡於何加？惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視，而惡始名也。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可以全目之性矣，非釋氏六賊之說而何？」（存性篇，駁氣

質性惡)

宋儒論性的玄學最愛設孤立分離的假定，習齋極斥其不合邏輯，例如朱子以紙喻氣質以光喻性，謂「折去了紙便自是光」，習齋說：

「此紙原以罩燈光，欲燈光明，必拆去紙。氣質則不然，氣質拘此性，即從此氣質明此性，還用此氣質發用此性，何爲拆去，且何以拆去？」(同上)

又例如朱子以水清喻天性，以水濁喻氣質，亦烏有之假定，天下之水沒有「水流至海而不汚者」，故習齋說：

「水流未遠而濁，是水出泉即遇易虧之士，水全無與也，水亦無如何也。人之……引蔽習染，人與有責也，人可自力也，如何可偷？」(同上)

又例如朱子以未發喻性無不善，已發則氣有善惡，又是把思維過程孤立分割而假定着。習齋說：

「以未發爲無不善，已發則善惡形，是謂未出土時純是不，既成苗時即成麻與麥，有是理乎？至謂『所以爲惡，亦自此理而發』，是誣氣質，並誣性。」(同上)

又例如朱子把人性的性能分拆開來個別地假定，以言性善氣惡，亦是沒有的東西，習齋說：

「『如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，便是惡』，嗚呼，世豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之人耶？不過偏勝者偏用事耳。今即有人偏勝之甚，一身皆是惻隱，非偏於仁之人乎？其人士焉而學以至之，則爲聖也，當如伊尹，次焉而學不至，亦不失爲屈原一流。……爲所蔽而僻焉，久之相習而成，遂莫辨其爲後起爲本來。」(同上)

習齋論性爲生之理，「性之善，而耳目口鼻皆奉命而盡職」，氣質以外沒有一個孤立的義理之性，他說：

「六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具，九容乃吾性發見，九德乃吾性成就，制禮作樂，變理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張，萬物咸若，地平天成乃吾性全量，故謂變化氣質爲養性之效則可，……謂變化氣質之惡以復性則不可，以其問罪於兵而責染於絲也。知此，則宋儒之言理氣，皆不親切。」（存性篇明明德）他的「非氣質無以爲性，非氣質無以見性」之旨，是感性與理性統一的理論，而存性養心之旨，是理性發展的理論，不主把治耳目與治心思孤立地劃一鴻溝，這種邏輯，我們也不能因主觀成見便不說比理學高明。

他的性命論，與船山「命日降性日生」之旨類似，全性命不是離開實踐便可以「一旦」成聖，而是在於「習」，他說：

「僕妄謂性命之理，不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所得而共講之共醒之共行之者，性命之作用，爲詩書六藝而已。卽詩書六藝，亦非徒列坐講聽，要惟一講卽教習；習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。」（存學編）

又說：

「惟願主盟儒壇者，遠遯孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意於「習」之一字，使爲學爲教，用力於講讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚！」（全上）。

按宋儒「義理以養心」之說是無異於把義理之性讓之古人，「今之人都無」，這不是完全空虛的麼？

習齋根據「習」的主義評道：

「學之患莫大於以義理讓與古人。程朱動言古人如何如何，今人都無，不思我行之卽有矣，雖古制不得盡傳，只今日可得而知者，盡習行之，亦自足以養人，况因偏求全，卽小推大，古制亦無不可追者乎？若祇口中所談紙上所見，心內所思之義理養人，恐養之不深且固也。」（性理書評）

理學家言玄學就是說玄，自認「無用誠爲無用」，這是最不通的武斷。理性知識的哲學固然不是如經驗科學的範圍，但說玄說空本身便不是健康時代的人性作用，知識而無指導生活的實際檢證，則知識沒有是非的標準，所以習齋把談性命玄學的人指斥爲一羣假聖人，他說：

「斷無半聖人而空生之者。……兄於契丹，臣於金元之宋，前之居汴也，生三四堯孔，六七禹顏，後之南渡也，又生三四堯孔，六七禹顏，而乃前有數聖賢，上丕見一扶危濟難之功，下丕見一可相可將之材，拱手以二帝畀金，以汴京與豫吳，後有數十聖賢，上丕見一扶危濟難之功，下丕見一可相可將之材，推手以少帝赴海，以玉璽與元矣，多聖多賢之世，而乃如此乎？噫！」（全上）

我們知道，在不健康的時代，如封建社會或法西斯社會，最流行不健康的玄理，這種玄理不是說因其爲形式邏輯，反而說是因其不合於形式邏輯，而成了一種胡適之所謂的「玄學病」，習齋則謂之一種女子態，他說：

「朱子曰：『胡文定曰：「豈有見理已明而不能處事者」？此語好！見理已明而不能處事者多矣！有宋諸先生，便謂還是見理不明，祇教人明理。孔子則祇教人習事，迨見理於事，則已徹上徹下矣。此孔之學，與程朱之學，所由分也。二論家語中明明記載，豈可混哉！」（存學篇）

這是否認氣質之性而高談義理之性的必然歸宿，明「理」而離開了歷史的現實，不但是玄理，而且是病態的夢理。

復次，理與性合，近人謂之理性，理性的對面是存在。習齋所指的宇宙真氣即存在的東西，他以全真氣即全生氣，全生理即全真理。人既爲「已凝結之二氣四德」，則氣在理先。他說：

「曰：『如何是理氣教？』曰：『爲寒熱風雨生存萬物者，氣也；其往來代謝流行不已者，數也。而所以然者，理也。』」（言行錄齊家第三）

從這裏看來，他不但表明氣爲客觀的實在，理由氣所產生，（而所以然者理也）且由於氣的運動變化，才派生出各種不同的理來。他的理論是有根源的，不僅故意反對那些「居恆傳心，靜坐主敬之外無餘理，日燭勤勞，解書修史之外無餘功，在朝蒞政，正心誠意之外無餘言」（理評）之道學。

（乙）習齋的知識論

習齋的知識論沒有如船山思維過程的分析，但其精彩處則有經驗論的優點。他首先認感覺爲實在，「目徹四方之色，適以大吾目性之用，……耳達四境之聲，正以宣吾耳性之用。」（見前）他把健康的感覺（氣質）擡到最重要的境地，他說：

「耳目口鼻手足，五臟六腑，筋骨血肉毛髮，秀且備者人之質也，雖蠢猶異於物也，呼吸充周榮潤，運用乎五官百骸，粹且靈者人之氣也，雖蠢猶異於物也。……故曰人皆可以爲堯舜，其靈而能爲者即氣質也，非氣質無以爲性，非氣質無以見性也。」（性理評）

然而他卻反對幻覺，因爲它是不正常的心理，和事物相違背的假影正是它的材料來源。感覺不然，和

事物日日接觸，常在對象的反映運動中不斷地改變擴大。習齋批評宋明儒者悟道方法的知識基礎，不是別的，就是反於感覺的幻覺在那裏起着作用。他說（文中言無用之水鏡花月，無用二字作「非實在」解，不可泥字面）：

「洞照萬象，昔人形容其妙，曰：鏡花月水月，宋明儒者所謂悟道，亦大率類此。……吾正謂其洞照者無用之水鏡，其萬象皆無用之花月也。不至於此，徒苦半生，如腐粘枯禪，不幸而至此，自欺更深，何也？人心如水，但一澄定，不濁以泥沙，不激以風石，不必名山巨海之水能照百世，雖渠溝盆盂之水皆能照也。今使辣起靜坐，不擾以事爲，不雜以旁念，……做功至此，快然自喜以爲得之矣；……予戊申前三十四歲，亦嘗從宋儒用靜坐功，頗嘗此味，故身歷而知其爲妄，不足據也。天地間豈有不流動之水？天地間豈有不著地不見泥沙不見風之水？一動一著，仍是一物不照矣。……今玩鏡裏花，水裏月，信足以娛人心；若去鏡水，則花無有矣；卽對鏡水一生，徒自欺一生而已。若指水月以照臨，取鏡花以折佩，必不可得之數也。故空靜之功，愈談愈惑，空靜之功，愈妙愈妄。」（存人編）

習齋以上一段名文，是認識論的基礎知識。感覺與對象的統一，是反映的起點，感覺在運動中，對象也在運動中，感覺不是一種寂然不動之鏡水，反而正是日生日新的有機有能的官感，對象不是一種離開現實的古玩字畫，反而正是日成日毀的合法則動體，月在天體循軌而轉，花在地下新陳代謝。如果把感覺和死鏡寂水相比，把對象和空月假花相比，則感性活動全失機能。這也不是感性活動，而是一種幻覺。由幻覺而來的假象，是和由感性活動而接觸的現實兩樣，故幻覺的洞照是「無用」（不實在）之水鏡，幻覺的對象是「無用」（不實在）之花月，由此而云悟道的全知，卽等於說無知，習齋在存學編有類同於上文的

一段，即曰「仍一無知人也」。理學家喜愛比喻，但所比喻的假定，都是沒有邏輯概念，而亦沒有類比的定義。

習齋的知識論既然以健全的感覺出發，則他所重視的理性活動，是和對象界觸動的活心，他說：

「看聖人之心隨觸使動，祇因是個活心，見可喜便喜，可怒便怒。……宋儒輒言不爲事物所勝，……正所謂家禪其心也。」（正誤卷三）

他又說：

「朱子謂在家讀書間斷，……須擺脫得過山間坐一年半歲，做多少工夫，立個根腳，若往應事亦無害。

習齋評：堯舜孔子總是世上底聖人，總是做人世上底工夫，後世雖有書，祇記聖人之事業工夫，以便後世遵法譜籍耳，試觀擺脫得過山間坐一年半歲，做工夫，還是堯孔工夫否？……」（朱子語類評）思維是活的心，對象是現實的物，故云「學文以明理」，文卽制度文物，與孔子所言之「文」相合。

他說：

「禮樂制度謂之道。」（正時卷三）

「文卽六藝也。……實行敦而性命在其中。」（同上）

離開對象（有事）的空理，在他看來不是真理，而是假象，他說：

「『必有事焉』，學之要也。心有事則存，身有事則修，家之齊國之治皆有事也。無事則道與治俱廢，故正德利用厚生曰事，不見諸事，非德非用非生也。德行藝曰物，不徵諸物，非德非行非藝也。」

「李植秀問「格物致知」。予曰：知無體，以物爲體；猶之目無體，以形色爲體也。故人目雖明，非

視黑視白，明無由用也；人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也。今之言致知者，不過讀書講問思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾次，思辨幾十層，總不算知，直須跪拜周旋親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，講問思辨幾十層，總不能知；直須擗附擊吹口歌身舞親下手一番，方知樂是如此。是謂「物格而后知致」。……格即「手格猛獸」之格……，且如這冠，雖三代聖人，不知何朝之冠也，雖從聞見而知為某種之冠，亦不知皮之如何煖也，必手取而加諸首，乃知如此取煖。如這菹蔬，雖上智老圃，不知為可食之物也，雖從形色料為可食之物，亦不知味之如何辛也，必箸取而納之口，乃知如此味辛。故曰「手格其物而后知致」。——（四書正誤）

因此，他的判斷論便基於「以物為體」的思維活動，而且判斷與感覺是不能相為離異的，他說：

「不斷，怠也，不覺荒也。夫人日有以荒其心，日有以荒其身，日有以荒其耳目口舌，雖得孔子為師，不能強其心而使之斷也。故荒則不覺，不覺則益荒，怠則不斷，不斷則益怠。……常覺則斷有力，常斷則覺亦有力。」（記餘卷四，答劉煥章書）

如果不在日新月異的思維活動去改變自然而後改變自己的思維能力，而受用孤立的精神，他便指斥說：

「程子所言，蕩滌邪穢，流通精神，妙不可言，不自知何心期待，一副器物自己料理，鏗鏘當下便已受用難言云云。此等誰啓之哉，誰教之哉？豈非天生一副好樂資性，如后稷童時好種植，孔子戲嬉陳俎豆，非人之所能為也。但不精此道，不終此志，便是負天，便是不盡性。」（記餘卷四，答何千里）

習齋亦明「推理」，甚具卓見，他說：

「致者推而極之也，解致字最好到底實講處，卻說『自戒懼而約之以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中，自謹獨而精之，以至應物無少差謬』云云。世有至靜之中不失其守，而天地使位者乎？有應物無差謬而萬物育者乎？……春秋之天地不位，萬物不育，將謂孔子至靜之守猶有失應物之處，猶有差謬乎？……理之不通明矣。且字義之訓詁，亦自相矛盾，夫推者，用力擴拓去，自此及彼，自內而外，自近及遠之辭也，推而極之，則又無彼不及，無外不用，無遠不到之意也，曾可云約之乎？……」（正誤、卷二）

他又說明「方法」的重要，惟他講的方法是和現實的生活聯結，而不是背誦古人的成語，他訓詁「方」字頗有趣味（不論其小學源流），他說：

「方字，从一，一東西也，——南北也，四面見刀，則方正矣。」（正誤，卷四）

方法是一種手段，要裁成或治理對象的，不是欣賞的裝飾品或不可言喻的妙訣，他說：

「方取其易知，藥取其易辦，人人可立致，處處可便采。……一舉手而病者不勞而平。……孔子之論政，因民之所利而利之，吾之論醫，因民之所生而生之。」（習齋記餘、卷一、美惠方集序）

醫理如此，治學亦然，他說：

「書是古人為學為治譜也。漢宋儒專以讀講著述為學，……只看得幾冊文字是文，……解博學用于文無不考，蔽哉！夫文不獨詩書六藝，凡威儀辭說，兵農水火錢穀工虞，可以藻彩吾身，黼黻乾坤者，皆文也。故孔贊堯曰煥乎其有文章，……君子無方以學之，則事物洞達，拱辦有力，然材料之聚集雖廣，恐未必一歸於性情之上，條理於國家之間，故又必約之以徑曲範圍之道，儀文度數之節，使……皆有規矩繩墨

之可循。」（正誤卷三）

言方法，則不能離開功用，這在習齋乃指思維的檢證，因為「功用」本來是思維的重要內容，倒不是實用主義的近視觀念。他首先反對宋儒的方法，他說：

「朱子言，只要熟看熟讀，別無方法。」

習齋評：將聖人方法壞盡，卻說看讀外別無方法，試看堯舜至孔子何嘗有個熟看熟讀。」（語類評，二頁）

朱子言學者做工夫，須如火鍛鍊通紅成汁方好，今學者雖費許多工夫看文字下梢頭，都不得力，不濟事者，祇緣不熟耳。

習齋評：既廢卻三物之學，時習之功，則謂大火中鍛鍊通紅成汁是指何物何功，下面乃云……看字文不熟，則朱子說譚半日，皆謂讀書乎？讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辨經濟愈無力，試歷觀宋明已事，可為痛哭！」（同上、四頁）

習齋謂書本上的方法是「見觀法」，本身亦靠不住的，他說：

「書本上所窮理，十之七分舛謬不實。朱子卻自認甚真，天下書生遂奉為不易之理也。如麟詩、蝦蟆，朱子註，天地之淫氣，不知卻是一虫為之。……天下掃盡書生見觀法，孔孟以前道可傳也。」（記錄，卷六）

反乎「見觀法」，便是證之於天地的實際，他有釋「繫」字一段話，頗能看出他的治學方法，他請教天文學者的精神是科學的：

「繫字（按日月星辰繫焉句）義千古無人發明。予……夜觀天象，忽有流星……搖移，須臾乃定，如有所繫狀。……錄此以俟有得於天文學者。」（正誤卷二）

所以，言方法而以功用爲內容，除了實用之外，還有實際的檢證。但功用亦不能避去功利，他說：

「朱子言江西之學祇是禪，浙學卻專是功利，……若功利則學者習之，便可見效，此意甚可憂！」

習齋評：「南客曹蠻者……談醫云，惟不效方是高手，殆朱子之徒乎？朱子之道大行，使天下無一才，無一苟定時，不願效也。宋家老頭巾，羣天下人才於靜坐讀書中，以爲千古獨得之祕，指辦幹政事爲粗豪爲俗吏，指經濟生民爲功利爲雜霸，使五百年中平常人皆讀講集注，揣摩八股，走富貴利達之場，高曠人皆高談靜敬，著書集文。貪從祀廟廷之典，……並漢唐傑才亦不可得，……萬有乃真空矣。」（語類評、五頁）

「天地眞易簡，故四時常運，萬物常生，帝王聖賢眞易簡，故三事三物之外無道，五達九經之外無功，宋儒……毫不語此，朱子尤甚。」（語類評一六頁）

截指習射爲修身之格法，治家出入豐減，皆有定規，齊家之格法，守荊州先教練兵士，治國之格法，較朱子半日讀書半日靜坐，……自是。」（同上、一八頁）

因此，習齋是把理與利合一，他改正董仲舒的話如下：

「以義爲利，聖賢平正道理也。堯舜利用，尙書明與正德厚生並爲三事，利貞，利用安身，……利者義之和也，易之言利更多，……後儒乃云正其誼不謀其利，迂矣！予改云，正其誼以謀其利，明其道而計其功。」（正誤卷一）

因為他重視事理的檢證，故他解釋古書多從具體方面着想，而避免捉摸不定的抽象術語，其例甚多，今舉數則如下。「錯」字的新義，他說：

「錯、鏃也，又厲石也。詩云、他山之石，可以攻錯，言舉正直之人使之錯治諸枉。」（正誤，卷三）

「克」字的新義，他說：

「古人訓克，能也，勝也。己者對人自謂也。朱子惑於六賊之說，創出克去己私之解。」（正誤，克已復禮章）

「操」字的新義，他說：

「操，如操舟之操，操舟之妙在舵，舵不是死操的，又如操軍操國柄之操，操軍必要坐作進退如法，操國柄必要運轉得天下，今要操心，卻祇把持一個死寂，如何謂之操？」（正誤，卷六）

「致」字的新義，上已引過，言「推」之義，他又說：

「致字不是一用力便了的工夫，曲字不是多端亂營的勾當，乃就吾輩各得賦分之一偏，而擴充去。」（正誤卷二）

因為宋儒忽視後天的認識發展，故習齋以擴充解「致」字，他在別處所言可與這裏相印：

「自他人視之，吾子爲生安之聖，一發齊到矣；而聖心則真覺十五至七十原有許多層次也，……終身用功無已時，……非不志學不用功乃是生安聖人。」（正誤卷三，參看船山否認生知的朱子說）

「立」字「達」字的新義，他說：

「這立字便是可與立，立於禮，患所以立等立字，……立家立業立功立國皆是，我欲成立，誰不欲成

立。……這達字便是在家必達在邦必達……等達字，我欲通達，誰不欲通達。」（正誤，卷三）

「適」字的新義，他說：

「適，往也；讀如字，猶云無做去意，亦無不做去意，祇義上取齊。」（正誤卷三。按無適也，朱子註適作丁歷反）

「習」字他說「如數鳥飛然」，「溫」字釋得更妙：

「溫有三義，習也，暖也，燂也。重習其所學，如鳥數飛以演翅；又將所以得者暖之，不令冷；又脫洗一層，另煥發一番，如以湯沃毛脫退之意。蓋古人爲學，全從真踐履，真涵養做工夫；至宋人則思讀作三者而已，故訓溫，尋繹也。」（正誤、卷三、溫故而知新章）

「格」字一新義。屢見於他的著述中，訓「格殺猛獸之格」，由此把宋明以來的格物玄理還元而爲所謂「人性物理」，他說：

「按格物之格，王門訓正，朱門訓至，漢儒訓來，似皆未穩。竊聞未窺聖人之行者宜證之聖人之言，未解聖人之行者宜證諸聖人之行。但觀聖門如何用功，便定格物之訓矣。元謂當如史書手格猛獸之格，手格殺之之格，乃犯手捶打搓弄之義，卽孔門六藝之教是也。如欲知禮，憑人懸空思悟，口讀耳聽，不如跪拜起居，周旋進退，捧玉帛，陳籩豆，所謂致知乎禮者斯確在乎是矣；如欲知樂，憑人懸空思悟，口讀耳聽，不如手舞足蹈，搏拊考擊，抱吹竹、口歌詩，所謂致和乎樂者斯確在乎是矣。推之萬理皆然，似稽文義質聖學爲不謬，而漢儒朱陸三家失孔子學宗者亦從可知矣。」（記餘卷六）

習齋的知識論，最爲重要的是「實踐」，卽他自號「習齋」之習，這「習」字有多種義，第一它含行

爲之義，他說：

「謂次亭曰：『吾輩向習行上做功夫，不可向言語文字上着力。孔子之書，名論語矣；試觀門人所記，卻句句是行，『學而時習之』，『有朋自遠方來』，『人不知不愠』，『其爲人也孝弟』，『節用愛人』等，言乎？行乎？』」（言行錄王次亭第十二）

「心上想過，口上講過，書上見過，都不得力，臨事依舊是所習者出」。（存學編卷一）

「顏子所好之學，僕不敢言，但七十子於詩書六藝皆習而通之。後之大儒……好說顏子所好之學，吾不知顏子之好學，卽同七十子之習而通之者而涵養更精乎？抑外七十子習而通之者別有一種學而好之乎？從祀孔子廟六庭者非曰濼觴章句，則同打書禮宗，皆曰學顏子之所學。噫……」（正誤卷三）

他替同他的朋友刁蒙吉翻孟子的語法：

「友人刁蒙吉，翻孟子之言曰：『著之而不行焉，察矣而不習焉，終身知之而不由其道者衆也。其所慨深矣！』（見存學）他自己更透闢地說道：

「：然但以讀經史訂羣書爲窮理處事以求道之功，則相隔千里，以讀經史訂羣書爲窮理處事，曰道在是焉，則相隔萬里矣。……譬之學琴然，詩書，猶琴譜也，爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴譜曰是卽琴也，辯音律，協聲韻；理性情，通神明，此物此事也，譜果琴乎？故曰：以書爲道，相隔萬里也。千里萬里，何言之遠也；亦譬以學琴然，歌得其調，撫爛其指，絃求中音，微求中節，聲求協律，是謂之學琴矣，未爲習琴也。手隨心，音隨手，清濁疾徐，有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣，未爲能琴也。絃器可手製也；音律可耳審也；詩歌惟其所欲

也；心與手忘，手與絃忘，私欲不作於心，太和常在於室，感應陰陽，化物達天，於是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講談琴譜爲學琴，是渡河而望江也，故曰：千里也。今日不見，耳不聞，但以譜爲琴；是指薊北而談雲南也，故曰：萬里也。」（存學，性理評）

習字第二義含證驗之義，他說：

「醫之於鑿，黃帝素問金匱玉函，所以明醫理也；而療疾救世，則必診脈製藥針灸摩砭爲之力也。今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲予國手矣；視診脈製藥摩砭，以爲術家之粗，不足學也，書日博，識日精；一人倡之，舉世效之，岐黃盈天下，而天下之人，病相枕死相接也，可謂明醫乎？愚以爲從事方脈藥餌針灸摩砭療疾救世者，所以爲醫也；讀書取以明此也。若讀盡醫書，而鄙視方脈藥餌針灸摩砭，妄人也！不惟非岐黃，並非醫也，尙不如習一科驗一方者之爲醫也。」（存學編，學辯）

「朱子看理，多重心而輕行，故將『以』訓『爲』，『由』訓『意之所從來』。（按此謂視其所以，觀其所由，察其所安章）予妄謂，人嘗有主意如何，而畢竟做不出來，行不出的，看人主意還完不得人，故先看他『所以』，是意如何；所由，所行也，次看他所行如何；所安，所樂也，終看他如此是所安否。」（正誤，卷三）

「剛峯集言爲學在誠致，不先格致。先生云：『此祇由不解，格物二字也，不知聖人之言，證以古人之行，不見聖人之行，證以聖人之言。此『格』字乃手格猛獸之格。格物謂犯手實做其事，卽孔門六藝之學是也。且如講禮樂，雖十分透澈；若不身爲周旋，手爲吹擊，終是不知。故曰：『致知在格物』。』」（言行錄剛峯第七）

習字第三義含大衆能學之義，他說：

「博學之則兵農錢穀水火工虞大文地理，無不學也，以多讀爲學，聖人之學所以亡也。」（正誤卷二）

他主張一藝一技之能，皆有造就於性命，不是把性命之習置於常人之外，而專讓古人，因此他反嘆當代缺少真能習事的人才，他說：

「漢宋以來，徒見訓詁章句靜敬語錄，與帖括家列朝堂，從廟庭，知郡邑，塞天下。庠序里塾中白面書生，微獨無經天緯地之略，禮樂兵農之才，率柔脆如婦人女子，求一豪爽倜儻之氣亦無之。……故僕惟訪忠孝恬退之君子，與豪邁英爽之俊傑，得一人如獲萬斛珠，以爲此輩尙存吾儒一綫之真脈也。」（習齋記錄卷一，泣血集序）

「習」字第四義含「自強不息」之義，他說：

「兀坐書齋人無一不脆弱，爲武士農夫所笑。」（言行錄）

「今日，衣冠之士，羞與武夫齒，秀才挾弓矢出，鄉人皆驚，甚至子弟騎射武裝，父兄便以不才目之。長此不返，四海潰弱，何有已時！」（存學編）

「孔子開章第一句，道盡學宗。思過讀過，總不如學過，一學便住，也終殆。不如習過，習了兩次，終不能與我爲一，總不如時習方能得，習與性成，方是乾乾不息。」（言行錄）

習齋之「習」，不但以「聖人惟就其性情所自至，使之習乎善以不失其性，」而且以「習行六藝之學，健人筋骨，和人血氣，調人情性，長人神智」。因此，「習行經濟譜」的習字第五義導出「動」義，他

說：

「養身莫善於習動，夙興夜寐，振起精神，尋事去做，行之有常，並不困疲，日益精壯，但說靜息將養，便日就惰弱了。故曰君子莊敬日強，安肆日偷。」（言行錄、學人篇）

「常動則筋骨竦，氣脈舒，故曰立於禮，故曰制舞而民不睡。宋元來儒者皆習靜，今日正可言習動。」

「（言行錄、世性篇）」

「五帝三王周孔，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也。漢唐襲其動之一二以造其世也，晉宋之苟安，佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆，總之皆不動也，而人才盡矣，世道淪矣。吾嘗言：一身動則一身強，一家動則一家強，一國動則一國強，天下動則天下強，自信其考前聖而不繆，俟後聖而不惑矣。」（言行錄、學須篇）

「習」字第六義爲實、爲用，他說：

「心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用。」（存學編）

「學須一件做成一件便有用，便是聖賢一流。」（言行錄、學須篇）

他主有用，謂「德性以用而見其醇駁，學問以用而見其得失」，而與宋儒的主敬相反，故他又說：

「敬字字面好看，却是隱壞於禪學處。古人教灑掃，即灑掃主敬，教應對進退，即應對進退主敬，教禮樂射御書數，即度數音律審囀磬控點畫乘除莫不主敬。故曰執事敬，故曰敬其事，故曰行篤敬。皆身心一致加功，無往非敬也。若將古人成法皆舍置，專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字面做釋氏實工夫，去道遠矣。」（存學編、卷三）

復次，他言「外三物而別有學術便是外道」，故習六藝之學，指實在可接近的東西，他說：

「中庸是引人向平實處做；向收斂輻晦處做，正患後世凌高厲空，廢棄卑邇，張皇表暴之弊也，」（正誤卷一）

「實」指習之有物，如切磋琢磨，大小不拘，一樣平等，都得在平實處證得結果。他說：

「今解家祇理會切磋琢磨四字，不理會四『如』字正義是甚？」（四書正誤卷一）

「三達德，自天子至庶人，大而謀王定國，小而莊農商賈，都缺他不得。……農成禾，商聚財，都須一段識見，一段包涵，一段勇氣，方做得去。」（正誤卷三）

實與空靜相反，故他反對宋儒云：

「吾讀甲申殉難錄，至『愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩』未嘗不悽然一泣下也？至覽和靖祭伊川：『不背其師有之，有益於世則未』二語，又不覺廢卷浩歎，為生民愴惶久之。夫周孔以六藝教人，載在經傳。子罕言仁命不語神，性道不可得聞，予欲無言，博文學禮等語，出之孔子之言。及諸賢所記者，昭然可考；而宋儒若未之見也，專肆力於講讀，發明性命，閉心靜敬，著述書史。伊川明見其及門皆入於禪而不悟，和靖自覺其無益於世而不悟，甚至求一守言語者亦不可得，其弊不大可見哉？至於朱子追述，似有憾於和靖，而亦不悟也。……」（存學編性、理評）

習齋「實徵」「動物」的知識論，在表面上是儒學，而在底裏則是墨子學術的復活，他的禮樂論已經還原為制度與藝術，不是墨子所非儒家的禮樂了。下面的話正是他的精髓結論：

「盡性者，實徵之吾身而已矣；徵身者，動與萬物共見而已矣。吾身之百體，吾性之作用也，一體不

靈，則一用不具。天下之萬物，吾性之措施也，一物不稱其情，則措施有累。合內外，成人已，通身世，打成一片，一滾做功，近自几席，遠達民物，下自隣比，上暨廊廟，粗自灑掃，精通變理，至於盡倫定制，陰陽和，位育徹，吾性之德全矣。」（存性編）

莊子天下篇評墨子爲「天下之好也，才士也夫」，因此亦有人誤仿之評習齋爲「天下之好，豪傑也夫」。平心論之，習齋攻擊宋明大儒誠有墨子非儒的過激論，但他的樸素求真態度，確是一個忠於真理的大儒，三百年前中國出現了這樣人物，值得我們把培根·笛卡兒，姑且擺在他的近代地位之下。

他在學術精神上，泥拘於復古的諷刺畫，這是他的時代；在一切傳統不惜破壞而無保留的習齋風格之下，當他提出了反命題而僅保留了似是而非的主語時，亦得爲古人想一想他的封建枷鎖，這在著者看來，習齋滿身古氣，而並沒有削弱了他的近代內容，此位學人好像無考證學家的纖手，但其粗大處則心細之至，從他的復古的巧妙解釋便知道此中底蘊。

第二節 習齋底經世論與恕谷之補充

習齋是一個徹頭徹尾的經世家，他招呼失掉人性的「人」，這「人」在他的規定之下是近代人類（或經世的人），他招呼失掉世界的「事」和「物」，這事物在他的規定之下是近代事物（或徵諸事物的經世事物），他在六府三事三物四教的古代言語外表，探求着近代「實學」（存學編語），他也不客氣地好像憲法起草人，說：

「如天不廢予，將以七字宮天下，墾荒，均田，興水利；以六字強天下，人皆兵，官皆將；以九字安天下，舉人才，正大經，興禮樂。」（見年譜）

他是何等地信仰現在，信仰將來。宋儒以來，把性命義理讓之古人，對於現在將來是漆黑而無光明的，故朱子云秦漢以下「天地也架漏過時，人心也牽補度日」，習齋已經預言着近代世界，故他夢想光明的將來是最實在的，他批評過去的人心說：

「文忠之中夜三起，與晦翁之聞警大哭，皆可謂忠憤，而卒不能為國家發一矢，殪一虜也，非學術誤之乎？自言一無所能，徒以少喜文字見許世俗，何不猛改，與天下圖其有用，而卒借三五書生，優游朝堂，偷安自娛，作太平無事士夫樣，……方盡力與熱心幹國之宰相為敵，方忌妒得軍心之大將而阻其任用。……朱子終日著述靜坐，見一談中興之陳同甫便斷絕之，而言上表諫和議志復讎也，有此理乎？」（記錄卷六）

他不但對於陳同甫（宋時之異端）深加贊許，而且爲一向被人辱罵的王安石抱不平，在「朱子語類評」中有很多替安石辨解的道理，茲舉他辨論安石「矯世變俗」的一段話如下：

「荆公之憂，皆司馬韓范輩所不知憂者也，荆公之所見，皆周程張邵輩所不及見者也，荆公之所欲爲，皆當時隱見諸書生所不肯爲不敢爲不能爲者也。……史氏錄此書（萬言書）而先加『議論高奇矯世變俗』八字於前。嗟呼，是宋家一代人物識趨卑庸耳，公何高奇哉？宋之世不矯之俗不變之，雖有堯舜何以爲治哉？……惜公不能矯不能變也，以公亦務讀解詩書，亦以帖括取士也，矯世變俗當以此二事爲第一義。」（記餘，卷六）

考清初學者間莫不在封建與郡縣二制中爲是非取舍之辨，有師封建者如黃梨洲，有師郡縣者如顧亭林，有不主復古者如王船山，有主復古者如顏習齋，卽同屬一派，如顏李二子，顏師封建，而李則反對其說（見平書訂卷二）。這好像民元前後責任內閣制與總統制之論爭，民八前後聯省自治與中央集權之論爭，問題全是表面的，但後面却含着一種向民主途徑摸索的夢想。

習齋的經世思想，首重生民生的福利，頗有近世初期西洋「大多數樂利」的含義，他說：

「郝公函問，『正誼明道二句，似卽謀道不謀食之旨，先生不取，何也？』曰：『世有耕種而不謀收穫者乎？有荷網持鉤而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不悔，寬而不計其得衆乎？這不謀不計兩不字，便是老無釋空之根。惟吾夫子先難後獲，先事後得，敬事後食三後字無差。蓋正誼使謀利，明道便計功，見於速助長，全不謀利謀功，是空寂，是腐儒。』公函曰：『請問謀道不謀食。』曰：宋儒正從此誤，後人遂不謀生。不知後儒之道，全非孔門之道。孔門六藝，進可以獲祿，退可以食力，如委吏之會計，一問

兮之俗官可見。故耕者猶有餒，學也必無飢。夫子申結不變貧，以道信之也。若宋儒之學不謀食，能無饑乎？」（言行錄教及門）

由這裏我們進一步可以看他的經濟思想的土地平均主義，實包含近世最早的進步民主主義內容，他論均田說：

「剛主問：『出將奚先？』先生曰：『使予得君，第一義在均田。田不均，則教養諸政俱無；措施處縱有施爲，橫渠所謂終苟道也。』」（言行錄三代）

他的耕者有其田的均田思想，是用復井田制的三代文明來講述的，他說：

「豈不思天地間田，宜天地間人共享之。若順彼富民之口，卽盡萬人之產而給一人所不厭也。王道之順人情固如是乎？况一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者，使一子富而諸子貧可乎？……况今荒廢至十之二三，墾而井之，移流離無告之民，給牛種而耕焉，田自更餘耳。」（存治編、封建）

習齋四存編，存性、存學、存人三編議論較多，惟存治編過簡，且關於復古有不自肯定的話，如言「封建亦何患之有？」「天道其能容乎？」而與習齋論學的斬斷態度頗不相稱。這是思想未成熟的證明。例如他說：

「乾坤乃自堯舜夏商周諸聖相開物成務，遞爲締造而成者也，人主享有成業，而願使諸聖人子孫無尺寸之士，……天道其能容乎？」（存治編、封建）

「善哉不可以空言論也，先王遺典，封建無單舉之理，……師古之意，不必襲古之跡。……侯庶不世爵祿。視其臣，而以親爲差，侯臣不世邑采取公田，而以位計數，伯師不私出，列侯不私會，如此者……

封建亦何患之有？況……用時必有達務王佐能因而潤澤者，……余第妄謂非封建不能盡天下人民之治，盡天下人材之用。」（存治編封建）

據他的弟子李恕谷在存治編書後言，習齋存治編爲早年之作，關於封建復古之制多有所商討處，末則歸結於封建者「傳賢」也，他說：

「陸桴亭封建傳賢不傳子論，似有當，實之先生，先生曰可；而非王道也。商榷者數年於茲，未及合一，先生條已作古。此係位育萬物，參贊天地之事，非可求異，亦非可強同也。」（存治編書後）

恕谷亦倡如船山之理勢論，正補充了習齋所謂「不必襲古之迹」的意思，他把封建釋爲「傳賢」，更接近於近代的選舉理想。他說：

「陸桴亭曰，郡縣卽如諸侯，但易天子而爲傳賢，子不然之。獨未聞古之論堯舜禹耶？昔人謂禹傳子爲德夏，孟子以天意解之，是未嘗言天子不當傳賢也。韓昌黎又謂傳賢則無定人，非聖得聖，易啓亂，傳子卽有定法，雖遇中才，人莫敢爭，是天子之位亦以傳賢爲賢，但無人制之於上，故憂後世之紛爭。……如桴亭說，正昌黎所謂傳賢則民者大矣！」（平書訂卷二）

恕谷既把「封建」釋爲傳賢，補充習齋之說，故對於井田制度亦不拘泥，僅謂均田在使耕者有田罷了。他說：

「非均田則貧富不均，不能人人有恆產，均田、第一仁政也。但今世奪富與貧，殊爲艱難，顏先生有佃戶分種之說，今思之甚妙。如一富家，有田十頃，爲之留一項，而令几家佃種九頃，耕牛子種，佃戶自備，無者領於官，秋收還。秋熟以四一畝糧交地主，而以十畝代地主納官。……地主用五十畝則今日停分

佃戶也（二分之一），而佃戶自收五十畝。過三十年爲一世，地主之享地利終其身亦可已矣，則地全歸佃戶。……若地主子弟衆，情願力農者，三頃二頃可以聽其自種，但不得雇傭以占地利。每一佃戶必一家有三四人，可以自力耕鋤，方算一家，無者或四家三家共作一家地，不足者一家五十畝亦可，無地可分者移之荒處。」（擬太平策卷二）

「制田之道有七：民與田相當之，方立行之，一也。其荒縣人少者卽現在之人分給之，餘田招人來授，……二也。……令多者可賣，而不可買，買田者如數而止，而一縣之內則必不可或均或不均以滋變端，六也。……或陸或水，不得過授田之數，每家五十畝亦約略言之，行時以天下戶口田畝兩對酌計可也，七也。」（平書訂卷六）

他說這是「計口授田」之良法，在經濟意義是一種平均主義，雖非土地國有制可能打破獨占地租之封建剝削，但這卻是進步的民主思想。

習齋頗稱贊選舉制度，以代替中古的貴族專政，他說：

「今之制藝，遞相襲竊，通不知梅棗，便自言酸甜，不特士以此欺人，取士者亦以此自欺。彼卿相者皆從此孔穿過，……嘗謀所以代之，莫若鄉舉里選之法。」（存治編、重徵舉）

恕谷對於這點，更進一步推求出爲什麼人民要有公權的平等思想，和他的傳賢（民主）主張相爲裏表，他說：

「農助天地以生衣食者也，工雖不及農所生之大，而天下貨物非工無以發之成之，亦助天地也，若商則無能爲天地生財，但轉移耳，固不上於二矣，工爲人役，易流卑賤，商牟厚利，易長驕亢，抑之處末，

甚有見也。」（平書訂卷一）

「若優伶則所以奏樂者，不得無之，古且有伶官矣。……隸爲官行刑卒，……其才庸下，而實不可無者，夫既爲天地間不可無之人，則皆正人，所爲皆正事也，其或爲不正，則不赦之過，而非隸卒之事卽不正也，乃禁其子孫爲士，不許與商農工爲婚，是以爲惡而絕之矣。以爲惡而絕之，則當去之矣而可乎，宜更之優隸卒之子孫，爲士農工商皆從其便。」（平書訂卷一）

恕谷更論專制之害，頗接近於黎澍，主張變法，以所學者分門担負國家之責任，他說：

「陳同甫曰，『今立國之勢正惠文爲之密，事權之太分，郡縣太輕而委瑣不足恃，兵財太關於上而重遲不易舉。』……天子以爲輕天下之權而總攬於上，究之一人亦不能總攬，徒使天下之善不卽賞，惡不卽誅，兵以需而敗，機以緩而失，政以掣肘而無成，平時則簿書雜沓，猾吏上下之手，亂時則文移遲延，啓奸雄跳梁之謀。封建固不可復，而漢之守郡，得專生殺，操兵柄，有事直達天子，可不鑒其意哉！」（平書訂卷二）

「所學非所用，所用非所學，且學正壞其所用，用正背其所學，以致天下無辦事之官，廟堂少經濟之臣，民物魚爛。……詰人變法，不再計而決矣。」（平書訂卷六）

經世之學不是囿圜原則，而是基於專門的智識，故恕谷言政治諸端，必求之於專門人才，在位者不必貴者，而能者在職亦可在位，他說：

「六府三事，……言水則溝洫漕輓治河防水戰藏冰醴權諸事統之矣，言火則凡焚山燼荒火器火戰與夫禁火改火諸變理之法統之矣，言金凡冶鑄貨修兵講武大司馬之法統之矣，言木則凡冬官所職虞人所掌

，若後世茶權抽分諸事統之矣，言士則凡體國經野，辨五土之性，治九州之宜，井田封建山河城池諸地理之學統之矣，言穀則凡播種之所經營，……諸農政統之矣。至三事則所以經緯乎六府者也。……顏習齋曰，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。」（廖忘編）

按恕谷「廖忘編」爲二十五歲時著作，義多涉及政治，比其「擬太平策」更多生氣。我們看他的擬太平策序便知道他的所謂「太平策」一語是「病夫」時代的名詞了。他說：

「中庸論爲下不倍曰。非天子不議禮，傷度考文，而魯論乃載孔子顏淵夏時殷輅周冕進退三王，何也？中庸所言制度、行其事也，孔顏則辨論之以待君相之用，如後世獻策之類。」

今實際太平之世，明四目達四聰，令士皆得陳言，而不思治平之策則有負儒矣，非爲下之義矣。乃撫枕準周禮擬太平策如左。七十三歲病夫李燾。一（擬太平策序）

恕谷對於習齋的補充，在經世之學方面甚得關鍵，復古對於習齋頗有束縛，對於恕谷則稍改變，甚至主張參攷西洋諸法，恕谷說：

「吾人行習六藝，必攷古準今；禮殘樂缺，當攷古而準以今者也；射御書有其髣髴，宜準今而稽之古者也；數本於古，而可參近日西洋諸法者也。」（年譜）

第四節 李恕谷與習齋之學術異同

李恕谷，名燦，字剛主，河北蠡縣人，生清順治十六年，卒雍正十一年（一六五九——一七三三）。他不完全是十七世紀的代表人物，已經在晚年折入於近代第二期的攷證學途徑。他是習齋主義的宣傳者，他交遊南北，使習齋的學術見聞於當時的朝野者，他的力量甚大，故世人稱爲顧李學派或四存學派，戴望的「顏氏學記」首編四存學術，即以顏李二子並提，近年四存學會亦以顏李遺書合輯。按顏李一源，在許多論點自有可言的根據，而顏李分家，則世鮮有在主要研究上辨別出來。這裏所謂主要研究者，如大家都知道的，恕谷南遊之後，和習齋分道，他的著作，宗廟、郊社、田賦諸攷辨，論語、周易諸傳註，已經和習齋有了距離，一方面走進攷據學的狹路，他方面失去了習齋的全人格活動精神，故恕谷在學問範圍對於習齋之補充，同時含得在研究方法上對於習齋之背離傾向。但，還有大家所不知道的，即恕谷的知識論大背師說，脫離習齋的實證論，走了習齋所謂的「見觀法」。這一區別，不是說他返於宋儒，而是說他近於漢儒。至於方望溪（保守宋儒的最後門戶者）的評論恕谷，已爲世所詬病，非研究恕谷，實誣譏習齋，戴望說：

「桐城方苞與先生交至厚，嘗使子道章從學先生，而方固信程朱，以習齋復聖門舊章爲非。每相見，先生正論侃侃，方無辭而退。後先生沒，方不俟其子孫之請，爲作墓志，於先生德業一無所詳，而唯載先生與崑繩論學同異，且謂先生因方言，改其師法。又與人書，稱浙學之壞始黃梨洲氏，北學之壞，則始於

習齋。故門人威縣劉用可深非之，謂其純構虛辭，誣及死友，今觀先生遺書。知用可之言爲然也。」（顏氏學記，恕谷傳）

恕谷漸與習齋分離，不是方望溪的虛構所可指出，戴望的話是正確的。恕谷說：

「予自弱冠從顏習齋先生遊，爲明德親民之學。：年幾四十始遇毛西河先生，以學樂餘力，受其經學，後復益之王草堂閻百詩萬季野，皆學窮二酉，助我不逮，然取其經義，猶以證吾道德經濟。：：至於五十始衰，自知德之將耄，功之不建也，於是始爲周易傳註，續之四書傳註。：：嗟呼，立德無能，立功何日，而乃諄諄立言，悵如之何！」（詩經傳註題辭）

「諄諄立言，悵如之何」，恕谷自己的悵然於師者實甚顯明。壬午、恕谷四十四歲南遊歸里，習齋對他說：「吾素可子沉靜淡默，而此見微有浮驕之氣，宜細勘改之！」恕谷悚然。（年譜）習齋亦知道恕谷受了閻百詩毛大可姚立方萬季野諸人的影響，在書上做攷據工夫，故給錢曉城書深辨攷證之學，亦暗斥恕谷者：

「離此經濟一路，幼而讀書，長而解書，老而著書，莫道訛僞，卽另著一種四書五經，一字不差，終書生也，非儒也；幼而讀文，長而學文，老而刻文，莫道帖括詞技，雖左屈班馬，唐宋百家，終文人也，非儒也。：：但得此義一明，則三事三物之學可復，而諸爲儒禍者自熄。故僕謂古來詩書，不過習行經濟之譜，但得其路徑，真僞可無問也，卽僞亦無妨也。今與之辨書冊之真僞，着述之當否，卽使皆真而當，是彼爲有敝之程朱，而我爲無敝之程朱耳，不幾揭衣而笑裸，抱薪而求火乎。」

我們研究恕谷的學術，不僅是學問內容之和習齋差異，而且在知識論的理論上亦和習齋差異。這差異

是很細密的。第一步關於知識的對象並無差異，他是發揚了師說，他說：

「紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少，宋明之亡此物此志也。」（恕谷年譜）

「宋儒內外精粗，皆與聖道相反。養心必養爲無用之心，致虛守寂；脩身必脩爲無用之身，徐言緩步；爲學必爲無用之學，閉門誦讀；不盡去其病，世道不可問矣！」（同上）

第二步關於智識的實踐性亦沒有差異，他說：

「道學家不能辦事，且惡人辦事。」（同上）

「聖學踐形以盡性，今儒墮形以明性，耳目但用於聽讀，耳目之用去其六七；手但用於寫，手之用去其七八；足惡動作，足之用去九；靜坐觀心而身不喜事，身心之用亦去九；形既不踐，性何由全？」（同上）

又謂：

「讀閱久則喜靜惡欲，而心板滯迂腐矣。……故予人以口實，曰『白面書生』，曰『書生無用』，曰『林間咳嗽病獼猴』，世人猶謂誦讀可以養身心，誤哉！……顏先生所謂，讀書人率習如婦人女子，以識則戶隙窺人，以力則不能勝一匹雛也。」（如谷後集，與馮樞天論讀書）

第三步，關於知識途徑，更是重覆習齋的言論，例如：

「後世行與學離，學與政離，宋後二氏學興，儒者浸淫其說，靜坐內視，論性談天，與孔子之言一一乖反，至於扶危定傾，大經大法，則拱手張目授其柄於武人俗士。當明季世，朝廟無一可倚之人

，坐大司馬堂批點左傳，政兵臨城，賦詩進講，覺建功立名，俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰此傳世業也。卒至天下魚爛河決，生民塗炭，嗚呼，誰生厲階哉？」（恕谷文集與方雷舉書）

「……其爲士者，平居則惠帖括，工揣摩，上者廛事詞章，或著語錄；閉戶俯首，如婦人女子。

一旦出仕，兵刑錢穀，渺不知爲何物，雖武夫俗吏之不如，尙望其長民輔世也乎？三物賓興之世，學卽所用，用卽所學，若流弊不至於此，又何怪先生之俯仰而三歎也。」（存治篇序）

「……承南宋道學後，守章句，以時文八比應試，高者談性天，撰語錄；卑者疲精死神於舉業；不唯聖道之禮樂兵農不務，卽當世之刑名錢穀，亦懵然罔識，而弱管呻吟，自矜有學。」（書明劉戶部墓表後）

綜上以觀，我們知道，恕谷是何等地注重實際的知識；認爲實際的知識，不僅超過書本上的知識，並且還以爲書本上的知識簡直等於廢物。這樣看來，恕谷的着眼點，是在社會活動的領域裏面，是注重實踐的。可是在認識與實踐的關係上，恕谷就背了習齋的方向，習齋以知識的標準在實驗，而恕谷則主先知而後行了。恕谷說：

「朱子亦知格物是學文，但初聖學未甚確。故言有離合，如以窮至性天爲格物，則是上達知天命之事，非成童入學事也；以讀書講論文字爲格物，則後世文墨之學，非古大學之物也。應接事物，存心省身爲格物，則又力行之功，非格物也；以力行爲格物，是行先於知矣，倒矣。」（大學辨業）

「不知不能行，不行不可謂真知。故中庸謂道不行，由於不明，道不明，由於不行。如適燕京者，不知路向北往，如何到燕京，至燕京行熟，則知其路方真。然究是二事，究是知在行先，如問燕京路是問，

行燕京路是行，中庸好學近知，力行近仁，知之一，行之一，明分爲二事，是也。然必先問清路，然後可行。」（同前）

習齋以爲知識卽統一在實踐裏，如解釋格物之「格」字，恕谷則把二者分做平行的二元論，他說：

「格物之於禮樂，學也、知也；修身之於禮樂，行也。」

「說命曰、知之匪艱，行之惟艱。世固有學而不行者，行自更重於學矣。然此乃學而不行之過，非學勝行，學先行之過也。故謂學猶故法，行乃躬行，分輕重可，謂學爲小，行爲大，分輕重不可也。或曰：如子言，卽以事君論，則能學文必能政事矣，然聖門又分政事文學二科，何也？曰：博學於文，與文學亦微有分，博學於文所指廣，兵農禮樂射御書數水火工虞之事，皆可學也，文學則專指其攷訂禮樂，酌古準今，博雅斐然而言，故與德行言語政事可分科也。」（聖經學規纂）

習齋以爲認識卽微諸事物；實徵之吾身，動與萬物共見，卽認識的活動，此外別無所謂心性，而恕谷則分爲內外二元論，他說：

「甲宗朱，乙宗王，辯且爭，甲曰道在事物上求，言求心非，乙曰絕去事物，專求心性。予聞之曰，言思忠，貌思恭，忿思難，疑思問，以何思之，卽心性也，未有去心而能求事物者也；去耳，聽性何在，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。夫萬物皆備於我矣，去萬物尙可爲心性乎？然非心性，則備萬物者何在？」（論學）

恕谷對於朱王二家之分辯與習齋相違，習齋說：

「六經皆我註脚，此是陸最精語亦最真語。……有不必註脚之我，堯舜五臣是也，有讀盡註脚全不干

於我，歷代文人是也，有習行註脚，卽盡其我，周孔三物之學是也。……閉目靜坐，讀講著述之學，見到處俱同鏡花水月，反之身、措之世，俱非堯舜正德利用厚生，周孔六德六行六藝路徑，雖致良知者見吾心真足以統萬物；主敬著讀者認吾學真足以達萬理，終是畫餅望梅，……兩家（朱王）之是非勿論。」（記餘卷六）

恕谷內外二元論的主張，顯然更違背於其師說「知無體，以物爲體」，「非氣質無以見性」之旨。恕谷把學行分爲二元以至把性物分爲二元，是一體理論的兩面，他以幼年知而不行，老年行而少知，則更愈說愈遠了：

「歸德周岷來尋問曰：先生言學而後知，知而後行，則修齊治平之事，皆可徐俟之格致後與？曰：非謂盡知乃行也。今日學一禮，遇其禮當行卽行之；明日又學一禮，遇其禮當行卽行之；知固在行先，而亦一時並進，且迭進焉，非列其資也。然亦有先後甚遠者，如十五入大學，學而未仕，則自不行平治之事；六十居官，且年老不能親學，則格物之功自少，是也。又問曰：弟子行孝弟，謹信，親愛，有餘力則學文，不幾似行先學後乎？曰：非也。卽如今一幼學，其父命曰：汝爲我糞。可對曰：吾學糞禮乃來乎？猝一朋友來訪，可謝曰：吾學相見禮乃會之乎？蓋其事前此已學，則行之；卽未學，亦必先供其識，待事訖，卽速學之，以知其得失焉。……」（論學）

他不但把知識的標準說歪，而且把人類知識的歷史發展否定，這比習齋的知識論要遜色萬倍。

以上說明恕谷在知識論離開習齋遠去的歧路，這正是他走入考證學的根據，而以「文學」一科的「知先」，違背了師說。但恕谷並不是和習齋完全背向，他在世界觀上確是一位習齋的宣道者，繼承了習齋的

傳統，他關於理氣觀更比其師說得具體，他說：

「即以理代道字，而氣爲理，……未有陰陽之外，仁義之先，而別有一物爲道者；有之，是老莊之說，非周孔之道也。」（中庸傳注問）

「後儒改聖門不言性天之知，日以理氣爲談柄，而究無了義。……不知聖經無在倫常之外而別有一物曰道曰理者。……在人通行者名之曰道。故小人別有由行，亦曰小人之道。理字則聖經甚少，中庸「文理一與孟子「條理」同，言秩然有條，猶玉有脈理地有分理也。……今乃以理代道，而置之兩儀人物以前，則鑄鐵成錯矣。」（中庸傳注問）

此闡明氣在理先，氣外無道。他又說：

「夫事有條理曰理，即在事中。今日理在事上，是理別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰：有物有則，離事物何所爲理乎？」（論語傳注問）

此闡明有事有物方有理，無事無物便無所謂理，理在事物之中，離開了事物，便沒有一個所謂先天的理的存在。比方，現在的天文學，就是從「制天而用之」所獲得的關於天的道理，社會學就是人類對社會活動的過程中所探討關於社會的道理。總之離開了具體的事物便談不上理。恕谷舉例道：

「請問窮理是閣置六藝專爲窮理之功乎，抑功即在於學習六藝？年長則愈精愈熟而理自明也。譬如成衣匠學鍼黹，由粗及精，遂曉成衣要訣。未聞立一法曰：學鍼黹之後，又閣置鍼黹而專思其理若何也。」（聖經學規纂）

的確如此，理是從對事物繼續不斷的實習中才獲得的；離開了事物而空談理，那是不可思議的。他更

從歷史發展過程中來闡明「道在事中」道：

「道者人倫庶物而已矣，奚以明其然也？厥初生民，渾渾沌沌，既而有夫婦父子，有兄弟朋友，朋友之盡乃有君臣，誅取禽獸茹毛飲血事軌次序爲禮，前呼後應鼓舞相從爲樂。挽強中之爲射，乘馬隨徒爲御，歸而計件契於冊爲書數，因之衣食滋吉凶備。其倫爲人所共由，其物爲人所共習，猶達衢然，故曰道。倫物，實事也，道，虛名也。異端乃曰「道先天地」，曰「有物混成，先天地生」，是道爲天地前一物矣。天地尙未有，是物安在哉？且獨成而非共由者矣，何以謂之道哉？」（恕谷後集原道篇）

這就是說，所有禮，樂，射，御，書，數的道理，都是從具體的事物中所規定了的；習齋的「人性物理」的道，不是天道，而是人道，恕谷發展得更爲明切。這種人本主義的世界觀，由習齋到恕谷是一脈相傳，故他們在人的創造精神上都信仰着現實改造，習齋最早感動恕谷的話是：

「學者勿以轉移之權，委之氣數，一人行之爲學術，衆人從之爲風俗，民之瘼矣，尙忍膜外？」（年譜）

恕谷亦主張打破因襲，重視創造，他說：

「子丕與崑來論畫。曰：今人專講摹仿，與畫何與？畫天如天，畫地如地，畫何山川何人物，如何山川何人物而已。先生嘆曰：依傍門戶而忘聖道之本然者，今之畫也。」（同上）

第五章 中國第十七世紀的西北思想家

第一節 首創諸子研究的傅青主

(一) 青主的生平

傅青主生明萬曆三十五年，卒清康熙二十三年（一六〇六——一六八四年），初名鼎臣，後改名山，字青竹，後改青主，別號甚多，如公之它，公他，石道人，齋廬，隨厲，六持，丹崖翁，濁堂老人，青羊庵主，不夜庵老人，僑山，僑黃老人，朱衣道人，酒肉道人，真山，五峯道人，龍池聞道士等等。他祖籍山西忻州，生長太原，是十七世紀的一位西北解放思想家。他年三十歲時，因了山西提學袁繼成（袁山）被奄黨張孫振所誣，逮京下獄，約合當時諸生百三人赴京上書，三上不得達，乃公然在京師揭帖（見附錄）呼號於官署請願，袁案始大白冤雪，與黃 洲之爲父彈劾奄黨事，同爲三百年前破天荒之學生運動。青主之名至斯聞於天下，後馬世奇稱贊青主與薛宗周，比之爲裴瑜魏邵。他自著「因人私記」一篇文字，即詳述袁案始末。這時，京師謠言甚多，遷都之議時聞於大臣之間，他作「喻都賦」一篇，首句謂：

「稽古畿之營建，非崇高之自閑，象德罔以及遠，喻一隅而偏安。」

賦中隱含憂國之深謀遠慮，如云：「上行五帝之德，下咨芻蕘之言，……翼遺唐之憂思，斥鄭衛之淫儂。」從喻都賦一篇作品看來，已經伏下他後來於明亡後忠貞自守的歷史，走了類似大詩人屈原的招魂路

徑。

明亡後，隱居自稱居士或道人，與大儒顧亭林甚相契合，以顧氏研究古音，亦影響於青主治學方法，某日晨他問亭林天明矣，用古音「汀茫」二字相戲。傳爲美談。亭林云：「肅然物外，自得天機，吾不如青主」，二氏有唱和詩，可見他們的志趣，今錄於下：

贈傅處士由：亭林

爲問明王夢，何時到傅巖？臨風吹短笛，刷雪荷長饒。老去肱頻折，愁深口角緘，相逢江上客，有淚濕青衫！

顧子甯人贈詩隨報復之知常：青主

好音無一字，文彩會黃巖。正置高松座，誰能小草饒？天涯之子遇，真氣不吾緘，祕讀朝陵記，臣功汗浹衫！

傅顧二氏倡和詩，存者尙有亭林酬詩二首，附錄於青主詩文集中，末句有云「待得漢庭明詔近，五湖同覓釣魚樵。」似二氏有反清的祕密結合。

青主隱居處名松莊，在太原城東南「浮浮若旌幢」的雙塔寺下，自號爲青羊庵，後改爲霜紅齋，以秋季樹草萎色胥紅，而喻晚節。他有青羊庵詩一首，雖隱居不忘復國，正他所言：「貧道岑寂中每耽讀刺客游俠傳，便喜動顏色，略有生氣矣。」（霜紅齋集三十八）他的詩如下：

一心隱亦傷厚，况復肆其簧，多所不忍道，豈復勝簞章？流連鄭衛詩，使人不能狂，澹歸陶處士，乃有詠荆卿，劍術惜其疏，舉杯飲欲忘，重羅不可解，願異山谷黃。」（集四）

青主居庵，清初大儒如閻百詩，潘次耕等人皆拜訪過，次耕贈詩有「萍葦非我區，蟬脫身不辱」之句。

當時清庭嚴防明朝遺儒特甚；他崇拜的恩師袁繼成曾致書於他，說「聞黃冠入山養母，甚善甚善，此時不可一步出山也。」寄詩則云「悠悠千載業，努力慰相思」。次年又寄一札致青主，謂「晉士惟門下知我甚深，不遠蓋棺，斷不敢負門下之知，使異日羞稱袁繼成爲友生也。」據全謝山「陽曲傅先生事略」言，「先生得書，慟哭曰：『公乎，吾亦安敢負公哉！』」可見青主少年識人之明，而亦不愧他冒死上請願書了。

順治十一年，他以飛語下太原郡獄，或謂有人劾其與南朝赧帝通而下獄者，總之，他雖然帶上道士黃冠，隱晦得不出山一步；而亦不能免於清庭的注意。他在獄中，受刑抗詞不屈，絕粒九日，並詩文自況，文有「游夏問孝二章」，詩有獄祠樹秋夜，詩句謂「秋夜一鐙涼，囹圄真道場」，可見他的胸襟。繫獄一年，因了門人以奇計救之得以自由。

後自命學莊列或學佛氏，謂「老夫學莊列者也，於世間仁義事實薄道之，卽強言之亦不能工。」（集十七，書張維遇志狀後）「余嘗從事於儒而學佛者。」（集十六）他敢於自居於異端之林，實在有解放思想，在三百年前還沒有人如此承擔者，固不僅「瀟然物外」而逃世。

他工於書畫，尤長醫學，集中論字書之義頗多，而最鄙趙子昂，因他說字如其人，心術壞而手隨之矣，故言「學書之法，學拙毋巧，寧醜毋媚，寧支離毋輕滑，寧率真毋安排。」他的著作存世者僅霜紅龕集，所著性史，十三經字區，周易音釋，周禮音辨，春秋人名韻地名韻，兩漢書人名韻地名韻，易解，左錦

，明紀編年，鄉關見聞錄等書，都已佚失，但看他的著作裏，學問是宏博的，尤以音韻學見長，且能參證鐘鼎文字，這在他的集中還保留着許多小學研究，可以知道的。他的著作所以散失，因為「反常之論」不敢保存於當時，如他說：

「貧道昔編性史，深論孝友之理，於古今常變多有發明，取二十一史，……兼以近代所聞見者去取而軒輊之……遭亂失矣，間有其說存之故紙者，友人家或有一二條，……然皆反常之論，不存此書，天也！」（集二十五，文訓）

從上面的話看來，他研究學問的方法實為「近代的」，能夠取二十一史兼採近代見聞，而自加取舍其間，發明古今常變之理，實是當時的第一等作品，頗類似亭林的日知錄。

他在晚年因憂患而不能從事著作，自述甚痛，如云：

「自恨以彼資性，不曾閉門十年讀經史，致令著述之志不能暢快，值今變亂，購書無復力量，間遇之涉獵之耳，兼以憂抑倉皇，蒿目世變，強顏俯首。……或勸我著述，著述須一副堅貞雄邁心力，始克縱橫我庾開府蕭瑟極矣；雖曰虞卿以窮愁著書，然虞卿之愁可以著書解者，我之愁，郭瑀之愁也，著述無時亦無地，或有遺編殘句，後之人誣以劉因輩賢我，我目幾時瞑也。」（集二十五，訓子姪）

青主之學博，顧寧人極稱先生識字，閻百詩稱先生長於金石遺文之學，「每與余窮日繼夜不少衰止，歡謂此種學正經史之譌而補其缺，厥功甚大」（潛邱雜記語）。「邵陽曹全碑出，先生以謝承後漢書考證多所裨，大勝范書也。」（參看年譜）此言青主之考證學。全謝山說：「顧亭林之稱先生曰，蕭然物外自得天機，予則以為是特先生晚年之蹤跡，而尚非其真性。卓爾堪曰：青主蓋時時懷翟義之志者，可謂知先生

者矣。一（傅先生事略）全氏此論，證以青主「經子并論」，諸子研究，以及左祖墨子之言，頗得實評。青主自己亦說：「老人與少時心情不相同，除了讀書靜坐如何過得日子，極知此是暮氣。」（集二十六）

康熙十七年開博學鴻詞科，京薦青主，他拒不就。次年清庭檄邑長踵門促駕，有類綁票，「先生稱萍，有司乃令役夫舁其牀以行，二孫侍。既至京師，以死拒不入城，於是益都馮公（相國名溥）首過之，公卿畢至，先生臥床，不具迎送禮。……以老病上聞，許放還山。……特加中書舍人以寵之，益都強先生，……使人舁以入，望見午門，淚涔涔下，強掖之則仆於地，蔚州進曰止止，是即謝矣。次年遂歸，大學士以下皆出城送之。先生嘆曰，自今以還，其脫然無慮哉！使後世或妄以劉因輩賢我，且死不瞑目矣！聞者咋舌。」（全氏，傅先生事略）他在被徵的時候，有詩與某令，云：「知屬仁人不自由，病軀豈敢稍淹留？民今病虐深紅日，私念衰翁已白頭。北闕五雲紛出岫，南嶠複嶺遣高秋，此行若得生還里，汾水西巖老首邱。」這樣看來，他的民族貞節之情操，實可與亭林諸人比美，洵我中華兒女的好模範。在青主文集中我們常見他責奴性的人們，竟敢評博學宏詞，謂「博殺宏殺。在渠肚裏，先令我不得聽不得。」這種奴性，正是他的人格表現的反對物，他有讀宋史一條文字，甚薄宋儒，多奴小人與奴君子。而與習齋舜水相似，大贊陳同甫，云「同甫容得朱晦菴，而晦菴不能容同甫，」（集二十七，雜誌二），謝山說「或強以宋諸儒之學問，則曰必不得已吾取同甫。」（事略）故他說：

「不知人有實濟，亂言之以沮其用，奴才往往然，而奴才者多又更相推激，以爭勝負，天下事難矣！偶讀宋史暗痛當時之不可爲，而一二有廉恥之士又未必中用，……落得奴才混帳。所謂奴才者小人之黨也；不幸而君子有一種奴君子，敵人指搦不得！」（集三十一）

(二) 青主底子學研究

青主學術，由存世的「霜紅龕集」研究，除仍有考證與音韻諸學的簡略各條，開清代樸學的先河外，在作者看來是以他系統地研究或評注子學為他的學問中心思想。如果說顧亭林的考證音韻學是近代王國維的老師（參看第三章），則我們有理由可以說傳青主的子學是近代章太炎的老師（在太炎叢書中，不見評論青主之言論，頗難索解。偶於趙芷青先生處見青主真蹟，千字文，有太炎評語，謂「傅公自謂挽強壓駿，其草書正似之，小楷乃獨淳古，蓋學道之後，摧剛為柔矣，可寶也。」此證太炎讀過青主之文。再青主不喜歐文，而深信漢書左傳，亦與章氏前後相似）我們知道，子學研究是清本文藝復興的寶貴遺產，而能以哲理貫通諸家，自成一說，實為章氏的國故論衡，不容諱言，此書實在是民初治中國古代哲學史的橋樑。然在三百年前，援儒入釋者有之，外儒內釋者有之，而皆對於所謂二氏之學以及楊墨異端，認為與儒宗相反，斥之闢之不遺餘力，沒有人敢於公然研究，而竟自命為異端，以干犯儒林傳統之攻擊。清初大儒亦有吸收釋道方法論者如船山，亦有兼贊墨學者如亭林，但都是在宋儒古衣之下，傳導他們的近代言語。惟青主不然，他大膽地提出了百家之學，以經與子無可軒輊，闡發註釋，首開近代子學研究的大門。這不能不說是十七世紀中國思想界的一枝異軍了。

青主之治子學，與清初諸儒之反理學態度是一脈相承，為大時代學人的全人格發展。他常譏「理學先生」或「道學先生」之包辦「正統」，說「理學家法，一味板拗」（集三十八），不可與言學問。他說：

「明王道，闢異端，是道學家門面，却自己只作得義襲工夫。」（集三十六，雜記一。義襲二字，他釋「沿襲之謂」）

沿襲是中方頹頹哲學的舊傳統，他與諸家之非宋明註脚害人相同，故常勉人勿泥讀註解，而要自求個性的解放，他說：

「昔人云好學而無家，家似謂專家之家，如儒林，毛詩孟易之類。我不作此解，家即家室之家，好學人那得坐座屋，胸懷既困，懷居卑劣，聞見遂不寬博；故能讀書人，亦當如行脚闍黎，瓶鉢團杖，尋山問水，既堅筋骨，亦暢心眼，若遇師友，視之取之，大勝塞居不瀟灑也。」（集二十五）

他對於宋明儒者之爭持所謂道統，深致厭棄，他聽了李某兄弟談王學正統的話，說：

「我聞之俱不解，不知說甚，正由我不曾講學辨朱陸買賣，是以聞此等說如夢。」（集四十）
他其實已經把道統的沿習看得非常清楚，亭林謂理學即經學，他更謂經學即王制，為後來章學誠六經皆史的張本。他說：

「今所行五經四書註，一代之王制，非千古之道統也。」（集三十六）

他的這種命題，正是基於懷疑精神而來，故他講治學方法說：

「一雙眼睛，不唯不許令人瞞過，並不許古人瞞過。看古人行事，有全是底，有全非底，有先是後非底，有先非後是底，似是而非似非而是底，至十百是中之一非，十百非中之一是，了然於前，取其是而去其非，其中更有執拗之君子，惡其人，即其人之是亦硬指為非，喜承順之君子，愛其人，即其人之非亦私泥為是，千變萬狀，不勝辨別，但使我之心不受私蔽，光明洞達，隨時隨事，觸著便了。」（集三六）

他主張博學廣聞（見訓子），亦主張審辨精斷，不能執拗道統而自束縛心思，故他評左傳一書為講周制的文獻，（他謂以周禮為中心），以宋儒之非左傳，「其人即不聾於事，而皆聾於文，亦可笑也。」（

集十五）他說：

「我於左傳，薄有所得（按先生曾著左歸一書），却非明經家言只是醒的文章之妙。朱晦菴謂是趨炎附勢之書，不知何爲而爲此言？尹焞說只有六經，如左傳便把文章做壞了也，真令人噴飯！」（集三七）

中古煩瑣哲學重獨斷，故青主復譏宋人理學爲「囫圇理學」，他說：

「宋人講誠，死誠也，其中變變化化，純一無妄之道，豈腐儒執著所窺度，故孟子曰執中無權猶執一也。」（集三八）

因此，他主張「改之一字，是學問人第一精進工夫」。他有訓子十六字格言，第十五字爲「蛻」字，註謂「荀子如蛻之脫，君子學問，不時變化，如蠶蛻殼，若得少自鎔，豈能長進？」（集廿五）

他又說：

「老夫每道學可老作學生，不可少作學者，生不可量，者則者矣，者、著也，……豈可自者？」（集廿六）

這一方法，已肯定了知識的實踐性，不是空闊的教條所執拘着，他說：

「學之所益者淺，體之所安者深，閑習禮度，不如式瞻儀型，諷誦遺言，不如親承音旨。」（同上）此與習齋論學之旨有相似處，他有讀經史、學解一文，可作他批評宋儒講學的代表作，今約錄於下：

「理本從玉，而玉之精者無理，學本義覺，而學之鄙者無覺，蓋覺以見而覺，而世儒之學無見，無見而學，則著者之登泰山泛東海，非不聞高深也，聞其高深，則人高之深之也。故謂覺之爲效，……效先覺而效始不至於日卑。其所謂先覺者，非占曝調話可以爲童子師而先之也，乃孟子稱伊尹爲先覺。……是覺

也誰能效之？誰敢效之？不能效之而文之曰『非其時也』，其時也而不敢效之，曰『吾聊樂堯舜之道』，世之所謂學也。病老子者曰『絕學』，老子之所謂絕者，絕河之絕也，學如江河絕而過之，不沈沒於學也，覺也，不沈沒於效也，覺也。荀子非子思孟軻，……後世之奴儒實中其非也，……奴儒尊其奴師之說，閉之不能拓，結之不能觸，其所謂不解者，如結襪也，如膝篋也，……本無才也，本無志也，安得其劇大，本無聞見也，安得博雜也，溝猶贅儒者，所謂在溝渠中而猶然自以爲大，蓋瞎而儒者也：寫奴儒也肯之。……後世之奴儒，生而擁皋比以自尊，死而岡從祀以盜名，其所謂聞見，毫無聞見也，安有所覺也？不見而覺幾之微固難語腐奴也，若見而覺尙知痛癢者，見而不覺則風痺死尸也。」（集三十一）

此段文章乃痛斥道學家之儒，其解釋老子「絕學」之旨，訓詁當否別一問題，而要失爲青主立在理學反面的治學新義。（按青主集中訓詁字義者甚多見，亭林贊爲識字，惟所言之新義每自由解說，其不拘泥歷來註脚的陳套，則爲優點）

明白了以上青主對於理學的反動以及他對於學問所持的新見解，我們便容易了解他的子學研究之出發點。他在三百年前首先破除學問中異端與正教之劃分，他說：

「佛經，此家（指儒）迴避不敢讀，問讀之先早有個闢異端三字作難……。凡此家蒙籠不好問答處，彼皆粉碎說出，……教人不騎兩頭馬也。」（集廿五）

青主不是反乎儒者闢佛而闢儒，而是把學術作爲是非長短之古人發明應衡諸自己的取捨，故他又說：「無如失心之士，毫無餐采，致使如來本迹，大明中天而不見，諸子著述，雲雷鼓震而不聞，蓋其迷也久矣！」（集十六）

所謂雷鼓震的諸子著述，確亦是二千年來在中國學術界。因為定於一宗之小天地而不聞於人世，把人的寶藏棄置鄙陋，一筆抹殺，青主發現古文藝的道理，頗近似於西歐復興古希臘文明之創始者。他不但把經書作為制度的史實看，而且批判了二千年文以載道之神祕脈傳，他說：

「仔細想來，便此技到絕頂，要他何用？文事武備，暗暗底吃了他沒影子虧；要將此事算接孔孟之脈，真惡心殺，真惡心殺！」（集十八，書成宏文後）

因此，他把經、子同等研究，不分鴻溝，更無所謂異端了，他有一段雜記，辨經與子相同，關於訓詁字義甚具膽量，他說：

「經、子之爭亦末矣。只因儒者知六經之名，遂以為子不如經之尊，習見之鄙可見。即以字求之，經本經字，一即天，經則川；說文，經水脈也，而加工焉，又分為天地，——以貫之。子則一了而已，古子字作子。經子皆從經者何也？經即川，川者水也，經則無不流之理，訓詁者以經上之經為髮形，亦淺矣；人、水也，子之從經者，正謂得經之一而為人也，與——之從經者同文，即不然，從孩稚之語故喃喃，孔子孟子不稱為孔經孟經，而必曰孔子孟子者，可見有子而後有作經者也，豈不皆發一笑？」

青主對於諸子百家的研究，在他的詩文集里佔居了首要的篇幅，有發揮義理的如解釋老莊管商諸書，有註解語義的如註釋墨子與孫臏諸篇，亦有以唯識宗解釋莊學的（為後來章太炎齊物論研究的老師）。亦有以諸子之間互為貫通的，而墨子大取籍的註釋尤為清代對於墨經訓詁的畢元、汪中之前行者。這種研究在清初學者中祇有青主一人，我們不能不佩服他的膽識高人一等，著者以為亭林在文裏行間推贊墨子以及重視諸子之學，當受青主的影響無疑，如亭林說：「子書自孟荀之外，如老莊管商申韓，皆自成一家言

「。亭林數稱墨子尙賢篤的話可以發贖，而青主云：「墨子罷不肖執有命之說，甚足以鞭策惰窳。」惟亭林仍守闢異端之形式，而青主則放棄此形式了。這樣看來，亭林謂青主「蕭然物外，自得天機」之言，在學術上亦可理解爲不受傳統的束縛。

(一) 青主註釋公孫龍四篇代表作，白馬論，指物論，通變論，堅白論，多有獨到之處。原公孫龍白馬論，是關於別名與共名的詭辯邏輯，特殊名與一般名二者在一命題中的關係問題，因爲涉及對象認識的範圍，故容易閃爍其辯詞。青主評「白馬論」甚客觀，他說：

「似無用之言，吾不欲徒以言之辯奇之，其中有寄旨焉。……若以此義作求才繹之，大有會通，白黑黃皆馬，皆可乘，故識馬者去其白而可已，其義病在一白字，必于不黃不黑，而馬之道狹矣。」（集廿四，讀子三）

青主對於「白馬論」的寄旨作如此解，已經批評了「白馬非馬」之邏輯，但他的確明瞭公孫龍的邏輯，僅云別名與共名之鴻溝，他說：

「無去取是渾指馬言，有去取是偏指白馬言。」（同上）

所謂「渾指」即其名，而「偏指」則別名。白馬論已涉及認識，如「白者不定所白，忘之而可也，白馬者言白，定所白也。」青主註云：

「若所謂白馬，不死執其色之白者而忘之，尙有馬在也，今所言白馬皆執著于白，定爲白馬。「定所白」者定以白爲所也，猶釋氏『能』『所』之所，外既定爲白，而內又添一白之之人，其所白也，不但非黃非黑，亦未必是白也。」（同上）

青主以相宗解釋此理，實爲創舉，似爲章太炎「齊物論釋」之張本，章氏所言如下：

「指馬之義，乃破公孫龍。指物篇云：『物莫非指，而指非指，指也者天下之所無也，物也者天下之所有也，以天下之所有，爲天下之所無，未可。』彼所謂『指』，上指謂『所』指者卽境，下指謂『能』指者卽識。物皆有對，故莫非境，識則無對，故識非境，無對故謂之無，有對故謂之有，以物爲境，卽是以物爲識中之境，故公孫龍以爲未可。」

公孫龍指物論之「指」，卽抽象的大共名，後宋儒援儒入道，便吸引了「指」旨而得出抽象的「表德」。所謂先天的「道」，在學派上而言公孫龍確有可和老莊哲學的接合密縫，近人馮友蘭氏便在這裏玩耍抽象名詞。青主在三百餘年前，已經看出宋儒把辨析的名學，用其言以裝綴幽圖的理學，故他對於指物論說：「豈不回復幽杳，本是無用之辨，然不能釋者，願讀之者之不無用其言也。旨趣空深，全似楞嚴。」（同上）

他復對於「通變論」說：

「始曰無一，終曰兩明而道喪，無有以正其義。則前之一，卽後之兩之對，然則此一卽老氏得一之一，是所貴者在一。……又何不可以不偏之謂中之語釋此乎。但中字爲物論理學家所霸，安肯少以其義分之諸子乎。而其才高意幽，又不能使儒家者如讀其所謂布帛菽粟之文，一眼而句讀，而大義可了，鄙儒概以公孫龍輩之言詭之詈之以自尊，其實不敢惹耳。」（同上）

公孫龍的堅白論，亦云堅白相離說，辭雖雄辯，而義實簡單。他是把感性孤立，而與理性的綜合劃一鴻溝，把物質的實有否定，而認各自獨立的感覺爲實在。故云「無堅得白，其舉也二，無白得堅，其

舉也二」。舉之義爲感覺，青主謂舉對廢而言，舉白以目見，謂視覺，舉堅以手見，謂觸覺，相離而「獨」爲正。

公孫龍的邏輯，便寄託在感覺的各自孤立之「獨」字上面，沒有感性認識到理性認識之統一，關於此點，青主說：

「末句離焉，離也者天下故獨而正，通篇大旨可見。」（同上）

此篇文字，向來稱爲難讀的古文，自清代學者校疏以來，至現在始大致讀通，青主在清初最早註疏此文，實開創清代校「子學」的研究，他校文如「惡乎甚石也」之甚字校正爲其字，釋文如離字讀附離之離等等，以及句讀討論皆有見識。公孫龍辯學雖流於詭辭，但他的分析名物的方法論，在二千年來國儒者論理精神之傳統下，則可作爲一種「雲雷鼓震」以醒學風的藥劑，故青主之註釋有其學術價值，他亦自誇說：

「堅白篇之文，變化縹緲，恍惚若神，……千百年下公孫龍乃遇我濁翁，翁屬水，蓋不清之水也，老龍得此一泓濁水，而鯢桓之老龍樂矣。」（同上）

凡實在論歸結上言是觀念論，堅白頗類實在論者的「事實」，青主釋爲「易脆」之事實，「易染」之事實，故獨而正之說，卽以感覺事實的離而獨立爲最實在者，青主說：

「此之堅，非善閉無關鍵而不可開之堅，白，非知白守黑之白，所謂堅者易脆也，所謂白者易染也，由于其人之謀忤，如石者隨所見知而不化，于以內身外世，皆不可費却多少攻守，而卒於石亦惡有，又進之于神之不見不知，離而非離者獨而已矣，謂不離於堅，不離于白，不離于石也。」（同上）

復次，青主讀子四，有一墨子大取篇釋「一文，亦是近世最早解讀墨子的名貴文章。他說此篇「奧義

奇文，後世以其不可解而置之，他的疏釋，自然亦未能一齊讀通，且待繼續研究，甚具學者態度，故說，「文本難通，逐字逐句爲之，積累而疏之，以求其通，可謂用心於無用矣，然亦必不必之見，不爾則心留而不去爾，斯置之矣，非爾亦有留之，暫爾留之，非欲之留，與博奕然。」（集三十五）他疏釋此文，高見屢出，今擇要舉之於次：

按大取篇有「語經」之稱，是墨子弟子對於兼愛篇之輯發展論，青主的疏釋亦多邏輯上的意義，大取篇云「諸聖人所先爲人欲名實，名實不必苟是實也，白敗、是石也。盡其白，同是石也，惟大不與大同，是有便謂焉也。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。」這是舉實字名的邏輯，與公孫龍獨名絕實的邏輯相反，青主所釋近似：

「聖人所爲人於名實之間，欲名之有實也，若但曰名實，徒有其名而不必誠是其實，則白敗是石也。白敗、不知何物，當時或有此名，可見當時諸子多持堅白石之論，故此及之，以辯名實。若但以白爲石，如物之壞而敗者，如白醜白黴之皆可謂之石矣。卽以大言之，如大馬非大牛也，若去實而不分辨之，但曰大如何是大也，具有大形者卽謂之大焉也，不論其爲大某大某也。焉在此處作了語，是盡其辭也，故物之以形貌命者，必知是物爲某物，則盡其辭而名之曰焉、智某也。若其不可以形貌命者，知之不真，不能的確知是物爲某物也，但智某之可也，不得盡其辭曰焉、智某也。」

「智某可也，智某與上是之某，義有深淺，上文多一之字，下文去之字，上文是實指之詞，下文是想象之詞。」（同上）

青主此二段解釋頗當，已開清代墨子訓詁之先河，所謂「實指之詞」指判斷而得者，如 *What* 之答案

，「想像之詞」指表象而待者，如「山」之答案，分析亦精審。大取篇在此段之後，言名實同異的邏輯，文甚簡約難識，青主疏釋的方法，兼重訓詁字義，且據因明論互證名學，為清學的最早文法，他說：

「居運猶出移在此在彼也，凡以居運名者皆實，實有人於其中者如居齊曰齊人，而去之荆，則不得謂齊人矣之類也。卽如山之非荆，室之非廟，實在斯名在，不得曰荆卽山、廟卽室也。的而知之智，彷彿度之意，不同也。同而不同之間，不勝言之矣而重則有金之鐵之重，重同而金鐵異，器其有飲具食具之類，具或是貝字之訛，錦有異者亦通，連如連衡之連，外連而內各有心也。連又鉛錫之名，然上有重矣，此不必復作錫解也，又四里爲連，十里爲鄉，亦可解去。（按上釋原文「智與意異。重同、具同、連同」）「同類之同」，如熊鳳凰，類同而名不同；「名同」，如鼠璞名同而實異；「鄉同」，而有岷、敦，「鮒同」而有鱒。同是同，然是然，有異同，根同而枝葉異，非與是異，不然與然異，非非卽是不然矣，而非與不然又微異；因有異也，而欲同之，其爲同之也又不能渾同，而各有私同者又異，楞嚴「因彼所異，因異立同」之語可互明此旨。（按上釋原文「同是之同，然之同，同根之同，有非之異，有不然之異；有其異也，爲其同也，爲其同也異」）其同異之中，略分四種辨之，其一曰，「乃是而然」，乃猶若也，又猶那個也，猶云是其是而然之；二曰「是（不然）而不然（之）」，然與不然，不欲苟異者也；三曰「遷」，則就人之意多，猶因其然之，因其不然不然之，又既然之而時復不然之，既不然而又時復然之，無定見也；四曰「強」，則執已之意多，猶本然之而強不然之，本不然而強然之。四者之中，各有深淺尊益，尊者擢也（按俞樾後語尊爲擢），益者溢也。……詳察之，第次之，由止而不移，比櫛而不紊，因而至裕乎其「指」。歷多而見定，於是又詳察其聲，端定其名，使聲之間不相假借。……」（同上）

大取篇的主旨在於說明「生以理，長以類行」，立辭要明於其類，這是「語經」的要件。末段十三個「類」的歸納，關於原文「一日而百萬生，愛不加厚，其『類』在惡害」，青主釋曰：

「一日而有百萬生人，若不愛爲萬而推之，而單爲一二人，是不加厚，其類在惡害，謂惡害之加於一人者，即當惡害之及於萬人者矣。」

關於原文「兼愛相若，一愛相若，一愛相若，其『類』在死也」，青主釋曰：

「兼愛愛分，一愛愛專，我之於人無彼此，皆愛，與無二愛之專一愛同意也。人皆有生，而我以一愛愛之，除無生者我不愛之，其類如人莫不有死，而我莫不有愛，謂於人定愛之也。」（同上）

墨子「兼相愛」與「交相利」，他的弟子在邏輯上有其發展，大取篇云「昔者之愛人也，非今日之愛人也；愛獲之愛人也，生於慮獲之利，非慮臧之利也；而愛臧之愛人也，乃愛獲之愛人也，去其愛，而天下利弗能去也。」青主對於此段之解釋最爲正確無訛，而臧主斷，獲主織之訓詁，殊爲不易。他說：

「古人之愛人也，非今人之愛也，何也？古公而今私也。如以臧獲二種論之，臧主斷，獲主織，獲人也，臧人也，愛獲愛臧，同一愛人之心也。愛獲之愛，生於慮獲之織之利，與愛臧之斷之利，有不同，謂愛獲時且只利其織耳，而至於愛臧之斷時，仍是愛獲之織之愛人者也，但其私心愛臧之斷時，即不顧愛獲，愛獲之織之時，又不顧愛臧，其愛之之私有在不在，而斷之利於愛獲時去之矣，織之利於愛臧時去之矣。去其私愛，而愛無不在，利亦無不在，故曰天下之利弗能去也。」（同上）

墨子主志、功合一，徒有主觀的心願而無客觀的結果，則爲無價值的思慮，大取篇云「義利，不義，害，志，功爲辨。有有於秦馬，有有於馬也，智來者之馬也。」此文句讀不易，原文理亦難識，而青主引

引刃而解，他說：

「義者宜也，宜、利，不宜、害。興利之事須實有功，不得徒以志爲有利於人也。且如馬、以秦馬而良者，而人有之，是實有其有於馬之才也，何也？馬非自從秦來也，是其人之智力來之馬也，功也，非徒有有馬之志也。」（同上）

按秦馬而良，石鼓文，秦風，史記皆詳言之，爲古史的一個重要問題，請參看拙著「中國古代文明叢考，秦制考」，青主識此，故把原文二個「有」字釋得清楚。

總之，青主的「大取篇釋」不但重明理，而且重校勘訓詁，上所舉者祇約言其一重要地方，研究墨學的讀者可看原釋。

（二）青主解釋諸子，除公孫龍與墨子外，餘如老、莊、荀、管、淮南，鬼谷皆有註疏，而尤重於老莊與淮南。他自謂「老、夫學莊列」，並盛道南華高見，甚至云「吾莊子」，他說：

「鄙儒……：不知所釋，曰是文之無法度者也。夫深世故而淺天行者，吾莊子而已矣，吾之也者私也，能公諸人，故不得私也，私者天也。」（集三十二）

青主解釋之子，多與前人解釋作難，而自爲新義。例如釋「道常無名章」云：

「公之它（青主自號）破句讀之曰，道之常無者名朴也。雖小天下不敢臣，謂看得天下雖小，亦不敢有臣之心臣之，則克守朴以待萬物之自資而已。若自大自尊，則天與地不相合矣。……始制有名，制卽制度之制，謂治天下者初立法制，則一切從之而起，正是與無名之朴相反。無者有之，朴者散之，而有天下者之名於是始尊。……後世之懷崇高者，只知其名之既立，尊而可以當有。天下者，非一人之天下，天下

之天下也。」（集三十二，讀子一）

此釋「無」，以名朴言之，雖非老子原義，而合思維歷史。又例如釋「道生之」章，他說：

「生者申於土，蓄者玄於田，形者开以三，成者丁與戊。生之蓄之長之育之亭之毒之養之覆之八字，中惟亭、毒兩字最要緊，毒字有禁而不犯之義，又有苦而使堅之義。王輔嗣註，亭謂品其形，毒謂成其植，總是模糊擬度，呂註作成之熟之，非是。」（同上）

按此訓詁字義，所疑前人之註甚是。蒼頡篇「亭、定也」，廣雅釋詁「毒、安也」，即安定之義，青主訓毒之義頗近似。青主訓詁字義，多有獨到處，此其一例。他的「讀子」各篇訓詁者過半，今再舉一例如下：

「莊子應帝王篇，因以爲弟靡。注弟音頰。說文弟字在人部，曰從人從弓，多嘯切，卽如今弔問之弔，不知何所本作頰也，若因靡字，而曰頰耶？卽解作弔，貼上文先生死矣，亦可說去。齋物論，其名爲弔詭，則逕作弔，不從頰，豈當時弟弔實有別耶？列子作茅靡，似矣。」（集三九）

由此看來，亭林謂青主識字，的是有所見而云然。他解釋莊子，參證佛學，他的「莊子天地篇泰初有無段解」篇云：

「陰陽交泰之初，何所有乎？有無而已，別無所有，然無而有也，無可得而名，確乎其有一，一之所起，有一而未形，不可聞不可見，然萬物之生者皆由得此一以生，是之謂德。溯此德者則我之父母，父母又得之祖父母，進而求之，則不知何人之父母之父母，得之天地之始，爲人之始，而延之於我之身，生生世世，業識業業，日遠於德，故循性而修之，以反於得以生之德。德之至者，一切有爲之法，皆消融於烏

有，幾幾乎並未形之一亦不可得而名之。所謂德至，至則同於泰初之無有矣。……郭注，無不能生物，味於始矣。」

青主以佛家「業識」「有爲之法」之義解釋莊子，爲後來章太炎氏所發展，太炎關於此段釋文，證謂「徧計所執自性」，今錄於次，以作對照。

「無者云何？卽徧計所執自性。此性本無，無則不生，而言生者於無者，欲以無之能生，證明有之爲幻，所謂『正言若反』者矣。天地篇云：『泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形，物得以生謂之德，未形者有分，且然無間謂之命，留動而生物，物成生理謂之形，形體保神各有儀則謂之性』。……今按無者謂質，彼言一者謂心，是皆說物質本無，而不說心之本無，正契唯心勝義，寧同斷滅之見乎？……若復問何由知莊生所謂無有者卽指『徧計所執自性』？……大宗師篇云，『陰陽於人不翅於父母，彼近吾死，而我不聽，我則悍矣』，此似計陰陽爲有。庚桑楚簡乃云：『寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間，非陰陽賊之，心使之也』，此明謂陰陽非有，唯心所使。天地篇云：『其心之出，有物采之』，此謂心既見起，卽有種種似物似色，爲其綺飾，愚夫分別，而作物想，則爲妄計。如是依他徧計等義，本是莊生所有，但無其名，故知言無有者，亦指徧計所執自性也。」（齊物論釋）

復次，莊子「大公任之言曰，道流而不明居，得行而不名處，純常，乃比於狂」，郭注，道流而不明爲句，青主云：「句讀皆拙，愚謂道流不明居（句），得行而不名處（句），謂道本不息，如川之流，本非居於明，令人得指而爲表的者，若聖人得而行之，卽行不明之道，豈得標一名而處於其下，令衆人耳目之？」（集廿四）

莊子「故其與萬物接也，至是而供其求，聘時而要其宿，大小、長短、修遠」。青主釋曰，「大者小之，老子合抱之木生於空不見也，長者短之，老子千里之行始於足下是也，但修遠二字又不與大小長短同，又少括翻上義，修以遠之，為積功累行任重道遠耶。」（同上）

以上所釋，都具新的見解，他的解釋多依佛氏方法，故謂「吾以莊子、列子，楞嚴惟識毗婆論，約略參同，益知儒家之不濟事也」，後來章太炎則云，「義有相徵，必傳會而然也，往者僧肇道生，撫內以明外，法藏澄觀，陰盜而陽憎。（宋世諸儒，或云佛典多竊於莊，此固未明華、梵殊言之理，至於法藏證勅，竊取於莊以說華嚴，其迹自不可掩。）」（齊物論釋序）烏目山僧宗仰後序說，「太炎之書現世，將為二千年來儒墨九流破封執之局，引未來之的新，震且衆生知見，必有一變，以至道者，」這一學術變化之迹，三百年前青主實嘗發其端倪的。自漢武帝罷黜百家，至清初（十七世紀）子學復興，知見一變，是中國早期的啓蒙運動，民主主義的先趨；乾嘉以後卻被清庭封建的反動而暫時退休，到了太平天國以後，這個啓蒙思想復活，而由十九世紀的中國哲人所繼承。太炎先生的上面文章即其一例。

青主子學與佛學的研究，並不是宋明以來的超世間觀點，而主要在知識上廣求博搜，究疑決元，因為他極不滿意當時的所謂佛道，他說

「……近時士大夫皆是談慈悲而符若蜂蠆，……豈佛也哉，乃真奴婆媽之見。」（集三六）

「貧道以為福利之說，可以動貧妄俗，不足以動風韻君子。」（集廿二，劣和尚募疏）

青主的風韻，實涵懷疑精神，故對於子書的解釋，不拘泥舊日註脚，多先難俗儒而後出其解答，這種研究方法在他的文集中不勝枚舉，我們僅看下面的話就可以知道的。

「……樂正子五日不食而悔之之註，大非本義，蓋悔不悔五日，不食是悔平生未盡情於其母之言，不知先儒何所見而的指爲悔五日之不食也。想此情事，豈不可笑？明是樂正子餓得著急之言，豈有此理，豈有此理！」（集廿三，與居實）

復次，青主的風韻，實涵樸學精神，故對於子書的研究，首重字義的訓詁，因爲識字是基本的學問，惟有這樣的根底才不至流於宋明儒者的望文生義，他的讀子二「淮南存雋」，即主要是訓詁工作，對於清代考證學殊有貢獻。關於小學工夫，他引淮南「說山訓」說：

「不小學、不大迷；不小慧、不大愚。傅山曰，精語。」（集三三）

且舉他的「兵略訓」的訓詁一例如下：

「剡斬茶奮儋。註、斬音儼，茶音屠，儋音詹，鏗音矍，剡、銳也，攖、斫也。傅山曰：茶、說文，折竹篾也，爾雅簡策中注云，言其中空，竹類。說文，篾、竹膚也，音武盡切。鏗、說文，大鉏也，爾雅，斫謂之鏗，注云鏗也。以鉏注鏗義始明，而斫亦爾雅之文，不其快者以斫，有用力斫伐一義，不專爲器之名也。」（同上）

青主訓詁字義不但學及爾雅說文，而且學及鐘鼎文字，文集中釋魯字，曾引齊侯鐘「其萬福純魯」之語，釋罔與册二字，引鐘鼎「作册」之字，惜他的研究專書沒有遺留下來，使我們僅知道他優於鐘鼎研究一個題目罷了。

（三）青主民族思想及其詩文論

青主經太原獄禁以後，更不敢自由研究，他的著述成就實在大受影響，不得已以詩文字畫寓志，現在

傳世者反以他的字最爲人所稱道。他的字確是中國古藝術的純養深到者（參看他的訓子篇中字訓），猶憶著者幼年時代，家父課字，極道青主字法，惟家父說：「莫以其字爲佳，青主之字，不如其畫，畫不如其學，學不如其人」，這幾句話是晉人在青主身上的最好評語。

他的遭遇，實在是人不能自我發展，降而爲學，學不能自由其說。降而詠詩，詩不能免於忌諱，降而在字畫裏做一個啞吧而寓志，亦可知遺民之苦心了。他說：

「心活神死，天機無復鼓動，三年中集有小詩百首，急欲傾囊求教，拙口不能嫻妙語，動觸忌諱，即便郵寄。」（集廿三，寄示周程先生）

他以他的「性史」一書遺失是天幸其生，但他的詩却亦「不能嫻妙語」，因爲他說「詩是性命之音」，作詩不能不把全人格呈露，故他不論自作和讀別人的佳作，都是以眼淚呻吟。他說：

「讀詩何激爾，莫測淚從來，吟者見真性，會家能不哀！」（集六）

「雜詩，而時盡呈，共當痛哭耳。」（集廿三，寄上艾人）

「漢人丁漢劫，何必不身遭，哭國書難著，依親命苟逃。雲臺圖未出，陵瀨釣空高，華鬢才消盡，憑兒賦楚騷！」（集八，西何王子擊貼詩用韻）

他是「屈原淚」的繼承者，故常以屈原自況。他雖然有「閣淚誦南華」的雅致，但他復興漢族的志願並不悲觀，這在詩中亦可見出他的懷抱，例如：

「天地有腹疾，奴物生其中，神醫頒武聖，掃蕩奏奇功，金虎亦垂象，寶鷄誰執雄，太和休妄頌，筆削笑王通。」（集九，讀史）

「奴物」一望而知是喻滿人了。這樣「動觸忌諱」的詩，要比亭林自署蔣山傭詩集猶加露骨，更難流傳了。他的「風聞葉潤蒼先生舉義」一詩，則簡直是一種宣言詩，如下：

「鐵脊銅肝杖不糜，山東留得好男兒，裘裝倡散天顏偉，鼓角高鳴日月悲。咳唾千夫來虎豹，風雲萬里泣熊羆，山中不誦無衣賦，遙伏黃冠拜義旗！」（集十）

這可見他帶上黃冠入山，不過是一種對於滿清的掩飾，到了有人起義，在山中就不誦無衣賦，連黃冠不脫下來抱頭伏下遙拜義旗了。他不是書生，他是爲經世而學問的，看他論宋史卽知道他贊陳同甫的道理。他詩中更云：

「書生故紙萬里圍，暗吃椰子自大虧，好水好山來不得，耽耽漠漠落中墮。」（集十三書，書生）
復次，他論文，不喜歐陽，謂爲「江南之文」，極崇左傳，漢書，訓子姪篇云「除經書外，史記、漢書、戰國策，左傳、國語、管子、離騷、皆須細讀」，不舉漢以下的文章。他所以如此嚴格者，是破除當時時文的拘束，而以內容爲文章的靈魂，他說：「文者性之動也，情者文之機也，文乃性情之華，情動中而發於外，是故情深而文精，氣盛而化神，才摯而氣盈，氣取盛而才見奇。」（同上）

他的文詩皆主自然，論詩極贊謝道縉之自然觀，謂男子不能過之，論文更講聲音之自然，頗有語文一致的先見，他說：

「讀書之聲死，說話之聲活，歌曲之聲牽就，凡字書曰音，曰反切，曰讀若，皆死法，天然之口音不在其希微之間。」（音學訓）

要知道理學家把人管束得「板拗」如纏小脚，不但詩文盡是模範，而一切意識所至都爲陳套，青主「

天然」的招呼，確有近代意義，他說：

「予極不喜趙子昂，薄其人遂惡其書，近細視之，亦未可厚非，熟媚綽約，自是賤態，潤秀圓轉，尙屬正脈，蓋自蘭亭內稍變而至此，與時高下，亦由氣運，不獨文章然也。」（字訓）

辨誣公揭

（此爲青主在晚明學生運動時的傳單，茲附錄於下，以供參攷。）

山西通省市府州縣生貢、傅山、盧傳第、周培說、薛宗周、李凱、劉美、胡來貢、樊崧、荆光國、韓莊、崔嗣達、程康莊、張璞、董緒、楊永甯等，謹揭爲學臣清介見糾，禁繫已久，乞主持讞案，以存公道，以服士心事。竊維提學官，師嚴道尊，爲朝廷興賢能，飭風化，故命特予專勅，比行衡文而外，無復與有司事，非若他錢穀之催科，獄訟之出入，得上下其手，魚肉民間者也。其人公若私，諸生知之，明若昧，諸生知之，貪若廉，亦惟諸生知之，有其薦剋之而諸生不知其熾者，阿好也，有其收誣之而諸生不知其惡者，則其爲譌言，勿問之矣。嗚呼！敗誣而至於敝鄉之袁鎮國，是之又一變矣！袁教敝鄉幾三年，下車，先以天下名教是非爲誨導，歲科再試，盡瘁積勞，往來盜賊馬間，苦心摩研。士往往舊知，一時貴介子不得與寒素較臚細。強禦之不畏，或其罪耳；若夫白處則方面憲臣，蕭然一苜蓿廣文也。孤身莅任，四千里外蒼頭一人，胥徒閱寂，無所假威，行戶工匠悉宴如，有尊若此，良可質之天地鬼神，見諒兒童走卒，信及豚魚矣；乃獨不容於一冠惠文者載鬼張弧，嗟嗟太甚已！先是，諸生具奏銀臺，三上三阻，公車士再懇情陳，得奉明旨，諸生但手額聖明靜聽廷尉之平，不敢再爲續陳；然以身親見聞者，平心言之，當亦任是非名教者所樂聞也。其所參疏，一則曰、庇劣，敝鄉人士推魯朴拙，海內共諒，無大奸宄，有則覺察之，輕降重革，題參風紀霜肅，概見前之公揭中。再則曰、肆婪，嗟乎，曾謂袁也？而貪吏乎？諸細事可不

言，卽開書院作養一舉，首以俸餘資先賢三立祠，而進諸生於其內，朝夕勸課，蔬食菜羹與諸生共之，不取給於官府，不擾及於百姓，有貪吏若此者乎？敝鄉災盜洊臻，諸生顛連實甚，賴袁先後振恤，不遺餘力，舉租常平而外，皆捐自本道，舉寒生之涸轍待斃者，保全實多，良所謂師保而父母者也，有貪吏若此者乎？申戊乙亥，再見邊，袁分守南城，傾摺俸入，修城濬濠，教造火炮，公家府庫，不動分毫，而折衝告備，有貪吏若此者乎？且此皆袁之忠貞自矢而清，畏人知者。方今聖祖痛責苞苴宵旰，思清節之臣，以勵風教，清節如此，而復饕餮坐之，諸生誠不知其於黜陟之典何如也！萋菲多詞，單款狼藉，冤引無辜，衆賢有口，一當庭質，黑白較然，固無待諸生擾擾長安；顧奉教君子鈞衡千古于是非淑慝之間，不能不重有辭耳。且株蔓寒生，窮民或鬻隴畝，或鬻妻子，顛連千里，幽蔽五城，其間羸者疾者凍者餓者呻吟顛痛，不忍見聞，此尤仁人君子所急圖矜恤者也。伏乞大宗師主持國是，昭雪孤臣，上爲朝廷勸清介之風，下爲人士慰師表之望，一時羅織平民，亦得早圖生還，三晉幸甚，天下萬世幸甚！爲此且揭上揭。崇禎十年三月日。

第二節 折中體用二元底李二曲

(一) 二曲的生平

李二曲，名顯，字中孚，號二曲野夫，土室病夫，陝西盩厔人。生明天啓六年，卒清康熙四十四年（一六二七——一七〇五年）。他是一個貧寒人家的子弟，沒有家學與師承，全靠自己學習磨鍊而成大儒。清初學者，孫奇逢黃 洲和二曲皆當時負盛名者，他們的思想都從理學的修正而為後來學者建造了橋樑。全謝山「二曲先生窆石文」說：

「當是時，北方則孫先生夏峯，南方則黃先生梨洲，西方則先生，時論以為三大儒。然夏峯自明時已與楊左諸公稱石交，其後高陽相國折節致敬，易代而後，聲名益大；梨洲為忠端公之子，證人書院之高弟；……先生起自孤根，上接關學六百年之統，寒餓清苦之中守道愈嚴，而耿光四出，無所憑藉，拔地倚天，尤為莫及。」

此所謂關學，即以張橫渠先生為淵源，橫渠為有宋一代理學家之最實在者，船山與習齋二家都贊許為宋學的特殊人物，故二曲實踐躬行之學頗繼張子遺緒。

二曲的「耿光」，洵為耀然四出。清庭是招不到他的，初被薦「山林隱逸」，力辭不就，後強拉為「博學鴻儒」，絕食拒之，康熙召見他，他敢於以死堅辭。這種精神，遺留給清末陝西的志士，最有價值，辛亥革命關中元老多能道之。

他曾南行於無錫、江陰、武進、宜興講學，在陝則設講於富平華陰等地。晚年「荆扉反鎖，不與人接，惟顧甯人至則款之。」（謝山前揭文）二曲全集家戒篇末所言與謝山所述相合。亭林深佩二曲，說「堅苦力學，無師而成，吾不如李中孚。」惟亭林之學重博學多識，二曲之學猶在修正於體用二元之間，守理學餘緒，謝山謂亭林「於當時諸公，雖以苦節推百泉二曲，以經世之學推梨洲，而論學則皆不合。」（顧先生神道碑）我們雖然知道李顧二位先儒所學不合，但他們中間的自由探尋真理之商榷，則為模範（參看他們商討體用二字的書函）。

（二）二曲修正理學底二元論

我們研究二曲，在他的著作裏沒有看到像船山、亭林、習齋、青主的反理學風格，但却也看到他修正理學的態度，因為我們看二曲之在關中，猶龍山之在浙東，夏峯之在河北，都是承繼理學而逐漸否定理學者，他們是負有盛名的一代大儒，對於傳統精神是基於走修正漸進之路，而難於走攻擊否定之路。他對於朱陸異同，已經不像前人執守門戶之見，而主取捨其間，他說：

「陸之教人，一洗支離鋼蔽之陋，在儒中最為徹切，……朱之教人，循循有序，……中正平實，極便初學。……若中先入之言，抑彼取此，亦未可謂善學也。」（二曲全集卷四，清江語要）

他又從學術史的見地上說明宋明理學的興替，這又不同於把理學作為絕對心傳之學的看法，他說：「先覺倡導，皆隨時補救，正如人之患病，受病不同，故投藥亦異。孟氏而後，學術墮於訓話詞章，故宋儒出而救之以主敬窮理，晦菴之後，又墮於支離葛藤，故陽明出而救之以致良知，及其久也，至於談本體而略工夫，於是東林顧高諸公及關中馮少墟，出而救之以敬修止善。若夫今日吾人通病，在於昧義命

，鮮羞惡，……苟有真正大君子，深心世道，志切拯救者，惟宜力扶義命，力振廉恥，……乃所以救世濟時也。」（全集，卷十，南行述）

二曲的話，顯然認學術有時代性，不是如道學家爭統緒了，他所提出的救世濟時之學，又顯然是對於民族節操而發的。

他已經不是如宋明學者把讀史認爲玩物喪志，而正以實學修正理學的空談，他開了一個讀書單子，分做二類，一爲明體類，一爲適用類，其書單如下：

明體類：象山集、陽明集、龍溪集、近溪集、慈湖集、白沙集、二程全書、朱子語類大全、朱子文集大全、吳康齋集、薛敬軒讀書錄、胡敬齋集、羅整菴困知記、呂溥野語錄、馮少墟集、其他。

適用類：大學衍義、衍義補、文獻通攷、呂氏實政錄、經世挈要、資治通鑑綱目大全、歷代名臣奏議律令、農政全書、水利全書、泰西水法、地理險要。（全集卷七，體用全學）

二曲明體與適用二類並列，修正理學。他在明體類下言「由工夫以全本體，由現在以全源頭，下學上達，內外本末，一以貫之，始成實際」，已經重視實際，而在適用類下各條所言，更可以看出他的時代急務。例如文獻通攷書下註：

「折衷於古今朝典，以成此書，上至天官輿地，以及禮樂兵農，漕屯選舉，術數士卒典籍，無不條晰

呂氏實政錄書下註：

「此老卓識諳練經濟實學也，在世儒中最爲適用，……學人有志於用世，則此書不可一日無。」

經世挈要書下註，更爲宋儒以來所鮮談者：

「經世之法，莫難於用兵。今學者，……往往於兵機多不致意，以爲兵非儒者所事，然則武侯之偉略，陽明之武功非耶？學者於此，苟能深討細究而有得焉，則異日當機應變，作用必有可觀。」

按講求兵法爲宋儒所譏，後來習齋評道：

「朱子說看史只如看人相打，相打有甚好處？同父一生被史壞了！

習齋評：是朱子自壞不覺，同父方要看人相殺，豈止相打乎？」（語類評）

「夫子自言我戰則克，是吾夫子不惟戰，且善戰明矣。至孟子傳道，已似少差，流至漢宋儒，峨冠博帶，神乎空談，習成婦人女子態，尙是孔門之儒乎？」（正誤卷三）

資治通鑑綱目書下註：

「格物之淵藪，興亡治亂之成案也，宜恆玩之，論其世以熟吾之識。」

習齋謂道學空談，習成婦女態，二曲亦云：

「學人貴識時務，奏議皆識一時之務者也。……道不虛談，學貴實效，學而不足以開物成務，康濟時艱，真擁衾之婦女耳，亦可羞已！」

律令書下註：

「律令最爲知今之要，而今之學者，至有終其身未之聞者，讀書萬卷，不讀律致君堯舜終無術，夫豈無謂而云然乎？」

他更提出泰西水利之學，農學地學諸書，云：

「以上數種，咸經濟所關，宜一一潛心，然讀書易，變通難，趙括能讀父書，究竟何補實際？……識時務者在於俊傑，夫豈古板書生所能辨乎！」（同上）

二曲「明體適用」的二元思想，在表面上講來，是平行的論列，如他說：

「儒者之學，明體適用之學也。……明體適用之正業，處也有守，出也有為，生民蒙其利濟，而世運寧有不泰？」（全集，卷十四，塾屋問答）

「明體而不適用，便是腐儒，適用而不明體，便是霸儒。」（同上）

「自拔習俗，務為體用之學，證心返觀，深造默成以立體；通達治理，酌古準今以致用。體用兼賅，斯不愧鬚眉。」（四書反身錄）

然而，這種思想，在內容上講來，明體是保留傳統，適用則為宋學的反面修正，此點在他答王天如書中所言甚為明白：

「來書疑體用有二致。……今時非同古時，今人不比古人，以孔子生知之聖，猶韋編三絕，問禮於老聃，訪官於郟子，垂老不廢研討。……須明古今法度，通之於當今無不宜，然後為全儒，而後可以語治平事業，須運用酬酢，如探囊中而不匱，然後為資之深，取之左右逢其原，而真為已物；若懼蹈誦詩三百之失，而謂至誠自能動物，體立自然用行，則空疎杜撰，猶無星之戠，無寸之尺，臨事應物，又安能中窾中會，動協機宜乎？此不學無術，寇忠愍之所以見惜於張忠定也。故體非書無以明，用非書無以適，欲為明體適用之學，須讀明體適用之書，否則縱誠篤虛明，終不濟事。……空軀殼，餓肚腸，究無補於實用分毫也。」（全集卷十六）

由此看來，二曲以適用修正明體，已經與習齋所論相接近，不過二曲主折中，習齋則單刀直入罷了。因爲二曲一方面言「士於今日，不專在窮深極微，高談性命，」（卷五·四書反身錄）他方面言「藉經書以行私，假聖言以文奸，政事明敏，辭令泉湧，適足以助惡而遂非，其爲有甚於腐儒，乃經學之賊，世道之蠹也。」（同上）

二曲重視首學，議論至多，並不因其保留本體之學而暗其光彩，例如他說：

「日用常行之謂道。……違天地常經，乖人生倫紀，雖自謂玄之又玄，却非可道之道。……修者修其所行也，檢點治去之謂修，必有事焉之謂行。……使所行皆天理，此修行之見於外也，……使念念皆天理，而無一毫人欲之雜，是修行之密求內也……曰此中庸之道也。」（卷十，南行述）

二曲雖未放棄內外中庸之旨，而所講「修行」的新義正與習齋異。二曲主內外二元之說，故於性論亦主性氣二元，惟他講氣質之性則遠離宋儒氣惡之說，這亦是最好的修正。如他說：

「問：近有講學者，專主性善，言及於氣質，便以爲非，非乎？先生曰：言性而舍氣質，則所謂性者何附？所謂性善者何從而見？如眼之視，此氣也，而視必明，乃性之善。耳之聽，此氣也，而聽必聰，乃性之善。手之執，此氣也，而手必恭，乃性之善。……以至於百凡應感皆氣也，應感而咸盡其道，非性之本善而能之乎？若無此氣，性雖善，亦何從見其善也？」（卷四，清江語要）

此論已經接近於習齋「非氣無以見性」之說。按性氣與體用的辨解，實在是當時的中心問題，二曲在這一學術爭論的空氣裏，因體用二字曾與亭林往來函辯者三次，由他們二位的商榷書研究，二曲在體用二元之學上實具有調和的苦痛，似與梁淵晚年出「工夫所至即其本體」之義同其轉變。今將他們所討論者，

擇要於下：

第一、體用二字的出處問題。亭林以體用二字出儒書，引易禮爲證，惟二字在經傳中「未有對舉」。惟道家魏伯陽參同契始對舉而言內體外用；二曲以二字出於禪宗，「以爲柔者性之體，剛者性之用」，始見於佛，爲後人所沿用。

第二、體用二字的引用問題。亭林與二曲商討結果，體用二字在儒家對舉並提者，始於朱子，一見於中庸未發節，再見於費隱及一貫忠恕章，後來成了理學的術語。

第三、體用二字可否沿用問題。亭林主張體用二字見於經傳，用之無害，惟如「活潑潑地」，「鞭辟近裏」諸禪語，爲朱子解章句的空話，後學必不可用。二曲則以爲沿用亦是有道理的，他說：

「天地間道理，有前聖之所未言，而後賢始言之者，吾儒之所未言，而異學偶言之者。……正如肅慎之矢，氏羌之鸞，卜人之丹砂，權扶之玉目，中國世寶之，亦何嘗以其出於異域舉而棄之，諱而辯之也。」（全集，卷十六，答寧人第一書）

但畢竟「全體大用」之在理學上成爲玄學的道語，故二曲復解釋說：

「但論何體何用。如明道存心以爲體，經世宰物以爲用，則體爲真體，用爲實用，此二字出於儒書固可，卽出於佛書亦無不可；苟內不足以明道存心，外不足以經世宰物，則體爲虛體，用爲無用。……」（同上）

言體用必涉及所謂「合內外之道」，亭林不生內學外學之分，用之，必如漢人以七緯爲內學，以六經爲外學（兼參看日知錄內典條）。二曲則辨佛道之內，有內而無外，儒學之內兼備外。如「活潑潑地」形

空道體，朱子沿用禪語，亦觀省之說。然而二曲又言：

「頃偶語及體用二字，並以見異說入人之深，雖以吾儒賢者，亦習見習聞，間亦藉以立論解書，如體用一源，費隱訓註，一唱百和，該假成習，非援儒而入墨也？」（同上）

從上面體用二字的辨解看來，二曲乃折中了形式，而在內容上固已出於理學家數，一方面新釋體用皆非空寂，他方面慨嘆朱子援引異說以來成了後儒的習慣。我們可以由這裏看出理學的前途，即理學大儒亦有修正理學的苦痛。他的別號所以名為「二曲」者，我們雖未可望文生義，但體用二曲的折中之道却是他的學旨，與習齊之取「習」義，青主之取「青」義，頗有相似之命義。

（三）二曲底近代精神

復次，二曲之學，標宗為「悔過自新」，驟然看來，好像常識，而實則在淺易平實的道理中含有深意，他說：

「古今名儒，……或以主敬窮理標宗，或以先立乎大標宗，或以心之性神為聖標宗，或以自然標宗，或以復性標宗，或以致良知標宗，或以隨處體認標宗，或以正修標宗，或以知止標宗，或以明德標宗，雖各家宗旨不同，要之總不出悔過自新四字。……愚謂四字……所謂心不妄用，功不雜施……。」（全集卷一，悔過自新說）

有人說他如此標宗，「辭旨發蘊淺，去道迂遠」，而不知道他的「心不妄用，功不雜施」，正是挽救當時動輒就談性命的聰明人之高空病，他講如此標宗是從他的經驗而來：

「天地間道理，有前聖偶見不及而後聖始提出者，有賢人未見不及而庸人偶拈出者……予同庸人，惜

弗知學，且孤苦顛頓，備嘗窮愁，於夙夜寐且，苦稼精中，忽得此說。」（同上）

實在講來，他是主張學爲大衆，不是幾位高明人所獨占的，故他說此旨是「爲中材言之，亦卽爲上根言之也」，且他自比他的講話「猶貧女之布」、「庸人之言」，是更爲下賤言之。他的例證頗爲奇特，由堯舜周孔以及橫渠程朱陽明，而結末直到些殺人犯（徐庶），凶暴徒（周處），他們一樣可以有所成就，例如他說：

「子張魯之鄙家（鄙野之字，在古爲奴）也，顏濁聚梁父之大盜也，學於孔子；段干木晉國之大駟也，學於子夏；高何縣子石齊國之暴者也，指於鄉曲，學於子墨子；索盧參東方之巨狡也，學於禽滑黎；此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免於刑戮死辱也，由此爲天下名士顯人，而吾曹乃多一眚自棄，惜哉！」（同上）

他在四書反身錄中解樊遲請學稼章，並不如一般理學家在那裏痛斥「小人」，反而爲小人之事作辯，他說：

「伊尹耕於莘野，孔明躬耕南陽，此未仕而稼圃者也，海剛峯令淳安縣，愛民如子，視錢如讎，攜蒼頭二人，耕田藝蔬，毫無取於民，此仕而稼圃者也。……風高千古，稼圃何害？在遲（樊遲）固不可徒稼圃，在吾人則不可不稼不圃，……慎無借口夫子斥遲之言以自誤生平。」（全集卷五）

他的這一學旨，一方面在正矯宋明空學之高虛，拒絕衆人於學問之外，他說：

「請問自新之功……先生曰：最上道理，只在最下修能，不必驚高遠，說精微，談道學，論性命，只在日用常行，綱常倫理，極近處做起。」（全集，卷六，傳心集）

他方面，在學術成就上觀聖愚賢不肖皆可從自新而進修，暗含着天賦人權平等的思想新芽，他的「觀感錄」一書實在是人權宣言在性能上的還原。他在此書中所舉晚明的學人，都是下賤起家的，茲把他觀感的十個人寫在下面（詳看全集卷二十二）：

王心齋——出身鹽丁，因謁孔子廟「此亦人耳」之疑問，而開始進修。

朱光信——出身樵夫，日樵采易麥精養母，但並不空談性命，而亦享配儒祠。

李珠——出身吏胥，終身服務下役，謂「在公門尤易施功」，倡實踐之學，名聞天下，亭林亦贊服之。

韓樂吾——出身鑿匠，陶甓爲生，從樵夫朱子學。講學兼勞動，工賈傭隸，感從之游。

林訥——出身商賈，淮南營商，遇樂吾拜爲師。他的家受過嘉靖甲寅倭寇之劫，家燼無歸，而學業更進，後成大儒。

夏雲峯——出身農夫，素事農耕，後學於心齋。某尙書問他的學問成就「子得此學，如何作用？」他說，「某一農夫，有何作用？」他從農夫的反身經驗曾證明一個道理，爲後來清學所本，他說：「天理人欲，不知誰氏作此分別？吾反身細求，理欲似難分別，分別止在迷悟間，悟則人欲卽天理，迷則天理亦人欲也。」

陳剩夫——出身賣油傭，他的父親是個打銀匠，他隨父作工，主人防之如防盜賊，他十一歲語父曰：「何業而蒙盜賊之防乎？」勸父捨此業，遂做了賣油傭。後一邊賣油，一邊讀書。學成以知行並進爲學旨，爲後儒知行合一之先導者。

王元章——出身牧羊人，「見擯於父，執筆映佛燈讀之，躬修允蹈，亦成名儒。」

周小泉——出身戍卒，崛起於行伍之間，有功於關學。

宋貧士——出身網巾匠，和妻子織網巾爲生，後從學馮少墟，以操行不苟，見稱於世。

二曲觀感錄所舉十人，都是些賤業出身的人。這不是他偶感而發，實在是他的平等思想在學術上的透露，他說：

「道無往而不在，學無人而不可，苟有肯心，何論儔類？」（同上）

「迹曷嘗限人，人自爲迹所限耳！」（同上）

二曲打破「儔類」的界限，是平等思想的源泉，打破「迹先迹後」的分別，是對於空談玄學的抗議，我們認爲他的這種樸實學旨，是鏗擊開了近代門戶的平地一聲巨響，故他的折中溫厚學風裏大大含有新銳的鋒刺。任公云「他的學風帶有平民的色彩」，這話講對了。

二曲倡「匡時要務」，少時著「帝學宏綱」，「經世蠡測」，「時務急着」諸書，「凡政體所關，靡不規畫」，但可惜上書都因了清庭忌諱而自毀絕了。（全集，卷十八，存與布撫台書，僅爲陝西疾苦上陳急務八條，都是實際政策，但自言「觸犯時忌」，祇可於知已言而已。讀此亦可想見時務諸書的內容了。）在他三百年後，始有人再談「時務」，二曲可以不朽了。現在他的全集中所存「匡時要務」，僅就明學術救人心一點立論，深慕東林自由學風，而主旨則攻擊當時八股詞章之害人，比之洪水猛獸。雖然僅留下這一點匡時急務的著作，已經是解放思想的最早寶庫。他說：

「自教化陵夷，父兄之所督，師友之所導，當事之所鼓舞，子弟之所習尚，舉不越乎詞章名利，此外

茫不知學校爲何設，讀書爲何事。嗚呼，學術之晦，至是而極矣！人心陷溺之深，至今日而不忍言矣！昔墨氏之學，志於仁者也，視天下爲一家，萬物爲一體，慈憫利濟，唯恐一夫失所；楊氏之學，志於義者也，一介不取，一介不與。……此其爲學，視後世詞章名利之習，相去何啻天淵，孟子猶……辭而闕之。……夫以履仁蹈義爲事，其源少偏猶不能無弊，矧所習惟在於詞章，所志惟在於名利，其源已非，流弊又何所底止，此其以學術殺天下後世，比之洪水猛獸，尤爲何如也？」（全集，卷十二，匡時要務）

二曲以履仁蹈義，許贊墨楊二學，頗具新見解，實前儒不敢言之者。他深惡八股詞章，更直言其爲束縛人心的枷鎖，「洪水猛獸，止於身害，學術不明，根於心身。……心害則醉生夢死，不自知覺，發政害事，爲患無窮。」他主張救此時弊，在於自由講學，他說：

「立人達人，全在講學，移風易俗，全在講學，撥亂反正，全在講學，旋轉乾坤，全在講學。……此生人之命脈，宇宙之元氣，不可一日息焉者也。」（同上）

他以思想道德的自由講學，匡救八股時文的教條背誦，和亭林黎洲相同，故他亦如亭林，以爲立會講學之風要大大提倡，以建立士風士節，而反對禁止，他說：

「宋之不競，以禁講之故，非講之故也。」

「邊臣不知忠義，而爭先逃走，妖賊不知正道，而大肆猖獗，中外貪肆成風，縉紳奔親成俗，正坐道學不講之過，……立會講學，……可以少挽狂瀾於萬一。」（同上，引馮少墟上疏語）

知此，二曲之平等與自由的思想，是中國近代的最早啓蒙種子，實無疑義了。王崐繩（著有平書，講治道）爲當時「講究伯王大略」自負的人，在他未信顏習齋學旨之前，亦曾致書二曲，謂「苟得大賢焉爲

之依歸，復何恨乎！聞先生著述甚富，皆體用兼備之書，恨未之見。「書中多以講求實學，徵求二曲之意，例如他說：「今之謗之者，謂其事功，聖賢所不屑也，其學術爲異端，不若程朱之正也，其心不過欲蔑其事功，以自解其庸闕無能之醜。……」（與李中孚書）可見二曲在當時適用之學已傳聞天下，能令一個自云「爲豪傑不亦可乎，何必道學」之崑繩仰慕了。

第六章 清初的西南學者與流亡學者

第一節 近世中國第一位流亡儒者朱舜水

朱舜水名之瑜，字魯嶼，舜水是他的號。浙江餘姚人，生於明萬曆二十八年，卒於清康熙二十一年（一六〇〇—一六八二年）享年八十三歲，客死日本。他在滿清入關，和異族戰爭中，是中國最出色的士大夫，平生因反對八股，不求舉業，因不滿時政，厭於仕進。他亡命於南洋日本，矢志恢復種族獨立，他和舟山守將王翊最爲相知，圖據舟山爲抗清戰爭的根據地，惟事敗而王翊死節，他以後卽定居日本，每日「向南而泣血，背北而切齒」，他祭王翊的追悼文，洵爲千古絕作，讀之令人亦灑同情淚。當他到日本的時候，異常困難，據他說：「日本三四百年不留一唐人」（與小宅安之書），盡破例把他容留，但後來他卻成了一位在日本的孔夫子，上自宰相源國光，下至平民，都景仰他的學識，拜師領教。他以中國亡命志士的資格跑到外國，居然成爲宣傳中國文化的大師，他比唐玄奘在印度講學猶爲偉大。他的人格氣節與學問曾經告訴了日本人中國的偉大，他留下了模範的種子，正是後來同盟會志士爲日本朝野所崇敬的一個原因。他遺著頗少，現存遺書卽他在日本施教的書札問答，凡歷史文物的流變，國家治安的大計，學術興替的關鍵，道德文章的修養，以至地理、工程、工業設計，有問必教，都是他的約驗心得的結晶，他除了拒絕答覆煩瑣理學外，甚至一個猩猩的動物問題（見文集答問）亦不厭倦地諄諄誘人。任公斷定他對於後來明

治維新產生重要的影響，頗當。

(一) 舜水的民族戰爭論

明末學者都充滿洋溢着民族思想，因了清朝的文化政策，都不敢言所欲言，言所盡言，惟舜水在外國的言論則例外，沒有絲毫隱情，無所顧慮地，直斥胡虜，故我們首先要敘述他的民族思想，這裏且抄他的「一首詩作為引子：

「漢土西看白日昏，傷心胡虜據中原。衣冠誰有先朝制？時海翻然認故園！」

廿年家園今何在？又報東胡設偽官。起看漢家天子氣，橫刀大海夜漫漫！」

舜水先生的民族貞操，是中國歷史的宏碑，他是最言行一致的，他在「祭王侍郎文二」（翊）裏曾痛斥一般悲觀主義者，說：

「世乃有非笑之曰，明室無王，普天臣虜，事不可為，無不變貌革心，爾區區一二匹夫，違天衡命，妄言志節，一部二十一史何處紀載，而乃貿貿焉出此乎？」

「嗚呼！此何異污泥之蝦蟆蠶蠶為雄，糞壤之蚯蚓歌咏得志，又何足與之言黑白，較短長哉！……使忠臣者天下皆是，則忠臣安足貴哉？……然則忠臣者，生於斯世，際遇何時，竭節何時，幸則為郭李，不幸則為宗岳，甯可含恨而沒，不可視息而生，豈庸人而識之，比肩而遇之，有意而為之，非時而不為之者哉？」（遺書，卷二十五）

他祭王翊時，是在最無可奈何之日，猶如此其自信自己的民族，以正義浩氣為人心之精神號召，故又云：

「天之所以生人，氣爲精而體爲粗，臣之所以事君，忠爲上而功爲次。先生既已得其精者上者，而又何病哉！異日者儻可得也，必不因此而忽也；必不可得也，亦不必揣以此爲恨也！」（同上，文三）

這裏，我們看到舜水先生的貞節，是怎樣的崇高，但他不是輕視事功而重視操守，相反地，他的思想是最事功的。他研究了明朝滅亡的原因非常詳盡，他亦製定了滅虜的方案，非常得體，這些都是他所指斥的當時「迂腐」的「道學先生」所夢想不得的。關於明亡之因，他在「致虜之繇」名文中，講得極其淋漓盡致，首先，他說：

「崇禎末年，搢紳罪惡貫盈，百姓痛入骨髓，莫不有時日曷喪，及汝諧亡之心，故流賊至而內外響應，逆虜入而迎刃破竹。」（遺書，陽九述略）

他在這篇文章裏，主要是以民治、民生爲中心思想，他對於民衆寄託了最大的同情，同時亦相信着民衆的力量。他說：

「明朝以制義舉士，……不知讀書，則奔競門開，廉恥道喪，官以錢得，政以賄成。……坐沐猴於堂上，聽賦租於吏胥，豪右之侵漁，不聞百姓之顛連無告。鄉紳受賂，探有司獄訟之權，役隸爲奸，廣暮夜苞苴之路。……是以習爲殘忍，倣倣模糊；水旱災荒，天時任其豐歉，租庸絲布，令長按冊徵收；影占虛懸，巨猾食無糧之士，收除飛洒，善柔賠無土之糧，敲骨剝膚，誰憐易子，羨餘加派，豈顧醫瘡！……此任官害民之病也。……其居鄉也，一登科第，志切餽遺，欲廣侵漁，多收投靠，妻宗姻婭，四出行兇，子弟豪奴，專攻羅致。……魚肉小民，侵牟萬姓，閭左含聲而莫訴，上官心識矣誰何？饒財則白丁延譽，寒素則賈董沉淪，薦剗猥多，賢路自塞。此鄉官害民之病也。」

這樣的明末敗政，是最深的病源，因而復造成了當時的惡習，舜水慨乎言之：

「凡屬一榜科甲，命曰同年，同門，繇其決擇取中，是曰門生，座師，輾轉，親臨轄屬，是曰通家，故吏，又有文社甄拔之親，東林西北之黨。……愉任機巧，競賞圓通，持重端方，咸嗤古執，圓通者塗附，古執者羣離，必使一氣呵成，牢不可破，則小民安得不被其害？……安得而不窮，既被其害，無從表白申訴，而又愁苦無聊，安得不憤懣切齒，爲盜爲亂，思欲得當以爲出反爾之計？由前所言，謂之巧宦，語之以趨炎附勢，門戶蚤緣則獨工，語之以興利除害，禦災捍患則獨拙，嘗之以朱提白粲，腹削肥家則攘臂爭首，告之以增陴濬隄，儲精築土則結舌不談，他如飾功掩敗，鬻爵欺君，種種罪惡，罄竹難盡。是以逆虜乘流寇之訐而陷北京，」

舜水研究明亡之原因，何等痛絕，他更看重在民生，或民心，「民心既背，堅甲利兵，適足爲盜資耳」（文集卷八），而敗政則爲傷民的主要動力。他是信任民力的，所以又說：

「百姓者，分而聽之則愚，合而聽之則神，其心既變，川決山崩。以百姓內潰之勢，欲之以意外可欲之財（指清人入關宣佈均田均役之欺騙），以到處無備之城，怖之以狡虜威約之漸，增虜之氣，以相告語，誘我之衆，以爲先趨。所以逆虜因之，溥天淪喪，非逆虜之兵強將勇，真無敵也，皆士大夫爲之驅除耳。」

他指的士大夫爲明末的官僚，這些官僚使民心「分而聽之」，給逆虜做了清道夫。由此看來，我們實在敬佩舜水先生的研究分析，堪稱一位了解政治的大思想家、改革家，民族英雄。他並不悲觀，如一般失敗論者順應着人心，以中國之亡理應如斯，反之，他亦目擊了所謂清人入關的高壓政策，爲了復我種族

，他曾作「虜勢」一篇名文可爲代表，主張「以天時人事合之，虜之敗亡必矣」。他所擬成條貫的「虜害十條」實在是揭發清人魚肉人民的標語，今舉錄於下：

「東人之害自江以北至南京。（按東人指奴屬遼東諸人，頗類所謂浪人）沿海有防邊養兵藏匿接濟之害。

近海有造船幫工值匠之害。

簽發舵梢之害。

內地有簽派船料搬運禾植之害。

省會近城各郡有放債舉息買官附營之害。

仕官有配發上陽堡、甯古塔之害，并入旗披甲之害。

買官但計得錢，不問色目之害。

打老鼠之害。（按指滿營之婦女賣淫）

析房屋之害，」

舜水先生的抗清標語，雖沒有直接的效力，但這個文獻，據他的「虜勢二條」文中所言看來，已經散布於南洋以及沿海各處無疑，其影響於民族意識的歷史效力至大。

他真不愧是一個「經邦弘化，康濟艱難」的巨儒鴻士，他的「滅虜之策，開宗名義，一語便道破反清復明的關鍵，所謂「事事與之相反」。他說：

「滅虜之策不在他奇，但在事事與之相反，彼以殘我以仁，彼以貪我以義，解其倒懸，便已登之衽席

，……天下英雄豪傑，皆我襁褓之子，同氣之弟，安有不合羣策、畢羣力，以報十七年刺骨之深讐哉！」

「事事與之相反」，實爲一個民族革命的政略，敵虜要做的事，我們不做，敵虜不做的事，我們就做，敵人要分化，我們偏團結，敵人主高壓，我們倡民主。舜水先生這一句話，重值千金。他看到了明亡十七年的清政，祇要羣策羣力，還可以把虜逐滅，所以他號召：

「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也，立功成名，聲施萬世，未有易於此時者也，時乎，時乎！遇此千萬年難遇之期而棄之輕於鴻毛，吾謂智者之所不爲也，仁者義者之所不爲也，有志者之所不爲也！」（俱見滅虜之策）

這樣看來，他在明亡十七年的時候，不但不因了環境困難而灰心，而且反認這時是萬年難遇的時期，號召國人興起抗清。他在安南流亡，出生入死，安南國王遣人寫一「確」字，試探他的意思，他寫了一篇「堅確賦」，由這裏，我們可以看出他的民族思想是德智兼備的，不是僅僅以完節了事，他說：

「確乎確乎，學力所成，微乎微乎，析理斯精。確則由堅而致，堅不能並確而陳。堅之蔽固，固之蔽陋，而確不與固陋兮爲隣。歷百年而非故，勿嬗代而非新，道同德媿，靡之不去，身處傾危，招之不親；非晰精微於觀火，曷能震撼而凝神？涅之緇之，莫污其白，磨焉磷焉，孰漓其淳。硜硜者其象乎，硜硜者言必信，行必果；確然者言不期而自無遊行，行不期而自無偏頗。硜硜者其質乎，硜硜者保護之而僅完，畫剝之而旋缺；確然者，是非眩之而益明，東西衝之而不決。……吾以探確之源，……吾以定確之理。」（文集，卷二）

（二）舜水底學術要旨

他的學問淹博，善能溶鑄經史，常反對「援儒入禪」的道學先生，他的思想非常注重實踐與事功，例如答客問說：

「明朝中葉，以時文取士，時文者制義也，此物既爲塵飯土羹，而講道學者，又迂腐不近人情，如鄒元標，高攀龍、劉念台等，講正心誠意，大資非笑，於是分門標榜，遂成水火，而國家被其禍，未聞所謂巨儒鴻士也，巨儒鴻士者經邦弘化，康濟艱難者也。」（遺書文集卷十五）

「經邦弘化康濟艱難」八字，正舜水先生的學向定說，他是站在把學問與實行分離的「迂儒」對面，而反過來把學問當做真實的東西而指導行爲來處理的。這是清初反理學運動的特色，具有早期民主思想的萌芽形態，而那種普遍概念的空虛理學，的確遭受了嚴重的批判。舜水先生亦言「理」，然不言「死理」例如我們知道程明道是宋朝理學大師，舜水「題程明道像」並不以其理學作贊，而卻重在有用與不阿之義：「學貴有用，先生之學則有用，學貴不阿，先生之學則不阿。……雖小官必盡其心、奏其效，是有用也；……於朝堂之上，理明辭達，溫國不覺自屈，是不阿也。」（同上，二十五卷）

「有用不阿」正是舜水先生自況，他在安南王的死刑威脅與太公比美二者兼施之下，沒有屈服，他在日本雖受當時人士的崇拜，但他敢批評日本人的性格「量窄意偏」，對於日本「灰冷」。如云：

「不佞視貴國人，……嘗恠周虢，量窄意偏，……所以灰冷。」（同上卷十五）

我們可以說舜水之在日本的復國運動，實在給後來興中會同盟會在日本的結社，遺傳下偉大的影響，他的人格曾使「量窄意偏」的日本人亦不能不尊敬，清末的日本志士參加國父的反清民族革命組織，頗與先導者舜水先生的宣傳有關。他又說：

「不佞雖亡國之遺民，來此求全，情文卽不能備，然而不敢隕越者，徒以禮爲之防也。」（文集卷六，答明石源勛）

他批評程明道如此，批評朱、王亦如此，都是以事功與性理統一而言，他評朱子說：

「若欲窮盡事事物物之理而後致知，以及治國平天下，則人壽幾何？河清難俟。故不若隨時格物致知，猶爲近之。……治民之官與經生大異，有一分好處，則民受一分之惠，而朝廷享其功，不專在理學研窮也。晦菴先生以陳同甫爲異端，恐不免過當。」（卷十五）

舜水所以成爲一個大儒，我以爲亦是「不專在理學研窮」。他更評陽明，祇許他是一個英雄，而對於其道學則深加諷刺，他說：

「問陽明之學近異端，近世多爲宗主如何？答、王文成亦有病處，然好處極多。講良知，創書院，天下翕然，有道學之名，高視闊步，優孟衣冠，是其病也。出撫江西，早知甯王必反，彼時宸濠勢燄，薰天滿朝，皆其黨羽，文成獨能與兵部尙書王瓊先事綢繆，一發卽擒之，其勦橫水桶岡淵頭之方略，與安岑之書，析衝樽俎，亦英雄也。其徒王龍溪有語錄，與今和尚一般，其書時雜佛書語，所以當時斥爲異端。」（卷十四，答問二）

因此，他在日本講學，最不喜歡人來問他「道學」，甚至他拒絕以朱陸之學來商討者，例如：

「昔有良工，能於棘端刻沐猴，耳目口鼻，宛然，毛髮咸具，此天下古今之巧匠也，若使不佞……得此，則必抵之爲砂礫，何也？工雖巧，無益於世也。彼之所爲道，自非不佞之道也。不佞之道，不用則卷而自藏耳，萬一能大用之，自能使時和年登，政治還醇，風俗歸厚，絕不區區爭鬥於口角之間。宋儒辨折

毫釐，不曾做得一事，况又於屋下架屋哉？如果聞其欲來，賢契幸急作書止之，……若果來，不佞當以中朝之處徐鉉者處之，必不與之較長絜短也。」（卷九，與安東守約）

「朱陸之徒，互相牴牾，凡此皆實理實學與浮夸虛偽，豈不風馬牛不及乎，浮夸虛偽以文其奸，以售其術，此小人『無行』之尤者，而謂君子爲之乎？……所謂浮夸虛偽者，明明白白自有立言之旨，足下既不知古今原委，又不知國朝典政，宜乎一聞此言不自禁也。」

「後生小子，不知灑掃進退之節，未達愛親敬長之方，而遽於天理人欲義理公私之際，與之辯析毫芒。……其曰所謂益精，所就益寡者，爲不用世及天地泰否等，其言果何謂也？不佞徒以避難苟全，本非倡明道學而來，亦不以良知赤白，自立門戶，足下幸勿再生葛藤，以滋煩擾！」（同上）

爲什麼他要這樣的拒人呢？因爲他以爲那些宋明「捉風捕影」的「援佛入儒」的理學家，抹煞現實而清談什麼天地界，「迂腐不近人情」，他是一個真正知行合一的大儒，有豐富遺產的中國哲人，不願意空費時間而談天說地，故他說：

「夫子至聖不言天道，子貢名賢，天道不可得聞。今貴國諸儒賢於古人，而宋儒過於夫子子貢也。」（文集卷十五）

他亦如習齋的學風，一反「從玄說妙，言高言遠」，而返諸實事，他說：

「世之學聖人者，視聖人太高，而求聖人太精，謂聖人之道，一皆出於自然，而毫無勉強，故議論臻於寥廓，析理入於牛毛，而究竟於聖人之道去之不知幾千里已也。……顏淵問仁，夫子宜告之以精微之妙理，入於言思皆斷之路，超越於惟精惟一之命，方爲聖賢傳心之祕；何獨曰、非禮勿視，非禮勿聽，非禮

勿言，非禮勿動？夫視聽言動者，耳目口體之常事，非禮者中智之衡量，而勿者下學之持守，豈夫子不能說玄說妙、言高言遠哉？抑顏淵之才不能爲玄爲妙，鶩高鶩遠哉？……其所以授受者止於日用之能事，下學之工夫，……故知道之至極者在此而不在彼也。……夫高遠玄虛之故習，茫如捕風，一旦幡然，……或亦知道之至極者，不在於生知安行，而偏在於學知利行及勉強而行之者乎？」（卷十八，勿齋記）

「足容必重，手容必恭，禮特言其大要爾，自朱子言之，儼然泥塑木雕，豈復可行於世？」（卷九，答安東守約）

他的學問則云「明白平常」四字，大衆都可以向學的，他說：

「先儒將現前道理，每每說向極微極妙處，固是精細工夫，不佞舉極難重事，一概都說到明明白白、平平常常。……末世已不知聖人之道，而偶有向學之機，又與之辨析精微，以逆析之，使智者詆爲芻狗，而不肖者望若登天。」（卷九，答安東守約）

「學問者，……無往而非學，其不得意者，時取古人之書以印之、證之，擴之、充之，卽此是學矣。茅容樵子耳，郭林宗勸令爲學，卒爲大儒，世何有不可學之人？」（卷八，答小宅重治）

他反對教條的束縛，而主張實用檢證才是真學問，他說：

「以八股爲文章，非文章也。志在利祿，不過藉此干進，彼尙知仁義禮智爲何物，不過鈎深棘遠，圖中試官已耳，非真學問也。……故其四書五經之所講說者，非新奇不足駭俗，非割裂不足投時，均非聖賢正義，彼原無意於修身齊家治國平天下也。至若註脚之解，……高者求勝於德性良知，下者徒襲夫峨冠廣袖，優孟抵掌，世以爲笑，是以中國學問真種子幾乎絕息！」（卷九，答安東守約）

他批評文文山，祇是一個書生，不能過事崇贊：

「文文山鞠躬盡瘁，死而後已，不肯亦亟稱其忠。……乃稱之爲聖則過矣。身爲總帥，未建尺寸之功，北歸而誤中虜計，幾爲李督府捕斬，嶺表再俘，過廬陵而復食，致王炎午有生祭之文，……事已無可如何，乃思黃冠歸故鄉。……若道生，佛生以名其子，甚非大儒所宜。故略其小疵，取其大節可也，猶未若張世傑，一主死復立一主，匪躬不懈，袍鼓不衰。」（卷九，答安東守約）

因爲文人非無用，眞文人則最能明白事功的，他說：

「武夫悍將詆譏文人無用者，彼祇見迂儒小生，三村學究，膠柱鼓瑟，引喻失義者耳，如王領若輩閉戶誦經，賦詩退虜者耳；若陸宣公，李長源，王文成，高文襄輩，圖度虜情，如指掌上，雖健將累百，有能出其範圍者哉？」（卷十二，與奧村庸禮）

「大人君子，包天下以爲量，在天下則憂天下，在一邦則憂一邦，惟恐民生之不遂。」（卷八，與岡崎昌經）

舜水的思想頗解放，認爲讀書是供人印證之資，沒有理性的自覺，是不會知道書上的道理，他說：

「孟子云，盡信書，不如無書，非不要書也，但以理推能，不可刻舟求劍耳。書如人之杖，力不足者倚此而行，若兩足不能步履，而竟以杖行，此必無之理也。」（卷十三，答野傳問）

故他反對「絕今而學古」，古學不過是勉人的恥、志而已，他說：

「禮者，乃天理自然之節文，初非苛禮多儀之謂也；然講求而作興，非博覽旁搜，寤寐孜孜焉不可得已，故學問之道爲貴也。來諭欲絕今而學古，……尙書曰學古有獲志，曰懵前經而不恥，語當世而解頤，

是言不知古之可恥也，可恥則宜恐宜懼矣，氣恆奮而不靡，志恆苦而不弛，何聖賢之不可幾及哉？」（文集卷六，答明石源助）

他把古人的學行當做了學人的參考，要明其源而知其變。環境不同，歷史有異，則學問事功亦有個別出入，不可拘束於末流：

「來問朱王之異，不當決於後人之臆斷，寒暖之向背，當以孔子斷之。……愚謂此當爭其本源，不當爭其末流。孟子於伯夷，伊尹，下惠，尚曰不同道；周公召公分陝而治，德教相似，治效相仿，猶且不悅，……子夏之教行於西河，一再傳而遂有吳起莊周，……若使從其善者改其不善者，闕其疑而韜韜者，三人行尚有我師。……是故古今惟無私而後可以觀天下之理，……今貴國紛紛於其末流而急於標榜，未見其是也。」（卷六答佐野回翁）

所以，他在日本講學，對於日本當時的政教，亦以為有為，但須明古知今。文集詳載他和德川光國的函件，居首一篇，即以禮運大同之說進言於日本的改革，在那裏面却不可認為是一種社會主義，而實質上正是以平等為內容的民主社會之景慕。他答友人問亦希望於日本移風易俗，以建學立師，尊王愛國為要旨，對於德川光國後來的大日本史「尊王一統」之義頗有影響。他說：

「若以貴國為褊小，為東夷，謙讓不遑，則大不然。……今貴國幅員廣大千倍於滕，而百倍於豐鎬，而物產又甚饒富，失今不為，後必有任其咎矣。若以風物禮義為厭者，則建學立師，乃所以習長幼上下之禮，申孝弟之義，忠君愛國而移風易俗也，何歉焉，惟期銳志舉行之！……豈以地哉？」（文集卷六，答加藤明友）

他又重視史學，與亭林，黎洲之旨相合，他說：

「一部通鑑明透立身制行當官處事，俗儒虛張架勢，空馳高遠，必謂舍本逐末，沿流失源。殊不知經簡而史明，經深而史實，經遠而史近。……得之史而求之經，亦下學而上達耳。晦菴先生力詆陳同甫議論，未必盡然，况彼拾人殘唾亦步亦趨者，豈能有當乎？……知向學之方，推之政治而有準，使後人知爲學之道在於近裏著己，有益天下國家，不在乎純弄虛脾，捕風捉影。」（文集卷十五）

「中年尙學，經義簡奧難明，讀之必生厭倦，不若讀史之爲愈也。資治通鑑，文義膚淺，讀之易曉，而於事情又近，……於事理脗合，世情通透，必喜而好之，……由此而國語左傳皆史也，則義理漸通矣。」（同上）

舜水「有益人神智」之讀書法，乃含有近代個人自覺的要素，他以爲史最益人神智，如果求學於「近裏著己」「事理脗合」，正是一種近代人文主義的條件，已不啻由性命天國中醒人各自招魂，降於「世情」，於社會國家。這與清初學者所主道在器中，理在慾中諸義，實相一貫，顧似從封建小天地的約束中解放出來，要求「個人」的生命。

第二節 十七世紀的政論家唐鑄萬

(一) 鑄萬的天才政論

唐鑄萬，名大陶，更名甄，號圃亭，四川夔州人，生明崇禎三年，卒清康熙四十三年（一六三〇—一七〇四年）。他的著書，存「潛書」九十七篇，原名「衡書」。此書據他自己說，積三十年而成，分上下二篇，篇後不具年代，令人難以研究他的思想轉折。細繹此書，下篇言治者成書年代為早，而上篇言學者反成書年代較後，似原名衡書，重在下篇，後改潛書復重在上篇。「衡者志在權衡天下也，後以連髮不遇，更名潛書。」（王遠聞作鑄萬行略）

鑄萬潛書，自負甚高，以周秦諸子自居，文體亦多仿墨子，孟子，莊子。易堂九子魏冰叔「見先生潛書曰，是周秦之書也，今猶有此人乎？」「宣城梅定九見先生著書，倩人盡錄之，曰此必傳之作也，當藏之名山，以待其人耳！」（同上）潘次耕為此書所撰序文，亦以「獨行已見，無所蹈襲，……其文高處閱肆如莊周，峭勁如韓非，條達如賈誼……直名『唐子』可矣。」我們讀此書，覺得次耕所云頗近似，而「獨抒己見，無所蹈襲」的文章，亦有富於十七世紀中國個人自覺的時代。潛書文格甚特別，鮮有引用六經之言，反而多見當時俗論常識的見解，他自己亦把「詩書之旨如聽家人之言，閭巷之語」，主張自我的批判，他說：

「今人於五經，窮搜推隱，自號為窮經，此尤不可，何也？當漢之初，學者行則帶經，止則誦習，終

其身治一經，而猶或未逮，若是其難何也？蓋其時，經籍滅而復出，編簡殘缺，文辭古奧，訓義難明，是以若是其難也。今也不然，訓義既明，坐享其成，披而覽之足矣，雖欲窮之，將何所窮！……甄也，於詩，患毛、鄭之言大同而小異，……擇其善者而從之，以便稱引；……於春秋，患左氏之言太簡，取觸類而長之義，以通其所未及。……夫心之不明，性之不見，是吾憂也，五經之未通，非吾憂也。」（潛書正經篇）

這種讀經法，亦可以教訓三百年後的今人的。實在講來，他是位以一位政論家的態度出現，以「權衡天下」，原名取衡字，是他的書的本義。書末有「潛存」一篇，自白甚明，他說：

「聲弘嘗問於我曰，先生可以爲相乎？曰不能也，吾偏而不能忍，隘而不能容，明而遲於決，不足以任之矣。……吾不能身任，而能進言，使我……從容諮詢，舍其短而用其長，以授之能者而善行之，可以任官，可以足民，可以弭亂，不出十年，天下大治矣。」

這種好像先秦諸子「不治而議論」的布衣言政，頗似後來代議士的先趨者，故他的潛書精華亦在於他的平民干政精神。我們在下面首先研究他的政論。

鑄萬與契洲有相同的地方，即對於封建君權的懷疑，他一則說「君臣、險交也」（利才），再則說「天下之達道五，君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，自古有五倫，我獨闕其一焉，君臣之倫不達於我也，……不敢言君臣之義也。」（守賤）這顯然是對於封建的倫理已經起了極大的動搖心，因爲在那時神權支配的皇帝思想猶束縛人心，而他却云「天子之尊，非天帝大神也，皆人也。」（抑尊）他並且在形式的道理上看出了君權時代的變易：

「天地其一形而長久乎！無成乃無毀，有成必有毀，天地之既成也，吾知其必有毀也，知其必有毀也，亦知其必復有成也。……其君長上下必復如是。……世之逝也，自皇以至於帝王，自帝王以至於今茲，如披籍然。」（博觀）

「治啓於黃帝，二千餘歲，至於秦而大亂，亂啓於秦，至於今亦幾去黃帝之年矣，或將復乎！」（尙治）

他是基於一種循環論，推測世變到了將治的時候，他，無疑地在否定君主專制。他的理論沒有說明治世是什麼東西，但這種治世，他却認爲和君主制度不相適合。他說：

「自秦以來，屠殺二千餘年，不可究止，嗟乎，何帝王盜賊之毒至於如此其極乎！」（全學）

他把帝王與盜賊並提，實是大膽之至的政論，他更發揮此旨云：

「自秦以來，凡爲帝王者皆賊也。……今也有負數匹布或担數斗粟而行於塗者，或殺之而有其布粟，爲賊乎，非賊乎？曰是賊也。殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊，殺天下之人而盡有其布粟之富，乃反不謂之賊乎！……過里而墟其里，過市而竄其市，入城而屠其城，……大將殺人，非大將殺之，天子實殺之，……官吏殺人，非官吏殺之，天子實殺之，殺人者衆手，天子爲之大手。天下既定，非攻非戰，百姓死於兵與因兵而死者十五六，暴骨未收，哭聲未絕，目眦未乾，於是乃服袞冕，乘法駕，坐前殿，受朝賀，高宮室，廣苑囿，以貴其妻妾，以肥其子孫，彼誠何心而忍享之，若上帝使我治殺人之獄，則有以處之矣。……有天下者無故殺人，雖百其身不足以抵其罪。」（室語）

以上所言天子皆賊之論，語義頗仿墨子非攻篇。他在「仁師」篇亦有相類的話，他把有天下之後，羣

臣諛之，吏官贊之的功德，反過來日成張獻忠之功德，不過「大功既成，貴爲天子，民無議之者，……忘其毒」罷了。這要比黃梨洲的原君篇更激昂些，甚至把有天下的君主，在他的審判之下，以爲送上斷頭台，還不足以還血債的。他又從歷代暴君辟君儒君之佔大多數，而痛斥君主專制，他說：

「治天下者惟君，私天下者惟君。……海內百億萬之生民，握於一人之手，撫之則安居，置之則死亡，天乎君哉！地乎君哉！……一代之中，治世十一二，亂世十八九，君之無道也多矣，民之不樂其生也久矣，其如彼爲君者何哉！……帝室富貴，生習驕恣，豈能成賢，是故一代之中，世有二三賢君，其餘非暴即闇，非闇即辟，非辟即懦。懦君蓄亂，辟君生亂，闇君召亂，暴君激亂。君罔救矣，其如斯民何哉！嗚呼，君之多辟，非人之所能爲也，天也，天無所爲者也，非天之所爲也，人也，人之無所不爲，不可以有爲也，此古今所同歎，則亦莫可如何也已矣！」（鮮君）

鑄萬亦追求君主制度的道理，他把「專制」之名用「勢尊」二字代替，來講出一番驚人的議論：

「天子之尊非天帝大神也，皆人也。是以堯舜之爲君，茅茨不剪，飯以土盞，飲以土杯。……無不與民同情也。……人君高居，而不近人，既已替於官，聾於民矣，雖進之以堯舜之道，其如身目之不辨何哉？……人君之尊，如在天上，與帝同體，公卿大臣，罕得進見，變色失色，不敢仰視，跪拜應對，不得比於嚴家之僕隸，……臣日益疎，智日益蔽。……豈人之能蔽其耳目哉，勢尊自蔽也。……位在十人之上者必處十人之下，位在天下之上者必處天下之下，古之賢君，不必大臣，匹夫匹婦皆不敢陵，不必師傅，郎官博士皆可受教，不必聖賢，閭里父兄皆可訪治。……人君唯能下，故天下之善歸之，是乃所以爲尊也。」

（抑尊）

由這裏對於專制勢尊的批評，自然就要導出平等觀念，這雖然沒有民主主義的綱目，但頗有人權平等的啓蒙憧憬，他的大前提是人類的情欲一致，他說：

「天道雖大，其道惟人。生人雖多，其本惟心，人心雖異，其用惟情，雖有順逆剛柔之不同，其爲情則一也，是故君子觀於妻子而得治天下之道，觀於僕妾而得治天下之道。」（尙治）

因此，他論社會的平等理論，可與西歐十七、八世紀學者比美，亦和他們的出發點相近似，他說：

「天地之道故平，平則萬物各得其所，及其不平也，此厚彼薄，此樂彼憂，爲高台者必有洿池，爲安乘者必有藪足，王公之家一宴之味，費上農一歲之穫，猶食之而不甘，吳西之民，非凶歲爲覩粥，雜以菽稗之灰，無食者見之以爲是天下之美味也。人之生也無不同也，今若此，不平甚矣！提衡者權重於物則墜，負擔者前重於後則傾，不平故也，是以舜禹……惡衣菲食……懼其不平以傾天下也。」（大命）

基於這一平等天賦之說，他提出了男女平等的主張，謂男子「妬傲」，不如女子，他說：

「天之生物，厚者美之，薄者惡之，故不平也：君子於人，不因其故嘉美而矜惡，所以平之也。……恕者，君子善世之大樞也，五倫百姓，非恕不行，行之自妻始。」（夫婦）

他提出了特權階級與平民農夫的平等，他說：

「語道莫若淺，語治莫若近。古之聖君，雖貴爲天子，富有四海，處身如農夫，殿陛如田舍，衣食如貧士，海內如室家，微言妙道，不外此矣。」（尙治）

「天子之學與士同。……懼而篤學當百十倍於士。」（得師）

「接賤士如見公卿，臨匹夫如對上帝，禮之實也。」（善施）

這樣看來，他把君主看作一個公僕，甚有代表近世市民發言的氣概。他的政論關於批評者居多，而積極的主張則自認爲不能解決，頗走向勸告方式，請願君主想一下利害，以暴力得者，可以暴力失之，他說：

「輾轉思之，不釋於心，不得大成，且求小補，不能普利，且圖少濟。設爲說之之言曰，君之貴，非君賜乎？必曰然。君之用，非出於民力乎？必曰然。吾願君之有以報君賜而勿忘民力也。」（梃政）

他對於天子保留了請願方式，而對於「太子」繼承君位者，則規定得一點自由也沒有，他在「太子」篇中，數了若干嚴加教育的方法，而歸結於「教太子有過必撻」，把一個太子連接着這樣也撻，那樣也撻，撻成一個聽命於民心的好人！

鑄萬所以有這一批判思想，因爲他已經蘊育出近代的民主主義思想，他在潛書中政論的基礎論點，卽由此出發。他說：

「爲政者多，知政者寡（多寡謂繁簡之義）。政在兵則見以爲固邊疆，政在食則見以爲充府庫，政在度則見以爲尊朝廷，政在賞罰則見以爲敍官職，四政之立，蓋非所見，見止於斯，雖善爲政，卒之不因不充不尊不敍，政日以壞，勢日以削，國隨以亡。國無民，豈有四政？封疆，民固之，府庫，民充之，朝廷，民尊之，官職，民養之，奈何見政不見民也？……君之於民，他物不足以喻之，請以身喻民，以心喻君，身有疾則心豈得安，身無疾則心豈復不安，戕其身，而心在者乎？……茅舍無恙，然後室位可居，簞笠無失，然後袞冕可服，豆藿無缺，然後天祿可享。」（明鑒）

民治與官治不相容，因此他批評封建官治，甚合現實：

「天下難治，人皆以爲民難治也，不知難治者非民也，官也。……論政者不察所由，以爲法令之不利於行者，皆概於民之不良，釋官而罪民，此所以難與言治也。以詔令之尊威，上馳於下，下復於上，不待旬月而徧於海內矣，人見其徧於海內，吾見其未嘗出於門庭也。蓋徧於海內者其文也，未嘗出於門庭者其實也，雖有仁政，百姓耳未聞之而景滅……。君臣上下，隔絕不通，其何藉以達天下乎？」（握政）

官治之反面，是民權的享受，故他主張把封建特權分散之於萬衆，他說：

「乘權之利，如軸轉輪，乘權之捷，如響應聲。……尊卑次屬，職之恆也，而奚有異，蓋不善用之，則萬職之利轉而奉之於上，善用之則十職之修轉而布之於萬。」（權實）

他更有一「六善」篇，其中一項爲「從人」，頗有民主政體言論自由的含義，他說：

「天下有天下之智，一州有一州之智，一郡有一郡之智，所言皆可用也。我有好不卽人之所好，我有惡不卽人之所惡，衆欲不可拂也。以天下之言謀事，何事不宜，以天下之欲行事，何事不達。」

鑄萬雖然懷疑君主之權，但沒有明白主張君主制度之應革除，似又有虛君立憲的萌芽思想，故他對於宰相六卿之職，反認爲比君主更重要的，他說：

「古之爲國者，得一賢相，必隆師保之禮，重宰衡之權，……蓋大權不在，不可以有爲也。國有賢相，法度不患不修，賞罰不患不中，用舍不患不明，田賦不患不治，……。」

「一曰專：六卿……各專其職，……官守既專，其慮益熟，其學益精，其事益成。二曰虛……人君毋作聰明以自用，毋作好惡以遵法，毋拒忠言以聞過……三曰親……四曰敬……六卿待以師賓之禮，不敢

煩責。」（善任）

上面所述者，都是關於他的政治方面的政論。復次，我們再看他的經濟方面的政論，簡略講來，他的經濟思想，批判舊現實者是集中於封建的超經濟剝削，而理想的新經濟制度則有「國民之富」的要素。他說：

「財者國之寶也，民之命也，寶不可竊，命不可攘。聖人以百姓爲子孫，以四海爲府庫，無有竊其寶而攘其命者，……反其道者，輸於倖臣之家，藏於巨室之窟，……此窮富之源，治亂之分也。……海內之財，無土不產，無人不生，歲月不計而自足，貧富不謀而相資。……因自然之利而無以擾之，而財不可勝用矣。……不擾民者植枝者也，生不已也，虐取於民者，拔枝者也，絕其生也。虐取者天下之大害，莫如貪。……彼爲吏者，星列於天下，日夜獵人之財，所獲既多，則有陵已者負篋而去，轉亡轉取，如填壑谷，不可滿也。民之毒於貪吏者，無所逃於天地之間，是數十年來，富室空虛，中產淪亡，窮民無所賴。……人君能儉，則百官化之，庶民化之，於是官不擾民，民不傷財，人君能儉，則因生以制取，因取以制用。」（富民）

上面一段話中，痛斥超經濟的「虐取」，而主張自由放任，「因自然之利而無以擾之」，在別的篇中，他更提出地盡其利，物盡其用，人盡其材，貨暢其流的類似議論。他把「國民之富」，認爲是立國的根本，沒有富民的經濟制度，一切人治的理想都是空話，故他又說：

「立國之道無他，惟在富，夫富在編民，不在府庫。」（存言）

「古之賢君，舉賢以圖治，論功以舉賢，養民以論功，足食以養民，雖官有百職，職有百務，要歸於

養民。……後世則不然，舉良吏而擢之高位，既顯榮而去矣，觀其境內，凍餓死猶昔也，豕食丐衣猶昔也，田野荒莽猶昔也，廬舍傾圮猶昔也，……爲其廉乎，廉而不能養民，其去貪吏幾何？爲其才乎，才而不能養民，其去酷吏幾何？……然未可以咎爲吏者也，上不富民爲功，而欲吏以富民爲務，豈可得乎？誠如是，……爲大學士者若臯陶，爲尙書者若稷契，爲都御史者若伊摯，爲翰林者若史佚，爲給事中御史者若龍比，爲將軍者若呂牙，爲巡撫者若召奭，爲布政者若管仲，爲按察者若子產，爲知府者若孫叔敖，爲知縣者若公綽冉求，其得人也如是，……然而觀於民則所謂女子而無袴者也，是可以爲治乎？……爲治者不以富民爲功，而欲幸致太平，是適燕而馬首南指者也。」（考功）

此外，他雖然有重農的思想，而亦農賈並提。關於貨幣論，主要集中於銀幣死藏，與黎洲之說極相似。他說：

「農安於田，賈安於市，財用足，禮義興。……千金之富可惠戚友，五倍之富可惠鄰里，十倍之富可惠鄉黨，百倍之富可惠國邑，天下之富可惠天下。」（善施）

「財之害在聚，銀者易聚之物也。……救今之民當廢銀而用錢，所以通其市易也。」（更幣）

錢萬的政論，不但信仰人民，信仰將來，而且自信自己的理性，他是如何地不同於宋儒的對於自我否決呢：

「吾之言如食必飽，如衣必煖，用吾之言，三年不效，五年不治，十年不富，風俗不厚，訟獄不空，災稜不消，則日西出而月東生矣，請與子合契而博勝焉可也。」（考功）

錢萬的政論更有一個特別的學識，即深通兵學。在清初學者中專門研究兵法的還不多見，他和他的朋

友王崐繩獨能精於此道。王崐繩的「平書」和鑄萬的政治言論有相互發明者，其「兵法要略」又和鑄萬的軍事理論有相互影響處，二人之間交誼頗篤，大概因了學術見解的同好使然，崐繩兵法要略序說：

「用兵有自治之道，有制敵之道，自治之道不外節制，制敵之道不外奇正，必有節制而後可以立身於不敗，必有奇正而後可以決勝。」

崐繩兵法要旨，多和鑄萬研究相合。他們都是反對宋儒高談性命並恥言武備的，謂「揖讓而治豺虎，赤心以化蛇豕」（崐繩立國論），所以，他們不但在原則上重視兵學，而且研究兵學。這在當時是一種異端，試看鑄萬的解釋：

「方子曰，人皆疑先生之言兵。唐子曰，世之稱良將者人乎神乎？曰，人也。所云大敵者，人乎鬼乎？曰，人也。唐子曰，若良將克敵爲神之斬鬼，則吾不敢言，若皆人也，何疑於吾言？」（知言）

由此可見當時把言兵和談神說鬼同樣看待，鑄萬拿「人」的本分事反駁傳統觀念，亦是自我的覺醒（更有亡國之痛的教訓）。故他以兵與仁義三者合一，才爲全學，他說：

「國多孝子而父死於敵，國多悌弟而兄死於敵，國多忠臣而君死於敵，身爲仁人而爲不仁者虜，身爲義人而爲不義者虜……學者善獨身居平世，仁義足矣，而非全學也。全學猶鼎也，仁一也，義一也，兵一也。不知兵、則仁義無用而國亡。……高者講道，卑者誇文，謂武非我事，蔽一；視良將如天神，非常人所可及，蔽二；畏死，蔽三。……習爲懦儒，……無惑乎不知兵也！」（全學）

他以兵事卽人事，亦卽是人的一種學問。這裏面的道理變化運轉至深，不是空談所能知道的，沒有兵學卽不成爲全學，所以儒生談兵不但不足爲怪，而且若不知兵正爲儒者之恥。他說：

「彼武夫之爲人，或起於卒伍，或出於盜賊，烏知君臣之道，社稷之長計，一旦得志而爲將，殺無辜，虜婦女，掠財寶，縱之則毒人，禁之則擁兵不臣。……乃世之論將者，謂戎事尙力，使儒生禦敵，如以卵投石也，是未明乎用兵之道也。……所貴乎勇力者，不過登城、衝陣、先犯、間出，是大將之所使，而不可爲大將也。……孫子十三篇，智通微妙，然知除疾，而未知養體也。夫爲將者，智足於軍，未善也，軍不可偏也；智足於戰，未善也，戰不可瀆也；智足於破敵，未善也，破一敵又有一敵也。善軍者，使天下不煩軍，善戰者，使天下不欲戰，善破敵者使天下不立敵。……兵以力勝，力以謀勝，謀以德勝，非學不可。」（全學）

他又說：

「壯者任兵事，巧者察兵勢。……水火鋒弦，謂之兵事，順時觀變，達情度務，謂之兵勢。」

他言兵的第一要義，是軍隊爲人民的軍隊，他評孫子兵法「知除疾而未知養體」，即根據人民性爲軍隊的靈魂，他說：

「古之用兵者皆以生民，非以殺民，後之用兵者皆以殺民，非以生民，兵以去殘，而反自殘，奈何襲行之而不察也？古之賢主，爲民父母，不握而提，不懷而抱，痛民之陷於死，兵以生之，恐民之迫於危，兵以安之。德者乳也，兵者藥也，所以除疾保生也。……後世惟利天下爵土，無救民愛人之意，……自二千年以來，時際易命，盜殺其半，帝王殺其半，百姓之死於兵者可勝道哉！……天道好還，不可不畏，殺人之子孫，亦或殺其子孫，戮人之宗族，亦或戮其宗族，不可以貴免也，不可以力除也。」（仁師）

他這種兵學，頗有新的道理，這不是空談以德服人，而是在「帝王皆賊」的命題之下，包含有軍隊與

政治的關係。他又說：

「凡用兵之地，拘牛豕、輸粟麥，廣樵牧，具樓櫓，其費必空；凡用兵之地，耕廢、機廢、工廢、賈廢、市廢、其養必竭；凡用兵之地，竄谷翳叢，暴日蒙霜，老羸塗塗，嬰孩委莽，其傷必多。奚必刃矢，是三者皆致死之道也。」（同上）

他亦照中國兵法傳統，先言自治或節度，而後言制敵，他的自固兵法，有三項，前二項仍重人民性，後一項言軍法。他說：

「自固之計有三，地、食、法也。地者，……因勞之便而處，因民之宜而處，因糧之利而處，因敵之形而處。……民藏不可取，野積不可掠，富室不可貸。……陰戒四境，粟米有入無出，如是則堡屯廬舍皆實，人人各自爲守。……軍中無法，雖勇不齊，其將可禽。……不偏於親，尊卑有等，冠服有章，典兵不侵民，牧民者不構兵，有罪必刑，……有功必尊……。」（審知）

以上是他的兵學的自治論，我們再看他的制敵論。他的理論是一種攻勢戰略，非常精彩，他說：

「善用兵者，有進無退，雖退所以成進；有先無後，雖後所以成先；有速無遲，雖遲所以成速；有戰無守，雖守所以成戰；有全無半，雖半所以成全。」（五形）

因此，他講攻勢戰略，既要乘敵人之不備去閃擊，更要按照自己的時計表，把握主動而得機進攻，他說：

「一人之情，始則驚，久則定，驚者可撓，定者不可犯。善用兵者，乘驚爲先，敵之方驚，千里非遠，重關非阻，百萬非衆，人懷乾藜，馬囊蒸菽，倍道而進，兼夜而趨，如飄風疾雷，乘其一而九自潰，……」

兵力未加已壞裂而不可收矣。」（五形）

「凡用兵之道，莫神於得機。離朱之未燭，孟賁之甘枕，此機之時也，伺射驚雉，伺射矍兔，先後不容瞬，遠近不容分，此用機之形也。機者不再，……古之能者陰謀十年不十年也，轉戰千里不千里也，時當食時，投箸而起，食畢則失，時當臥時，披衣而起，結襪則失，……機者天人之會，成敗之決也。」（五形）

基於戰略的理論，他的戰術思想亦把善攻精神強調着高於一切，他說：

「彼以十萬之衆來，我以十萬之衆往，衆相如也；彼怯我勇，則勇者勝，彼實我詐，則詐者勝，彼詐而我知之，我詐而彼不知，則知者勝，彼知而發之疑，我知而發之決，則決者勝，彼決而攻不善，我決而攻善，則善者勝，若自料不如，未可勝，則固守封疆，俟釁而動，此所謂自然之理，而非神也。」（全學）

因此，他又強調奇襲與包抄的戰術，他說這是奇智，三奇之最後一項更云游擊戰術在攻勢中的輔助作用。他說：

「正道之上，我之所往，敵之所來，我之所爭，敵之所禦，不可以就功；善用兵者，『不出所當出』，出所不當出，無屯之谷，無候之徑，無城之地，可以利趨，能趨之者勝。必攻之地常固，必攻之城常堅，必攻之時常警，不可以就功；善用兵者，『不攻所當攻』，攻所不當攻，欲取其東，必擊其西，……欲取其後，必擊其前，……能誤之者勝。……我有衆，敵亦有衆，不可以就功；善用兵者，不專主乎一軍，正兵之外有兵，無兵之處皆兵，有游兵以擾之，有綴兵以牽之，有形兵以疑其目，有聲兵以疑其耳，所以

撓其勢也，能撓之者勝。此三奇者必勝之兵也。」（五形）

他又言軍事學的諜報之重要，論說非常得體。他說：

「諜者，軍之耳也，有以諜勝，亦有以諜敗。敵有愚將，可專任諜，敵有智將，不可專任諜。我有巧諜，彼乃故表其形，故聲其令，故洩其隙，以誘我。吾聞之善用諜者，用敵人之諜，不可不察也。……知敵之情者，重險如門庭，不知敵之情者，目前如萬里。」（五形）

鑄萬的兵學理論，不是紙上談兵，他更重在實際的軍事生活，他認為做一個將官就不是書生高臥獨處，自悟性命了事，而是要生活於兵士的集體關係之中，他說：

「士卒未安不先寢，未食不先食，草食不甘食，疾病必視藥，賞賜俘財，盡以分賜，日烹牛豕，饗衆親之，如此士卒愛之如父母矣。……士卒能死不可走，然後可使衆，得以變化從心，合而不狃，散而不亂，進而不佻，退而不先，隱而不惑，危而不懼，我可以撓敵，敵不可撓我，我可以入敵，敵不可以入我。」

（審知）

他好像是一個參謀長似的，在那裏制定戰爭法規，有人問他，請他說一番取勝的計劃，他卻說理論儘可講求，但實際的作戰計劃則不是觀念論者的先天形式所可擬定的，這必須實際親歷，才能夠制定一個戰役計劃的，他說：

「用兵之道，非身在軍中，雖上智如隔障別色。……身在軍中，百人爲耳，千人爲目，兩敵之形，皆熟知之，要塞山阨，熟知地理，面背應逆，熟知人心，遠近離附，熟知援勢，巧謀捷候，熟知敵隱，別道間谷，熟知奇伏，智力等類，熟知將能，信疑愛怒，熟知卒用，騎步水火，熟知技便，危險營之，歲月歷

之，是以謀可效功可成也。乃曰、倚鋤而衍策，釋鋤而拜將，今日受命，明日克敵，此文辭之見，優偶之觀也。」（審知）

因此，他在客觀的具體環境上研究兵學，益知軍事的法則是複雜變化的，而非「一般」表德，他說：

「善用兵者，卽顯、卽隱，卽常、卽變，使敵莫知所從，莫知所避，斯爲神矣。」（五形）

「立謀尙詭，臨危尙決，取事尙短，制事尙長，出言戒易，謀功戒貪，圖成戒幸。」（審知）

（二）鑄萬底學術要旨

鑄萬的政論已如上述，今且研究他的學術主張。他的學旨表面上是陽明主義者，但他已經認識着沒有才不可言性，沒有功不可言性，才與功正是性的內容。他論「才」說：

「世知性德，不知性才，……人人言性，不見性功，故卽性之無不能者，則別謂才，……正以窮天下之理，盡天下之事。我盡仁，必能育天下，我盡義，必能裁天下，我盡禮，必能匡天下，我盡智，必能照天下，無功必其才不充，才不充必其性未盡。……程子朱子能見性未能盡性，外內一性，外隔於內，何云能盡？人有性，性有才，如火有明，明有光，著火於燭，置之堂中，四隅上下，無在不徹，皆明所及，非別有所假而爲光；亦有無光之明，如燭滅而著在條香，……明不及衆，衆皆昏亂不能行作。……言性必言才性者，性居於虛，不見條理，而條理皆由以出，譬諸天道，生物無數，卽一微草，取其一葉審視之，膚理筋絡亦復無數，物有條理乃見天道。堯舜雖聖，豈能端居恭默無所張施，使天下之匹夫匹婦一衣一食皆得各遂。」（性才）

這種性才合一的思想，正是批評了宋儒義理之性與氣質之性分離的二元論。他更根據「心知未見，物

受乃見」的認識論，把宋儒以來所高談的「空性」，還原於唯智主義，而這種認識性能是和客觀世界的事物聯結起來的，他說：

「心不明，則事不達，事不達，則所見多乖，所行多泥，徒抱空性，終於自廢。……仁之爲道，內存未見，外行乃見，心知未見，物受乃見。流動滿盈，無關於宇內，是卽其本體；非盡其發用，氣機不至，萌蘖立見其絕，條幹立見其槁，既絕既槁，仁將安在？是故虛受不可言仁，必道能廣濟而後仁全於心，達於天下。……凡德易識，惟義爲難識，內主易識，外行難識，主以專直，行以變化。心如權，世如衡，權無定所，乃得其平，確守不移，謂之石義，揚號以服人，謂之聲義，二者雖正，不可以馴暴安民，……於此識義，夫然後達於天下。……三德之修，皆從智入，三德之功，皆從智出。……未得智力，修德者，雖能致精得於沈潛，其中易膠。……智之真體，仁得之而貫通，義得之而變化，禮得之而和同。……故三德之修皆從知入。……德雖至純，不及遠大，皆智不能道之，無智以道之，雖法堯舜之仁，不可以廣愛，雖行湯武之義，不可以服暴，雖學周公之禮不可以率世，……故三德之功皆從智出。」（性才）

他論「功」爲性的實在檢證，反對宋儒離功而言性，此與習齋的思想更爲接近，他說：

「美帶，割之遂不成帶。修身治天下爲一帶，取修身、割治天下，不成治天下，亦不成修身；致中和育萬物爲一帶，取致中和割育萬物，不成育萬物，亦不成致中和；克己天下歸仁爲一帶，取克己、割天下歸仁，不成天下歸仁，亦不成克己；孝悌忠信制挺撻楚爲一帶，取孝悌忠信，割制挺撻楚，不成制挺撻楚，亦不成孝悌忠信。……父子相殘，兄弟相讎，夫婦相反，性何以通？天災傷稼，人禍傷財，凍餒離散，不相保守，性何以通？盜賊忽至，破城滅國，屠市燬聚，不得其生，不得其死，性何以通？但明己性，無

救於世，可爲學人，不可爲大人。……今於其內致精，於其外若遺，忘天地山河，……泡影萬物，百姓遺等芻狗，名爲治世，實非治世，卽非盡性。儒嘗空釋而私老，究其所爲，吾見其空，未見其實，吾見其私，未見其公。……今之言性者，知其精不知其廣，知其廣不能致其廣，守耳目，錮智慮，外勳利，怵變異，守已以沒，不如成一才專一藝，猶有益於治。破其隘識，乃見性功。（性功）

以上所引是他的學旨，故他雖然倡尊陽明的唯心論，但修正得成爲經驗主義，而謂不重經驗而空言心性，所得出的知識是一種「鬼胎」。他說：

「彼我同樂，彼我同戚，此天地生人之道，君子盡性之實功也，是乃所謂『一』也。儒者不言事功，以爲外務；海內之兄弟，死於飢饉，死於兵革，死於虐政，死於外暴，死於內殘，禍及君父，破滅國家，當是之時，束身錮心，自謂聖賢，世既多難，已安能獨賢，是乃所謂『半』也。彼自以爲己之學，吾以彼爲失己之學，蓋一失卽半失矣，焉得裂一而得半也？後儒豈不曰，天地吾心，萬物吾體，皆空理無實事也。……萬物之生，畢生皆利，沒而後己，莫能窮之者，若或窮之，非生道矣。心形之主也，豈形無窮時，心反有窮時？非心理矣。……心體不充，自窮於內，非有能窮之者。聖人與龍蛇虎豹爭而勝之，堯舜與洪水爭而勝之，湯武與桀紂爭而勝之，……自學無真得，反錮其心，措之於世阻塞不利，乃謂古者大略奇功，天有別降之才。……天下之材不齊，其成器也萬變萬巧而不一，豈有斧刀之所不能施者哉？……功之不成，學之不至也。庸見謂功不出於心性……豈有心性無功者哉？心性無功，是有天地而不生萬物也。……日之爲明，極天下之形色，大小邪正黑白，自無不辨。……是聰明者卽耳目，而有耳目者卽母胞，而有不能治天下者，必其無聰明，無聰明必其非耳目，非耳目是鬼胎也。腹大虛消，或產非人形，俗謂之鬼胎，

世之爲學者其能不爲鬼胎乎？……合天下以爲純則仁全，合天下以爲義則義大，以天下爲聰則聽廣，以天下爲明則視遠，舉天下者非逐天下也，周天下所以完心體也，……若於是治功也何有？」（良功）

「裂一而得半」，好像在常識上是可能的，然而在知識論上講起來，既「裂一」即裂真理的實在性，不但遺其半，亦即遺其全體，這是不同於數學上的加減法。這一道理批評敬、靜的理學在清初學者中還是特見。鑄萬舉明莊烈帝不聽心命之言之例子，實在是歷史範例，他說：

「修非內也，功非外也，自內外分，管仲蕭何之流爲賓，程子朱子之屬爲主，賓擯不入，主處不出，賓不見閫室之奧，主不習車馬之利。自內外分，仲尼之道裂矣，民可以爲生矣。……昔莊烈帝嘗曰，『我豈不知劉宗周之爲忠臣哉，必欲我爲堯舜，當此之時，我何以爲堯舜哉？』誠哉斯言！天下之主在君，君之主在心，然而無邊不成省，無省不成京，無京不成君，無君不成心，以此觀之，知專執身心，乃大失矣！仲尼曰，窮理盡性以至於命。理非獨明也，天地萬物無不通，是理也；性非獨得也，天地萬物大同焉，是性也。隔於天，隔於地，隔於萬物，是不能窮理也，天不安於上，地不安於下，萬物不安於中，是不能盡性也。」（良功）

他於基這種「新理學」（不是現在新的理學），反對舊理學，謂舊理學之理，不如經理，他說：

「顧景范語唐子曰，子非程子朱子，且得罪於聖人之門。唐子曰，是何言也？二子……學精於內而遺其外，……吾非二子，吾助二子者也。顧子曰，內盡即外治。唐子曰，然則子何爲作方輿書也？但正子之心，修子之身，險阻戰備之形可以坐而得之，何必討論數十年而後知居庸雁門之利，嗜函洞庭之用哉？……霍韜之書曰，程朱所稱周禮，皆未試之言也，程朱講學而未及爲政……。唐子曰，霍子之言先得我心

之所欲言也，古之聖人言卽其行，行卽其言，學卽其政，政卽其學。……徐中允著書，著有明之死忠者，唐子曰，公得死忠者幾何人？曰，千有餘人。唐子曰，吾聞之，軍中有死士一人，敵人爲之退舍，今國有死士千餘人，而無救於亡，甚矣才之難也。……爲仁不能勝暴非仁也，爲義不能用衆非義也，爲智不能決詭非智也。……不能救民者，不如無賢。」（有爲）

他認爲宋儒的理學，不是明理，而反是失去自我個性的反省，宋儒以一切都非三代聖人不法，而實則一切皆盲目無辨，故他說學道無用，如氣盡而斃，他說：

「天生物，道在物，而不在天，天生人，道在人而不在天，取諸一物，道在此物而不在彼物，取諸一人，道在我而不在他人。身有目，目有明，身有耳，耳有聰，道在明而不在目，道在聰而不在耳，道在明而不在明，道在聰而不在聰。……知我之言者，以爲『止』所以爲『通』也，『獨』所以爲『該』也。……古之人，學之九年而知事，學之二十年而知人，學之三十年而知天，知事則可以治衆，可以行軍，知人則可以從政，可以安社稷，知天則德洽於中土，化行於四彝。殆其後也，非性命不言，非聖功不法，辨異端過於古，正行過於古……，問之安社稷之計，則蒙蒙然不能舉其契，問之平天下之道，則泛掇前言以當之。……君子之學，爲天下乳，不能育人，則生化無輔，帝治以絕，大道以熄，其害甚於異端之橫行，蓋異端惑世如身之有病耳，學道無用，如身之氣盡而斃焉。不能究極之，勿言學也。」（自明篇，並參看有爲篇。按止與通卽具體與抽象，獨與該卽特殊與一般，真理不是抽象一般的）

他在潛書首篇，卽提出了近代的方法，因變救失，酌令致真，若儒者祇以法古爲足，不知今是，他以爲好像「止水」，「凝膠」，不過是無用拘儒的吹法螺。他說：

「聖賢之言，因時而變，所以救其失也，不模古而行，所以致其真也。……自宋以來聖言大興，乃從事端於昔，樹功則無聞焉。……（以下反語諷刺）……昔者宋國日蹙，竄於吳越，其後諸儒繼起，以正心誠意之學，匡其君，變其俗，金人畏之，不敢南侵，於是往征之，不戮一士，不傷一卒，不廢一矢，不刺一矛，宋人卷甲而趨，金人倒戈而走，遂北幽州，西定西夏，東西拓地數千里，加其先帝之境十二三焉。大瓠笑曰，甚矣子之爲戲也，……吾聞儒者不計功。唐子曰，非也，儒之爲貴者，能定亂除暴安百姓也，若儒者不言功，則舜不必服苗，仲尼不必興周，子輿不必王齊，荀况不必言兵。……事不成，功不立，奚貴無用之心？……若今之爲學，將使剛者韋弱，通者圓拘，信者膠固，篤厚者痺滯，簡直者絲棼，天實生才，學則敗之矣。……古之人正心誠意則爲聖人，後之人正心誠意則爲拘儒，治心之道，曰毋利而思義，毋詐而主誠，義則一義，誠則一誠，然有分焉，毋以義與利辨，以義與義辨，毋以誠與詐辨，以誠與誠辨。……有用之信必不愚，有用之仁必不懦，有用之義必不固。……心靈物也，不用則常存，小用之則小存，大用之則大成，變用之則至神，不可使如止水，水止則不清，不可使如凝膠，膠凝則不并。」（潛書，辨儒）

他因而反過宋儒的命題，以爲天地在此時亦如古代的天地，人心在此時亦如古代的人心，並不能說古代的天地人心是善的，近代的天地人心是惡的，要在自我覺醒罷了。他說：

「唐子曰，謂古今之氣有厚薄，其必古之人皆如長翟，今之人皆爲侏儒，古之馬其身倍象，今之馬其身不加於犬，而不若是也，以是論人，不簿於形，而簿於所以爲形，必不然矣。……今之人猶古之人也，今之學猶古之學也，好學者內省外察，唯恐分秒之不合於聖人，而卒至於相去之遠，曷亦反求諸其心矣！」（居心）

習齋痛斥理學，與時文並稱，鑄萬亦然，他以道學，氣節，文章之追求者爲三敗類（尙治篇），志名篇分析此三種求名者云：

「名者虛而無實，美而可慕，能鑿心而滅其德，猶鑽核而絕其種，心之種絕則德絕，德絕則道絕，道絕則治絕。……世尙『道學』，則以道學爲名，矯其行義，樸其衣冠，足以步日，鼻以承睫，周旋中規，折旋中矩，熟誦諸儒之言，略步百家之語。名成則升坐以講，……弟子各傳師說，天下皆望其出以興太平，或徵之京師，即以素所講論者敷奏於上，未有所裨益，卽固辭還山，天下益高其出處焉：此道學之名也。世尙『氣節』，則以氣節爲名，自清而濁人，自矜而屈人，以觸權臣爲高，以激君怒爲忠，行政非有大過則力爭之，任人非有大失則力去之。……杖於闕下，磔於都市，天下之士聞之，益高其義：此氣節之名也。世尙『文章』，則以文章爲名，書經如飛，文辭靡麗，……文士無其重於天下，不下道學氣節二名也。……君子爲政，……必破其術，塞其徑，絕其根。」（志名）

我們讀潛書的真隱，思憤，悅入，修靜諸篇，覺得鑄萬所言，稍有和他的一貫精神相出入的地方，這是最令人不解的問題，例如他一方面說：「宋儒大興，而實大裂，文學爲一塗，事功爲一塗，有能誦法孔孟之言者，別爲一塗，號之曰道學。」他方面則謂「處世多憂患，……其身大勞，其心甚苦，學道則不然，無入而不自得，正已而不求於人，雖有憂患，不改其樂，……有一事可以無憂，學聖人之道是也。」（勸學）

一方面主張「裂一」，不能見半，他方面又說：

「虛中者道所居也，空外者心所安也。」（思憤）

「定其器而蓋之者，敬之謂也」（修敬）「靜爲心之體，敬爲體之持」。

這是什麼道理呢？在著者看來，這幾篇東西是他晚年失意，窮極走入所謂「悅入」的一種纖悔書，而壯年政論家的氣概已經消磨殆盡，又值清朝安定，捆束住人類知識，沒奈何在歧路上憂疑起來了。這在他的個性上講來，亦是適合的，我們看他自己的自白：

「唐子二十有一，欲得志於天下，嘗讀漢書至嚴光傳，勃然大怒，推几而起，投書於地，罵之曰：『猾賊！……當時，氣蓋天下，上望伊呂，左顧蕭張，豈不壯哉！……二十餘年，卒無所得，……志氣銷亡。於是論隱。』（見獨樂，並參看貞隱）」

他在壯年憂時疾俗，故「衡」論天下，氣概一世。而到年老，康熙皇帝的文化政策愈來愈凶，進步的思想漸暗流，他不得不由「衡」而「潛」，更大倡其悅入自得之道了，他說：

「甄晚而志於道，而知卽卽心是道。……『悅』爲入道之門，無異方也。……自從悅入，不感戚而恆蕩蕩，未嘗治憂也，而昔之所憂不知何以漸解；未嘗治志也，而昔之所志，不知何以『潛』失。……十年以前，嘗專力以治躁，……今則漸安。……余蜀人也，生質如其山川峻急，不能容而恆多憂志，細察病根，皆不悅害之」。（悅入）

任公誤認他的這種悲劇歧路，把他的「悅入」之道，當做「一生得力的所在」，並贊爲「極有理致」，所論毫無依據，實則他自己已經說得清楚，這不是青年少壯之候，而爲「六七十之候」了，他說：

「生我者欲也，長我者欲也，……舍欲求道，勢必不能，謂少壯之時不能學道者以是故也。……血氣既衰，五欲與之俱衰，久於富貴則心厭足，勞於富貴則思休息，且以來日不長，心歸於寂，不傷位失，以

身先位亡也，不憂財匱，以身先財散也，……視若浮雲，而非我有此，六十七十之候也。」（七十）

萬曆清初的西南學者，同時早於鑄萬者，尚有費此度，亦四川人，他的學術最有價值的地方，是研究中國思想史的變遷發展，請參看胡適的「費密學術」一文。

第二編

中國第十八世紀學術——專門漢學及其批判

緒 說

惠戴漢學的前趨者

清初大儒以經世之務爲主幹，以考據之學爲手段，無所謂漢學的專門研究，而專門漢學的成立始於吳之惠棟，徽之戴震。但溯源清代考證、訓詁的來歷，則有開風氣的驅驅者，爲之先導。這裏，我們不能因了顧亭林，黃梨洲在音韻學，易學上的貢獻，便以爲煩瑣自此有其歷史階段，而不知學術中心是有支配性的，顧黃之學的支配內容是新世界的啓蒙運動，絕非退休狀態的漢學。在當時種族矛盾上而言，清初大儒都不接收清代鴻儒的羈籠，保持着獨立個性發展的研究精神，而漢學之抬頭却正在泯除種族仇恨的康熙文化政策方面得到現實意義。所謂博學鴻儒與四庫編纂，清初大儒是不在那裏「上太平策」（黃梨洲戒萬季野北上語）的。當時儒者到了京師的，亦有如章太炎先生所云「家有智慧，大湊于說經，亦以紓死，而其術近工眇踔善矣」，然亦有以博學干祿，毛大可其最著者，卽閻若璩，胡渭明或榮賜以坐稱「先生」，或御賜以「蒼年篤學」受嘉寵，亦多爲史家所譏，正因爲漢學的精神把清初大儒的經世致用之學變質，才成了後來章實齋的抗議。故我們研究漢學的前趨者，應分開時代，不追源於顧黃諸子。

按江著「國朝漢學師承記」，首卷由閻若璩胡渭諸儒講起，而將黃梨洲，顧亭林列之於附錄，深合歷史。皮錫瑞非之，則多見曲解誤會，他說：

「江藩作漢學師承記，以爲梨洲亭林兩家之學，皆深入宋儒之室，但以漢學爲不可廢，多騎牆之見，依違之言，豈真知灼見者；乃以黃顧二公附於冊後。竊謂……師承記首列閻若璩，江氏必以閻爲真知灼見

，……刻於黃顧，而寬於閻，是並閻氏之書未之考也！」（經學歷史）

實在講來，漢學當由閻胡諸氏講起，四庫提要謂閻氏「考證之學，未之或先」，是爲的評。前儒亦多有顧亭林閻百詩並稱者，如章實齋論考據之學，謂「寧人百詩之風」（見宋陸篇），章太炎論清儒先進，亦云：

一始……顧炎武，爲唐韻正易詩本音，古韻始明，其後言聲音訓詁者稟焉；太原閻若璩，撰古文尙書疏證，定東晉晚書，爲作僞學者宗之，……而德清胡渭審察地望，系之禹貢，皆爲碩儒，然草創未精博。……其成學系統者，自乾隆朝始，一自吳，一自皖南。」（檢論，清儒）

梁任公近三百年學術史，更一顧、閻同列一章，尊閻尊顧，同等視之。這都不是史家的正確論斷。我們以爲，顧閻分家則有之，顧閻同流未必然，阮元雖亦辨顧亭林以經學名家，然他不能不婉轉說出顧氏所以異於漢學家者，他說。

「明末諸儒多留心經世之務，顧亭林先生所著有天下郡國利病書及肇域志，故世之推亭林者以爲經濟勝於經史。……習科條而無學術，守章句而無經世之具者，皆未足與於此也。」（學肇經室三集，卷四）百詩爲顧、黃的後進，自他起，清儒才真正進入考據之狹路中。他的有名著作爲古文尙書疏證（後來東原亦採「疏證」二字名其孟子研究），把宋以來致疑於古文尙書的僞作，有條有據地證實，並證明孔傳亦僞，謂「傳義多與王肅註同，乃孔竊王，非先有孔說而王取之也」。這貢獻在學術界的影響，非常重要，不但擒賊先擒王，推翻了理學家的有本之談，而且開創了疑古之風尚。因了這筆公案，毛西河（大可）有所申冤，但以證據不確，未能駁倒百詩。東原云：

「閩百詩善讀書，百詩讀一句書，能識其正面背面。」（段著年譜）

這種善讀書的方法，正是乾嘉漢學家「讀書」（僅於讀書）之傳統，太炎所謂「綜形名，任裁斷」者是。他又有「四書釋地」一書，謂「孟子言讀書當論其世，予謂並當論其地」，校證了前儒關於古地名傳會之誤，這亦是乾嘉學者舍世而論地的傳統（顧亭林的天下郡國利病書乃論世之著作）。他對於宋儒的冥求義理，雖沒有批評，但敢於證朱子讀書之誤：

「又嘗舉朱子論語孟子集注之誤：如季文子始專魯政不待武子，子糾兄而非弟，曾西子而非孫，武丁至紂凡九世而非七世，昭陽敗魏取八邑而非邑，不衣冠而處見說苑非家語，農家者流見漢書非史遷，去魯司寇則適衛而非適齊，……顯史近也非遠人之謂，魯有少施氏則孟施當亦其氏，不當以施爲語聲。聞者嘆其精確。」（錢大昕述語，潛研堂文集，卷三十八）

這種方法正是東原由字明辭，由辭明道的命題所本（謂不研究小學，地理，算學等學問，不敢治六經），演進而至阮元的歷史考證。

與百詩同時友善而亦爲「善讀書者」，有胡渭（臆明）。百詩的攷證在古文尙書，臆明的考證在禹貢，易經與洪範。關於禹貢錐指一書，大旨如錢大昕言：

「先生素習禹貢，謂漢唐二孔氏，宋蔡氏於地理多疏舛。……浮于淮泗達于河，河當從說文作荷；滎波既豬，波當從康成本作播；梁州之黑水與導川之黑水不可溷而爲一。乃博稽載籍及古今經解，考其異同而折中之，依經爲訓，章別句從，名曰禹貢錐指。」（同上）

易經一書爲宋人玄談的根據，所謂太極圖說，先天後天之說，清初黃氏兄弟與王船山已經證出了陳搏

的惡作劇，顯明的「易圖明辨」，更由宋儒與道士的關係找到讖緯學的根底。他的「洪範正論」，駁漢宋儒者的五行災異之說，破除非理性的傳會。其要旨為錢大昕與江藩所述：

「嘗謂詩書禮春秋，皆不可無圖，惟易無所用圖，……安得有先後天之別？河圖之象，自古之傳，何從擬議？洛書之文，見於洪範，五行九宮，初不為易而設。……又言，洪範古聖所傳，漢儒專主災異，以替史矯諫之說，亂彙倫攸攸之經，害一。洛書之本文，且在洪範，宋儒翫為黑白之點，方圓之體，九十之位，且謂洪範之理通於易，害二。洪範原無錯簡，後儒任意改竄，移庶徵王省惟歲以下，為五紀之傳，移皇極斂時五福至作汝用咎及三德惟辟作福以下，為五福六極之傳，害三。」（錢大昕、胡渭傳與江藩、胡渭章同文）

這種研究方法，開啓了乾嘉學者如焦循的數理易學、阮元的歷史易學，把易學從中古玄幽隱密的宗教觀，還元而為單思的理性論。

毛西河亦為當時的一位前驅者，惟其人著述于祿，史家多謂其失德。他有忠臣不死節說，全謝山辨之，關於他的著作謝山謂西河「有造為典故以欺人者，有造為師承以示人有本者，有前人之誤已經辨正而尚襲其而不知者，有信口臆說者，有不考古而妄言者，有前人之言本有出而妄斥為無稽者，有因一言之誤而誣其終身者，有貿然引據而不知其非者，有改古書以就已者。」（鮑琦亭集，外編卷十二，各條皆舉證明）

但他在當時的影響頗大，李恕谷走入考證的路上，即受西河的推動，阮元曾重視他為漢學家開始之功，臣，說：

「檢討……以經學自任，大聲疾呼，而一時之實學頓起，當是時充宗起于浙東，黜明起于浙西，舉人、百詩起于江淮之間，檢討（西河）以博辨之才，睥睨一切，論不相下，而實相成。今……大江南北著書授徒之家數十，視檢討而精核者固多，謂非檢討開始之功則不可。檢討推溯太極河洛在胡黜明之先，發明荀虞干侯之易在惠定宇之先，干詩駁申氏之僞，于春秋指胡氏之偏，三禮四書所辨正尤博。……至於引證間有訛誤，則亦以檢討強記博聞不事翻檢之故。」（肇經室二集，卷七，毛西河檢討全集後序）

西河有一部「四書改錯」，是聲討朱子的怪書，他說：「四書無一不錯，……日讀四書註，而就其註義以作八股，又無一不錯。……鑄九洲四海之鐵鑄不成之錯矣！」他攻擊朱註的露骨，在習齋東原之上，但後來因康熙升朱子配祀，他把這部書的板便自斧了。

萬充宗（斯大），萬季野（斯同），世稱二萬。斯大以經學名，斯同以史學名。斯大深通三禮，辨周官之僞，對於後來禮經歷史地位的懷疑，貢獻亦大。黃淵綜言他的治經方法，在充宗墓志銘中說：

「充宗以爲，非通諸經不能通一經，非悟傳注之失則不能通經，非以經釋經則亦無由悟傳注之失。何謂通諸經以通一經？經文錯互，有此略而彼詳者，有此同而彼異者，因詳以求略，因異以求同，學者所當致思也。何謂悟傳注之失？學者入傳注之重圍，其於經也，無庸致思，經既不思，則傳注無失矣，若之何而悟之！何謂以經解經？世之信傳注者過於信經，試指二節爲例，……。」

這裏在方法論上講來，不盲從，重自悟，信自己，重裁斷，比較歸納，以經文的實事以求是，而不以傳注的心傳以混跡，這些正是後來漢學家樸實說理的傳統，至對於傳注的不信任態度更爲戴東原以至阮元的訓詁疏釋的前題。

全祖望（謝山）是一位經史兼名的通儒，他的鮚埼亭集是治清初思想史的最好資料。他的經學已經脫離宋儒的重圍，開始尊視漢儒，例如他在「漢經師論」一篇中說：

「或有問於予者曰，漢之經師多矣，說者謂其徒明章句，而無得於聖賢之大道，故自董仲舒劉向，而儒者無稱焉，程子稍有取於毛萇，然則三人而已。曰，是何言歟？漢人值儒林之草昧，未極其精粹則有之，然自文景而後，或以宿德重望爲一時重，或以經世之務見用，……子蓋未之知也！夫漢興，張蒼首定律歷，荀子之徒也（治左氏），賈生通禮樂明王道（從張蒼受左氏），文翁興學校（通春秋），丁寬輔梁孝王，彭越吳（治易），申培而折武帝以爲治不在多言（魯詩），轅固斥公孫丞相以曲學阿世（齊詩），韓嬰議事分明雖董子不能難（韓詩），胡毋生則董子著書稱其德（公羊氏），兒寬醇雅有餘（尚書），……大夏侯之敢言（尚書），魏相實平霍氏之亂（治易）。……（下略）」

按謝山以上推崇者，爲前漢儒者，但他已經不以章句之徒視漢儒，解經者似不應爲宋儒獨專的。他另有關於經學家與理學家從祀之議三篇，專爲漢經師辨功，謂「秦人絕學之後，不可無以報諸儒修經之功」，亦對於當時朱子升祀之舉，暗示其有所爲而發的議論，他說：

「易則田何，書則伏勝，詩則浮邱伯毛亨，春秋左氏則張蒼，禮則高堂生，此六人者爲一輩。……田何之大宗爲丁寬，其別出爲費直，書則孔安國出而補伏勝之闕，浮邱伯之大宗爲申培，毛亨之大宗爲毛萇，而轅固以齊，韓嬰以韓，張蒼之大宗爲賈誼，而胡毋子都董仲舒以公羊，江公以穀梁，高堂生之大宗爲后蒼，而河間獻王以周禮，蓋經於是乎備矣。……此十三人者爲一輩。蓋漢二百年經學所以盛者，諸公之力也。若集諸人之大成，而其人精忠有大節，爲一代儒林之玉振者，則惟劉向。斯皆其必當從祀者。開元

禮臣，不知精密，而妄以戴聖何休奪席，不亦謬乎！東京自賈逵鄭康成盧植而外，無足取者。」（前漢經師從祀議）

此論前漢經師之功績，但他於後漢經師亦不是不主從祀，如賈逵鄭康成等皆他所推崇。他反對「章句之流，非所以尊道統」之說，以爲「秦漢以來，經師遠矣，尋墜緒之茫茫，作爲弟子之矜式，取而配之，斯先王之禮意，而非一人之私言也。」（尊經閣祀典議）這種議論，看來好像僅爭配祀之席，而內容則已經含着尊漢學的方向，後來漢學家由此才發展而爲惟漢學始是，惟樸學始尊之潮流，以至阮元在詁經精舍專祀鄭許的崇禮。

謝山最反讖緯之學，對於公羊氏不加推稱，他說：

「緯書之說，爲吾黨所羞稱。……百家雜流，不過自名爲子，而緯則附於經，是以儒者不免爲所惑，以聖人春秋之筆削，重以子夏之謹守也，而再傳之公羊，遂有善讖之名，然則淵源不亦遠乎哉！……經學既昌，彼妄誕者將何所用之哉？」（原緯）

在這些地方，他盛道賈逵鄭康成不爲邪說所惑，而有經學返樸之意，這亦是後來漢學家的前趨思想，故謝山治經之學，多爲後之漢學家所稱者，自有淵源，阮元說：

「經學，史才，詞科三者，得一足以傳，而鄞縣全謝山先生兼之。……先生經史問答，……足以繼古賢，啓後學，與顧亭林呂知錄相埒。吾觀象山慈湖諸說，以空論敵朱子，如海山神山，雖極高妙，頃刻可見而卒不可踐。萬全之學，出于黎澍而變之，則如百尺樓臺從地起，其功非積上工力不成。此本朝四明學術所以校昔人爲不憚迂遠也。」（經室二集，全謝山經史問答序）

二萬謝山皆浙東學者，他們不但是後來漢學家之前驅者，而且更爲嘉靖間史學家章實齋鑿定菴甚至以經通史的阮元等之導師。章實齋說：

「梨洲黃氏之開萬氏兄弟經史之學，以至全氏祖望輩尙存其意。……浙東貴專家，浙西尙博雅，各因其習而習也。……近儒談經，似於人事之外，則有所謂義理矣，浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也！」（文史通義，浙東學術）

季野晚年與恕谷甚契，頗受習齋學術的影響。他的最大著作爲明史稿，劉繼莊對他說「不如與我歸，共成欲著書」，萬先生諾之，然不果。萬先生卒於京，其書亦無存者。（據全謝山劉繼莊傳）季野的書爲王鴻緒所盜，錢大昕亦云「明史以王公鴻緒史稿爲本而增益之，王氏稿大半出萬先生手也。」錢氏敘季野史學云：

「先生嘗謂『昔遷固才既傑出，又承父學，故事信而言文。其後專家之書才雖不逮，猶未至如官修者之難亂也。……官修之史，倉卒而成於衆人，不暇擇其才之宜與事之習，是猶招市人而與謀室中之事也。吾所以辭史局而就館總裁所者，惟恐衆人分操割裂，使一代治亂賢姦之迹暗昧而不明耳』！又曰『史之難言久矣，非事信而言文，其傳不顯。……俗之偷久矣，好惡因心而毀譽隨之，一家之事言者三人，而其傳各異矣，况數百年之久乎？言語可曲附而成，事迹可鑿空而構，其傳而播之者未必皆直道之行也，其聞而書之者未必有裁別之識也。……吾少館於某氏，其家有列朝實錄，吾讀而詳識之，長游四方，就家長故老求遺書，考問往事，旁及羈志邑乘雜家誌傳之文，靡不網羅參伍，而要以實錄爲指歸。蓋實錄者，直載其事與言而無所增飾者也。因其世以考其事，覈其言而平心察之，則其人之本末十得八九矣。然言之發或有

所由，事之端或有所起，而其流或有所激，則非他書不能具也。凡實錄之難詳者，吾以它書證之，它書之誣且濫者，吾以所得於實錄者裁之，雖不敢謂其可信，而是非之枉于人者鮮矣！昔人於宋史已病其繁蕪，而吾所述將倍焉，非不知簡之爲貴也，吾恐後之人務博而不知所裁，故先爲之極，使知吾所取者有可損，而所不取者必非其事與言之真而不可益也。』……先生在都門十餘年，士大夫就問無虛日，每月兩三會，聽講者常數十人，於前史體例，貫穿精熟，指陳得失皆中肯綮，劉知幾鄭樵諸人不能及也。馬班史皆有表，而後漢三國以下無之，劉知幾謂得之不爲益，失之不爲損，先生則曰，史之有表所以通紀傳之窮，有其人已入紀傳而表之者，有未入紀傳而牽通以表之者，表立而後紀傳之文可省，故表不可廢，讀史而不讀表，非深於史者也。」（潛研堂集，卷三十六，萬斯同傳）

從上面這一段話看來，季野之史德，史識，史意，三者兼備，上承黃氏之史教（如戒修史兩造皆錄而不可以已意刪削），而下開實齋之通義，一代忠爲於真理的學者，固「源遠而流長」的。

全氏之學受於季野的教益，他續成黎洲的宋元學案，謂「旁搜不遺餘力，蓋有六百年來儒所不及知而余表出之者」，十年之功不稍間斷，和漢學家之治經方法相得益彰。他在鮎埼集中所編之諸神道碑，傳記，墓銘，窆石志等可以作明儒學案的續編讀，而其論「移明史館帖子」各篇，以及歷朝史論如春秋五霸史實論，陳同甫論，明莊烈帝論都具萬氏所講的史德與史識。他論史特重當世的事功，與後來漢學家的途徑不同，而却爲實齋所繼承，所謂「三代學術，知其史，而不知有經，切人事也。……史學所以經世，固非空言著也。……後之學者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣！」（浙東學術）

他在他的文中善於保存明末諸儒的優秀傳統——獨立學術與高尚人格，至今讀之，生氣凜凜然猶存，

，對於清末反滿民主運動的影響，亦至可書。這些地方，又是嘉靖以後學者批判漢學煩瑣，高揚明末遺老精神之橋樑。

第七章 乾嘉漢學時代底戴東原思想

第一節 所謂漢學與戴東原經師

戴震字東原，安徽休寧人，生雍正元年卒乾隆四十二年（一七二三——一七七七）。他和吳縣惠棟（定字，生康熙三十六年卒乾隆二十三年——一六六七——一七五八），世稱為兩派經學大師，東原雖受之定字學問者甚多，而其影響則超過定字。錢大昕曾為二子作傳，於惠棟云：

「年五十後，專心經術，尤邃於易。……漢學之絕者千有五百年，至是而粲然復章矣。……宋元以來，說經之書盈屋充棟，蔑棄古訓，自誇心得，下者勦襲人言以為己有，儒林之名徒為空疏臆拙之地；獨惠氏世守古學，而先生所得尤深，擬諸漢儒，當在何邵公服子慎之間，馬融趙歧輩不能及也。」（潛研堂集，卷三十九）

於東原云：

「講貫禮經，制度名物及推步天象，皆洞徹其原，既乃研精諸儒傳註及方言說文諸書，由聲音文字，以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求是，不偏主一家。……闔百藝顧景范胡拙明雖善讀古書，猶未悟斯失（指考證字義地名），先生始釐正之。同時頗有狂而不信者，予深贊其說。」（同上）

惠戴二派不同者，惠求其是漢，戴求其是實，王引之說：

「惠定宇先生考古雖勤，而識不高，心不細，見異於今者大都不論是非。……株守漢學而不求是者，爽然自失經義。」（見致焦循手札）

在這個時代的中國學術支配的潮流，名之曰漢學（參看下章漢學支配的原因），然漢學究竟是指的什麼呢？

（一）關於漢學源流——章太炎先生說：

「……家有智慧，大湊于說經，亦以紆死，而其術近工眇踈善矣。始……顧炎武爲唐詢正易詩本音，古詢始明，其後言聲音訓詁者稟焉。太原閻若璩撰古文尚書疏證，定東晉晚書爲作僞，學者宗之。濟陽張爾歧始明儀禮，而德清胡渭審察地理，系之禹貢。皆爲碩儒。

……其成學箸系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南，吳始惠棟，其學好博而尊聞；皖南始江永戴震，綜形名、任裁斷，此其所異也。

先棟時，有何棹、陳景雲、沈德潛，皆尙洽通，雜治經史文辭，至棟承其父士奇學，揖志經術，撰九經古易、周易述，明堂大道錄，古文尙書攷，左傳補注，始精眇不惑于談聞。……棟弟子江聲、余蕭客，聲爲尙書集注音疏，蕭爲古經解鈎沈，大共篤於尊信，綴次古義，鮮下已見。而王鳴盛錢大昕亦被其風稍益發舒信教於楊州，則汪中劉台拱李惇賈田祖以次興起。蕭客弟子甘泉江藩復繼續周易述，皆陳義爾雅，淵乎古訓，是則者也。

震生休寧，受學婺源江永，治小學禮經算術輿地，皆深通。其鄉里同學金榜程瑤田，後有凌廷堪三胡，——三胡者匡衷承垓培輩也——皆善治禮。而瑤田兼通水地聲律工藝穀食之學，震又教於京師，任

大椿盧文紹孔廣森，皆從問業，弟子最知名者，金壇段玉裁，高郵王念孫。玉裁爲六書皆一表，以解說文，說文明，念孫疏廣以經傳諸子，轉相證明，諸古書文義詰詘者皆理解。授子引之，爲經傳釋詞，明三古辭氣，漢儒所不能理釋，其小學訓詁，自魏以來未嘗有也。……凡戴學數家，分析條理，皆參密嚴瓌，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇諸學殊矣。」（檢論：清儒）

按太炎以上所述評漢學源流，大體上是正確的，他評論惠棟與戴震兩派學風，吳派是「學好博而尊聞」，皖派則「綜形名，任裁斷」；吳派「篤於尊信，綴次古義，鮮下己見」，皖派則「分析修理，皆參密嚴瓌，上溯古義，而斷以己之律令」，可以說是清末最後經學大師的公平裁斷。

劉師培說：

「考經學之興，始于顧炎武，張爾岐，顧張二公，均以壯志未伸，假說經以自遣。毛大可解易說禮，多述仲兄錫齡之言，閻若璩少從詞人游，繼治地學，與顧祖禹，黃儀胡渭相切磋。胡渭治易，多本黃宗羲。張昭與炎武友善，吳玉搢與昭同里，故均通小學。吳江陳啓源與朱鶴齡並治毛詩三傳，厥後，毛詩之學，傳于范家相。鶴林三傳之學傳于張尙瑗。若璩尙書之學，傳于馮景。」（劉師培：近儒學術統系論）

「武進藏琳，閉門窮經，研覃奧義，根究訓詁，是爲漢學之始。東吳惠周惕，作詩說易傳，其子士奇繼之，作易說、春秋傳，棟承祖父之業，始確宗漢詁。所學以掇拾爲主，扶植微學，篤信而不疑。厥後掇拾之學，傳于余蕭客，尙書之學，則江聲得其傳。故余、江之書，言必師，江藩受業于蕭客，作周易述補，以續惠棟之書。（同上）

「江永于聲韻歷數之學，均深思獨創，長於校勘。……戴震之學亦出於永，然發揮光大，典證旁通，

以小學爲基，以典章爲輔，而歷數音韻本地之學，咸實是求是，以求其原，于宋學之誤民者，亦排擊防閑不少懈。徽歙之士，或游其門，或私淑其學，……以實學自鳴。由是治數學者，前有汪萊，後有洪梧。治韻學者，前有洪榜，後有汪有誥。治三禮者，則有凌廷堪及三胡，程瑤田亦深三禮，兼通數學，辨物正名，不愧博物之君子。此皆守戴氏之傳者也。及戴氏施教燕京，而其學益遠被。聲音訓詁之學，傳于金壇段玉裁，而高郵王念孫所得尤精。典章制度之學，傳于興化任大椿，而李惇、劉台拱汪中均與念孫同里。……焦循少從鳳毛（顧）游，時凌庭堪亦居楊州，與循友善。……阮元之學，亦得之焦循，凌庭堪繼從戴門弟子游，故所學均宗戴氏，以知新爲主，不惑于陳言，然兼治校勘金石。黃承吉亦友焦循，移焦氏說易之詞，以治小學，故以聲爲綱之說，寔以大昌。時江左有孔繼涵、孔巽軒，均問學戴震。……河間紀昀，均篤信戴震之說，後膺高位，汲引漢學之士，故戴學愈興。」（近儒學術統系論）

「江戴之學，興于徽歙，浙學長于此勘。博徵其材，約守其例，悉以心得爲憑。且觀其治學之次第，莫不立科條，使綱舉目張，同條共貫，可謂無微不至矣。即嘉定三錢，于地輿天算各擅專長，博極羣書，于一言一事必求其微。而段王之學，溯源戴君，尤長訓故，于史書諸子，轉相證明，或觸類而長，所到冰釋。即凌陳三胡，或條列典章，或詮釋物類，亦復根據分明，條理融貫。恥于輕信而篤于深求，徵實之學，蓋至是而達于極端矣。」（近代漢學變遷論）

師培之述評與太炎所言無大出入，皆含有尊戴之旨。漢學，嚴格講來，始於惠定宇，而發展於戴東原，在貢獻上而言，古書經過了他們的努力，始可能讀得通，講得明，這對於中國古典文化的認識上，確是打下了初步的基礎，所謂初步者，即指東原所講的「由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志」，

而文字、語言的近代歷史，則尚為和世界學術匯合以後的學問。

二、關於漢學的意義——這又分二事，一為研究方法，二為學術內容。第一「漢學」二字，在吳派學者的概念中，確有惟漢是信的意思，例如吳派學者江藩說：

「黃宗羲之易學象數論，雖闢陳搏、康節之學，而以納甲動爻為偽象，又稱王輔嗣注簡當無浮義；黃宗炎之圖書辨惑，力闢宋人，然不專宗漢學，非篤信之士。……胡臚明（渭）洪範正論，雖力攻圖書之謬，而闢漢學五行之說，是不知夏侯始昌之洪範五行傳，亦出伏生也，是以黜之。」（漢學師承記）

「不專尊漢學、非篤信之士」，即太炎所謂篤於尊信，鮮下已見。然漢學源遠流長，通過清代三百年歷史時在發展之中，其間當以東原學風影響最廣，他不但信漢，而亦疑漢，太炎所謂「上溯古義，斷以已之律令」，東原說：

「不以人蔽己，不以己自蔽。……有名之弊二，非揜擊前人以自表襮，即依傍昔儒以附驥尾。……今之博雅能文章，善攷覈者，皆未志乎聞道，徒株守先儒，而信之篤，如南北朝人所譏：寧言周孔誤，莫道鄭服非。」（答鄭丈用牧書）

「治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍。漢儒故訓有師承，亦有時傳會，晉人傳會鑿空益多，宋人則特喻慮為斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所棄。我輩讀書，原非與後儒競立說，宜平心體會經文，有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失。……學不足以益吾之智勇，非自得之學也，……食而不化者也。……宋以來，儒者以己之見，硬坐古賢聖立言之意，而語言文字，實未之知，其於天下之事也，以己所謂理，強斷行之，而事情原委隱曲，實未能得，是以大道失而行事乖！」（與某書）

這樣看來，所謂漢學者是一種治學的方法，它和宋儒鑿空之學，漢儒傳會之學都是相反的，不僅復漢之古，而要在於「空所依傍」，斷以已見之是。劉師培說：

「古無漢學之名。漢學之名，始於近代，或以篤信好古，該漢學之範圍，然治漢學者，未必盡用漢儒之說，即用漢儒之說，亦未必用以治漢儒所治之書。是則所謂漢學者，不過用漢儒之訓故以說經，及用漢儒注書之條例以治羣書耳。」（劉師培：近代漢學變遷論）

然而劉說祇及於漢儒的訓故方法條例，還沒有明言這種方法是什麼，太炎歸納其中優良的方法為六點，他說：

「近世經師，皆取是為法：審名實，一也；重左證，二也；戒妄牽，三也；守凡例，四也；斷情感，五也；汰華辭，六也。六者不具，而能成經師者，天下無有。學者往往崇章其師，而江戴之徒，義有未妥，彈射糾發，師亦無所避。」（文錄初編，卷一，第一一七——一八頁）

太炎此論頗含漢學家的理想的治學精神，在梁任公、胡適之論來，便崇贊為「近世的科學方法」。這似乎是而非的論斷。按東原繼承明末以來天文、數學、地理諸學的研究，在學術修養上確有科學的精神滲注於其研究態度，這種態度影響於漢學家之整理古籍，亦至不尠，如東原說：

「尋思之久，計於心曰，經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞字也。由字以通其詞，由詞以通其道。……一字之義，當貫羣經，本六書然後為定。至若經之難明，尚有若干事：誦堯典數行，至乃命羲和，不知恆星七政所以運行，則掩卷不能卒業；誦周南召南，自關雎而往，不知古音，徒強以協韻，則齟齬失讀；誦禮經，先士冠禮，不知古者宮室衣服等制，則迷於其方，莫辨其用；不知古今地名沿革，則

禹貢職方，失其處所；不知少廣旁要，則考工之器，不能因文而推其制；不知鳥獸虫魚草木之狀類名號，則比興之意乖。而宗學故訓音聲，未始相離，聲與音又經緯衡從宜辨。（……下言數學、音樂……）凡經之難明，右若干事，儒者不宜置而不講。……僕聞於經學，蓋有三難，淹博難，識斷難，精審難。……僕爲書之大概端在乎是。前人之博聞強識如鄭漁仲、楊用修諸君子，淹博有之，精審未也；別有略是，而謂大道可以徑至者，如宋之陸，明之陳王，廢講習討論之學，假所謂尊德性以美其名，然舍夫道問學，則惡足以尊德性乎？……羣經六藝之未達，儒者所恥，僕用是戒其頹惰。」（與是仲明論學書）

「尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵之古而靡不貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察；若夫依於傳聞以擬其是，擇於衆說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目覩源泉所導，循根可以達杪，不手披枝葉所歧，皆未至十分之見也，以此治經，失不知爲不知之意，而徒增一惑，以增識者之辨之也。……既深思自得而近之矣，然後知孰爲十分之見孰爲未至十分之見。……夫然後傳其信，不傳其疑，疑則闕，庶幾治經不害。」（與姚姬傳書）

以上第一段話，言科學知識是明經的基本學問，沒有這些科學知識，則經典上所講的話，是不能精審識斷的；第二段話言定理與假說之區別，十分之見頗當形式邏輯的定理，未至十分之見頗當猶待證明的假說，定理可傳，假說則闕疑以待識者之辨。這實在是合於一部分科學的精神，它的主要內容是「無所顧慮」。

然而乾嘉學者不是在嚴格意義上「無所顧慮」的，大部分漢學家，因爲沒有將來社會的信仰，在結論上還是被古道所桎梏的，換言之，在古籍的狹小天地中祇有科學態度的冷靜，而沒有科學態度的熱力，這熱力是要超出於古籍而進入於物質世界與光明社會的。攷四庫提要言二千年經學升降，以六字評述，兩

漢之學其弊也「拘」，魏晉至唐及宋初，其弊也「雜」，宋慶曆至南宋其弊也「悍」，宋末至元其弊也「黨」，明末其弊也「肆」，而清朝其弊也「瑣」。以上六字斷語未可謂確，而清漢學之「瑣」則是事實。著者有四句話概括漢學家的方法論，這便是：

蔽於古而不知世（古指古籍，世指社會）；

蔽於詞而不知人（詞指由詞明道之詞，人指個性）；

有見於實、無見於行（實指其一部分認識方法，行指認識的證驗、準繩）；

有見於闕、無見於信（闕指對於過去的疑問，信指對於將來的追求）。

所以，乾嘉漢學，（在這裏或稱「樸學」）是有科學精神的要素，而不是代表科學方法，這是首先應加了解的。

第二，我們再看漢學的學術內容。漢學家的吳派固然在追尋三代制度，而皖派更重於名物典章制度的「實事求是」，自戴東原七經小記以後，凌庭堪等之三禮研究，皆明著者。段玉裁說：

「先生……作書與玉裁曰：僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經孔孟不得，非從事於字義制度名物，無以通其語言，爲之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是。」（戴東原年譜）

「學禮篇、先生七經小記之一也，其書未成。蓋將取六經禮制，糾紛不治言人人殊者，每事爲一章發明之。今文集中間卷記冕服、記爵弁服、記玄端、記深衣、記中衣、褐衣、襦褶之屬、記冕弁冠、記冠衰記括髮免髻記經帶、記纁藉、記捍決極、凡十三篇，是其體例也。嘗言此等須注乃明。」（同上）

這是說，漢學家的攷證名物典章制度，乃在「知古今治亂之源」。東原亦說，求道於典章制度，不僅

在爲故訓而故訓，而在於由故訓得典章制度之歷史意義，他說：

「士生千載後，求道於典章制度，而遺文垂絕，今古相隔，……廬廬賴乎經師故訓乃通，無異譯言以爲傳道也者。……經自漢經師所授受，已差違失次，其所訓釋，復各持異解，余嘗欲搜考異文，以爲訂經之助，又庶摩漢儒箋註之存者，以爲綜考故訓之助。……後之論漢儒者，輒曰，故訓之學云爾，未與於理精而義明。則試詰以求義理於古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎？烏呼，經之至者道也，所以明道者，其詞也，所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。……鑿空之弊有二，其一、緣詞生訓也，其一，守譌傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義非其本義，守譌傳謬者，所按之經并非其本經。……二三好古之儒，知此學之不僅在故訓，則以志乎聞道也，或庶幾焉。」

（古經解鈎沉序）

這裏，我們如果深究一下，他所謂治經之學，乃是考證古史之學罷了。東原所強調的「由文字以通乎語言，由語言以通乎聖賢之心志，」或「由詞以通語言，由語言以通道」，實在是「長於比勘」的基本知識，依之不流於「鑿空」，可以除去明「道」之障霧，殊無問題，而曰由此而即可以明「道」，則把史學的精神庸俗化了，章實齋六經皆史之論即爭辨了這一點，批判其文字學的誇張，汪中亦私淑清初學者的古今制度沿革論，而矯正了校勘學的獨尊（詳見下面）。

按文字學的校勘，對於古史學的研究，的確是有價值的，而校勘了古史的經籍則不就是史學。例如段玉裁說：

「先生言『孟子必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也，』正心二字不可強爲之說。依吾說，正心二字

，便是忘離爲二字，而亡譌正，乃字之誤也。必有事焉而勿忘，下復舉勿忘者，古人每多此文法。玉裁按此確不可易。……如詩云「江有汜，不我以悔，」必再言「不我以」，而後可言「其後也悔」。……」（戴東原年譜）

由文字以通語言，由語言以通道，這是要件，然而「通」則祇是必要的條件，而非決定的條件，因爲史學的「道」別有其中更深刻的義指。又例如惠棟考證「理」字，在研究學術史上是極有價值的發現。他引據了古書上有「理」字的地方，得出一個「理」字故訓，說：

「理字之義，兼兩之謂也。人之性稟於天，性必兼兩，在天曰陰與陽，在地曰柔與剛，在人曰仁與義。」（《易微言》）

如果把「兼兩」的字訓，置於周末社會的學術史作爲認識思想遞變的材料，那是通道的要件，然而這卻不能把「兼兩」之義包括了「通理」，因爲「兼兩」者僅指有相對的含義罷了。

漢學家最樸實的地方，是研究音學，這自明末方密之（著通雅）以來，經顧亭林的音學五書，至乾嘉學者江戴以迄段玉裁，實爲超越古人的學問，最後王國維彙其統緒，以通金文。東原關於爾雅說：

「古故訓之書，其博者莫先於爾雅，六藝之賴是以明也，所以通古今之異言，然後能諷誦乎章句，以求適於至道。……援爾雅以釋詩書，據詩書以證爾雅，由是旁及先秦已上，凡古籍之存者，綜竅條貫，而又本之六書音聲，確然故訓之原，庶幾可與於是學。」（《爾雅文字攷序》）

例如他讀到莊子「已而爲之者，已而不知其然」之句，謂「語意不可識，偶檢釋故，已、此也，始豁然通其詞。」故他說：

「文字之鮮能通，妄謂通其語言，語言之鮮能通，妄謂通其心志，而曰博會不謬，吾不敢知也！」（爾雅注疏箋補序）

但這不是說死守爾雅，死讀爾雅，即可以畢功，故他以爲「不能徧觀盡識，輕疑前古，不知而作也，」而「信古而異，愈於不知而作，但宜推求，勿於株守，」他舉一個尅的例子，歷來引爾雅，尅、充也，他以此不可無辨，「好古洞其原，諒不廛市古爲也」，攷得尅字之爲橫字之僞。他說：

「爾雅尅字，六 不見。說文，尅、充也。孫愐唐韻，古曠反。樂記，鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。鄭康成註曰，橫、充也，謂氣作充滿也。釋文曰，橫古曠反。孔子閒居篇，夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。鄭注曰，橫、充也。疏家不知義出爾雅，堯典古本，必有作橫被四表者，橫被、廣被也，正如記所云橫於天下，橫乎四海是也。橫四表，格上下對舉，溥徧所及曰橫，貫通所至曰格。……橫轉寫爲桃，脫誤爲尅，追原古初，當讀古曠反，庶合充曠廣遠之義。而釋文於堯典無音切，於爾雅乃古黃反，殊少精覈，述古之難，如此……。」（與王內翰鳳喈書）

他因考老二字，與江慎修商榷，謂「考老二字，屬諧聲意者字之體，引之言轉註者字之用」，轉註之義，猶近人之互訓，因此論及六書源流，從自然演進上說明文字之進化，頗有卓見。（後來章太炎有修正，如字緣聲起之說）他說：

「造字之始，無所馮依。宇宙間，事與形兩大端而已。指其事之實曰指事，一二上下是也，象其形之大體曰象形，日月水火是也。文字既立，則聲寄於字，而字有可調之聲，意寄於字，而字有可通之意，是又文字之兩大端。因而博衍之，取乎聲諧曰諧聲，聲不諧而會合其意曰會意，四者之體止此矣。由是之

於用，數字共一用者，如初、哉、首、基之皆爲始，印、吾、台、予之皆爲我，其義轉相爲註，轉註之字具數用者，依於義以引伸，依於聲而旁寄，假此以施於彼曰假借，所以用文字者，斯其兩大端也。六者之次第，出於自然，立法歸於易簡。」（答江慎修先生論小學書）

「六書也者，文字之綱領，而治經之津涉也。載籍既博，統之不外文字，文字雖廣，統之不越六書。綱領既達，譌謬日滋。」（六書論序）

「震向病同學者，多株守古人，……凡學求至貫本末，徹精粗，徒以意衡量，就令載籍極博，猶所謂思而不學則殆也，遠如鄭漁仲，近如毛大可，祇賊經害道而已矣。」（與任幼植書）

治經不能「以意衡量」，必求之於文字的源流，這是樸學家的基本修養。所謂「治經之橋樑」，「通古今之異言，然後能誦乎章句」，「好古洞其源」，皆指文字學的研究。但這種研究，誇大而爲「求適於至道」，亦漢學家的小天地使然，後來今文學家魏源便言乾隆中葉「爭治漢學錮天下智慧爲無用」了。

經學家學術的內容，章太炎說：

「大氏清世經儒，自今文而外，大體與漢儒絕異，不以經術明治亂，故短于風議；不以陰陽絕人事，故長于求是。」（檢論卷四，清儒）

而客觀上的學術內容，則爲古史攷證之學，章氏又說：

「夷六藝於古史，徒料簡事類，不曰吐言爲律，則上世人事汗隆之迹，猶大略可知，以此綜貫，則可以明流變；以此裂分，則可以審因革。」（同上）

但這亦是僅備後人研究歷史的開荒工作，其漢學本身則尙不能概盡史學，章氏又云：

「單篇通論，醇美瑣固者不可勝數，一言一事，必求其微，雖時有穿鑿，弗能越其繩尺，寧若計簿，善承豈視，而不惟其道，以俟後之咨于故實而攷迹上世汗隆者舉而措之，則質文蕃變，較然如丹墨可別也。然故明故訓者多說諸子，唯古史亦以度制事狀，證驗其務，觀世治化，不欲以經術致用灼然矣。」（同上）

章氏爲中國近代的最後樸學大師，所言漢學內容，乃確不可易者，他有一篇「與人論樸學報書」，謂漢學經學在於「存古，非以是適今」，可謂對漢學的理性主義評價，對復古者當頭一棒，他說：

「自周孔以逮今茲，載祀數千，政俗迭變，凡諸法式，豈可施于輓近？故說經者所以存古，非以是適今也。先人手澤，貽之子孫，雖汗垢儻劣者猶見寶貴，若曰盡善則非也。禮經一十七篇，守之貴族不下庶人，皇漢迄今，政在專制，當代不行之禮，于今無用之儀，而欲肆之郡國，漸及鄉遂，何異寧人（亭林）欲變今之語，返諸三代古音乎？毛詩春秋論語荀卿之錄（注意此處提荀子未提孟子），經紀人倫，平章百姓，訓辭深厚，宜爲典常，然人事百端，變易未艾，或非或隄，積久漸明，豈可定一尊于先聖？……過崇前聖，推爲萬能，則適爲桎梏矣。……夫驗實則西長而中短，冥極理要，釋迦是孔父非矣，九流諸子，自名其家，無妨隨義抑揚，以意取捨。乃者以苦籥箋注六藝，局在規矩，而強相皮傅，以爲調人，則祇形其穿鑿耳。稽古之道，略如寫真，修短黑白，期于肖形而止，使妍者媸，則失矣，使媸者妍，亦未得也。」（文錄二）

由上面講來，漢學家（道咸以後今文學家另論）的學術內容是史學的攷據部分，而攷據之工作首先是把「黑白修短，期于肖形而止」，至於其形的流變因革則爲歷史家的工作。漢學家之稽古，主觀上不無以

古形而適今者，但在客觀上樸學的遺產，則僅於存古之真蹟爲其本色。

東原學派的漢學，已經離清初大儒的社會、民族思想遠甚，（例如東原稱，「海寇鄭成功」，見鄭之文傳，這不是清初大儒的口吻），然特重自己的判斷，則在治學態度上保存着抽象的研究規模，他論鄭康成之學云：

「學者大患，在自失其心。心全天德，制百行。不見天地之心者，不得已之心，不見聖人之心者，不得天地之心，不求諸前古賢聖之言與事，則無從探其心於千載下。是故由六書九數制度名物，能通乎詞，然後以心相遇。……此之謂鄭學。」（鄭學齋記）

他發展惠定宇漢學的傳統說：

「言者輒曰，有漢儒經學，有宋儒經學，一主故訓，一主理義。此誠震之大不解也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，將人人際空得之，奚有於經學之云乎哉？……故訓明，則古經明，古經明，則賢聖之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。賢聖之理義非它，存乎典章制度者是也，松崖（惠定宇）先生之爲經也，欲學者事於漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是以推求義理，確有據依。」（題惠定宇先生授經圖）

因此，東原雖然誇大了文字與義理的關係，但是在義理的大範圍中，又想救濟由詞通道的命題，故段玉裁記云：

「先生初謂天下有義理之源，有攷覈之源，有文章之源，吾於三者皆庶得其源。後數年，又曰：義理即考覈文章二者之源也，義理又何源哉，吾前言過矣。」（年譜）

他在這裏所以改變說法，即因爲由詞通道的命題不能成立，他常以「心接」，「心遇」補救文字學的命題，便不是偶然的。他說：

「是以凡學，始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道。離詞、則舍小學故訓無所藉，辨言則舍其立言之體無從而相接以心。」（沈學子文集序）

「震嘗聞先生（葉書山）論讀書法曰：『學者莫病於株守舊聞，而不能造新意，莫病於好立異說，不深求之語言之間，以至精微之所存。夫精微之所存，非強著邀名者所能至也，日用飲食之地，一動一言，好學者皆有以合於當然之則，循是而尙論古人，如身居其世，觀其事，然後聖人之情見乎詞者，可以吾之精心遇之，非好道之久，涵養之深者，未易與於此。』先生之言若是，然則春秋書法，以二千載不得者，先生獨得之，在是也夫。」（春秋究遺序）

後來章賀齋對於由詞明道之說痛予批評，而對於東原之講義理則譏世人不識他的價值（見下章）

章太炎評東原多見於其文集中，亦云「觀其遺書，規摹閎遠。」（檢論）「釋戴」篇便啓發了近人研究東原的學術。

第二節 戴東原學術底歷史地位何在

東原不僅是一位漢學家，而且是一位哲學家，這沒有人懷疑的。但他的學術底歷史地位，則高低其說，估計不一。他的哲學，在當時似少有賞識者，惟章實齋云「時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合時好，以爲戴之絕詣在此。及戴著論性、原善諸篇，於天人理氣，實有發先人所未發，時人則謂空說義理，可以無作。是固不知戴學者矣。」（朱陸篇書後）就是在東原死後，關於他談義理的著作，還引起疑問，江藩說：

「當時讀疏證者莫能通其義，惟洪榜好焉。榜爲震行狀，載與彭尺水書（按此書說明孟子字義疏證之內容，詳見後引），朱珪見之，謂可不必載，戴氏可傳者不在是。榜遺珪書力爭不得，震子中立，卒將此書刪去。」（漢學師承記）

東原哲學思想，在清代是抬不起頭來的，這是事實。爲什麼訓詁家東原以大師聞名於世，而反理學的哲學家東原則難以爲人注目？這其中的道理，甚爲現實，亦首爲章太炎先生所道破。章氏是研究東原著書之動機的，他說：

「叔世有大儒二人，一曰顏元，再曰戴震（按他在別處混稱賢如顏戴之學）。……戴君道性善，爲孟軻之徒；持術雖異，類推本於晚周大師，近校宋儒爲得真。戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以閩洛之言相稽，哀矜庶戮之不辜，方告無辜于上，其言絕痛。桑蔭未移，而爲紀昀所假，以其懲

艾宋儒者，旋轉以混華戎之界。」（文錄初編卷一，第一一六一—一七頁）

「戴震生雍正末，見其詔令謫人，不以法律，顧撫取維閩儒言以相稽，覘伺隱微，罪及燕語。九服非不寬也，而迩之以叢棘，令士民搖手觸禁，其盡傷深。震自幼爲賈販，轉運千里，復知生民隱曲，而上無一言之惠，故發奮著原善，孟子字義疏證。……言欲不可絕，當即爲理。」（同上，釋戴）

「戴氏……牛當雍正乾隆之交，見其詔令謫人，輒介程朱緒言以飢法，民將無所措手足，故爲原善，孟子字義疏證，庶幾欲異實之謬。……其所訶固在此而不在彼也。」（荀漢微言）

太炎這幾段話一再說明東原著書的動機，是針對了當時朝廷利用宋學做了統治者的工具，代替法律，謂「任法律而參維閩，是使種馬與良牛並馴，則敗績覆駕之術也」，這是合於歷史的（錢穆先生謂是否如太炎所云，可勿論耳。按此不可勿論）。太炎所云，正是段玉裁所述的著書動機，他說：

「僕生平著述，最大者爲孟子字義疏證一書，此正人心之要。今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理而禍斯民，故疏證不得不作。」（年譜）

東原自己亦說：

「今之治人者……尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖矢謂之順。卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是……在下之罪，人人不能指數。人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之！」（孟子字義疏證，十）

「後儒不知情之至於纖微無憾，是謂理；而所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理，死矣！更無可救矣。……後儒冥心求理，其繩以理，嚴於商韓之法，故學成而

民情不知。天下自多迂儒，及其責民也，民莫能辨，彼方以爲理得，而天下受其害者衆也。」（與某書）

「今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來，始相習成俗。則以理爲如有物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸，力弱氣慴。口不能道辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事，以此制人之非理哉？」（疏證五）

按東原一則曰，「以理殺人，浸浸乎舍法而論理」，再則曰「挾其勢位，加以口給者理伸」，三則曰「今之治人者，……貴者以理責賤」，「字裏行間確有所指摘的對象，孰能夠拿理來「禍斯民」呢？這對象不是大炎所謂「其所訶固在此而不在彼」麼？

按東原之反理學，持義與習齋絕異，習齋持論從實踐有用方面出發，而東原持論則從民情施受方面出發，時代不同，注意亦異。前者，太炎謂之「明之衰，爲程朱者痿弛而不用，爲陸王者奇觚而不恆，誦數冥坐與致良知者既不可任，故顏元返道于地官以鄉三物者德行藝也，斯之謂格物。」（檢論、正顏）後者，東原已至清朝統治安定時代，他亦感受了李光地代聖祖講理學的荒唐滋味，尤感受了雍正皇帝的殺人理學，對付反理學者，故太炎又云「晚世戴震宣究其義，明理欲不相外，所以懸羣衆理民物者，程氏之徒莫能逮也。」（檢論、通程）在當時，設若東原不是披着經師的大衣，講着戰國亞聖的語言，就是不用「緒言」而用「字義疏證」發表他的義理，亦是不可能的。因爲漢學家在清代盛世攷證古典，其最初創始者，例如萬氏兄弟，全氏祖望，甚至惠戴諸人，確有消極避難所的用意，如太炎所贊許者云：「當是時，知中夏斃黯不可爲，爲之無魚子蠨蝥之勢足以藉手，士皆思媮惕祿仕久矣，則懼夫諧媚爲疏附竊仁義于侯之門者，故教之古學，絕其恢譎異謀，伸廢則中權，出則朝隱，如是足矣。」「近世爲樸學者，其善三，明

徵定保，遠于欺詐；先難後得，遠于微幸；習勞思善，遠于媮惰，故其學不應世，尙多惻愷寡尤之士也。一（檢論、清儒）然而章氏所指的消極的善處，在乾嘉時代已經由專門漢學，經過康熙以來的提倡，損失了原始精神了（參看下章，實齋的抗議），故東原在晚年所著「疏證」，一方面是反映漢學的前途有限，另一方面亦反映乾嘉時代和坤秉政以來所表現的社會矛盾（參看章實齋的上書）。

以上所言東原著書的動機，是有它的歷史意義的，太炎所說明的，似爲胡適之所本，他雖然沒有引用太炎的話，但確是由上面幾段話演繹出來，惟文字頗生動，今錄於下：

「戴震生於滿清全盛之時，親見雍正朝許多慘酷的大獄，常見皇帝長篇大論地用『理』來責人；受責的人，雖有理，而無處可伸訴，只好屈伏受死，死時還要說死的有理。我們試讀『大義覺迷錄』，處處可以看見雍正帝和那『彌天重犯』曾靜高談『春秋大義』。一邊是皇帝，一邊是『彌天重犯』：二人之間如何有理可說？然而皇帝偏不肯把他拖出去剮了；偏要和他講理，講春秋大義，講天人感應之理！有時候，實在沒有理可講了，皇帝便說：『來！把山西巡撫奏報慶雲南的摺子給他看看』。『來！把通政使留保奏報的『慶雲圖』給他看看。』『來！把雲、貴總督鄂爾泰進獻的嘉穀圖發給他，叫他看看稻穀每穗有四五百粒至七百粒之多的，粟米有每穗長至二尺有奇的！』這都是天人感應之理。至於荆、襄、岳、常等府連年的水災，那就是因爲『有你這樣狂背逆亂之人，伏藏匿處其間，秉幽險乖戾之氣，致陰陽愆伏之于；以肆擾天常爲心，以滅棄人倫爲志，自然江水泛濫，示儆一方。災禍之來，實因你一人所致，你知道麼？有何說處？』那位彌天重犯連忙叩頭供道，『一人狂背，皆足致災，此則非精通天人之故者不能知，彌天重犯聞之，豁然如大寐初醒，雖朝聞夕死，亦實幸矣。』（大義覺迷錄卷三，頁一至三）這樣的講理，未免

把理字太輕薄了。戴震親見理字之未流竟致如此，所以他的反對最激烈，他的抗議最悲憤。」（胡著：戴東原哲學頁五六——五七）

按戴東原被太炎先生所評議者在遺書中不下數十處，他是近代首先評論戴學的人，歸納他論戴釋戴之文，大體上是尊戴的，例如他說東原之學源於荀子，荀子則是太炎所極推崇的大儒，故他以東原與荀子相接，正是疏戴之意。在他文錄裏有思鄉愿上下二篇文章，所言內容是以宋儒程朱爲鄉愿，而他的論點則探諸東原的義諦，而更加以生活環境關係之說明，例如他說：

「雒閩所以拙者，以其生于長吏聞人之間，不更稷穡，不知人情隱曲，故節行不及中庸，徒謹敕寡過，事君以誠。……然其玄德高行，聞世生，常人莫能從其步驟，相與駁駁，故猶賴雒閩以承其乏。程、楊、李、朱者，可謂鄉愿之秀，中行則亦也。」（文錄·思鄉原上）

他說明東原學術和生活關係則和上面講宋儒者相反，他說：

「震自幼爲賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著原善、孟子字義疏證，專務平實。」（釋戴）

「戴震裨販，汪中傭書，……及其學術有造，往往凌厲前哲，修名爛然。」（文錄初編、卷二，八頁）

太炎從生活環境上說明宋儒與東原所以成學之異，實在不是「權言」，而是歷史的研究。適之師承太炎，卻沒有知道這一點，所以在東原哲學的著作中，又提出宋儒「理學的運動，在歷史上有兩個方面，第一是好的方面，學者提倡理性（？），……即是平等。」他據明末理學家呂坤「廟堂之上言理，則天子不

得以勢相奪，卽相奪，而理則常伸於天下萬世」之語，說明理學家在爭自由的奮鬥史上有光榮地位。（參看氏著東原哲學，頁五三——五五）

第一，適之把理性與理學混同。理學的天理是不存在個性素質的，而理性主義的理性則是以個性自覺爲前提（參看第一編黑格爾的話），此而混同，必出錯見。第二，廟堂之上講理，是不是適之演繹太炎的話，舉出「大義覺迷錄」可以作證呢？第三，理學和自由奮鬥有關係亦無根據。錢穆先生還說，「清末治程朱牽惡言革命」，並請看清末理學家的反自由思想的話：

「同治六年正月，同文館招考天文算學，由滿漢之正途出身五品以下京外各官攷試錄取，延聘西人在館教習。公奏言：立國之道，尙禮義不尙權謀，根本之圖，在人心不在技藝，今來諸一藝之末，又奉夷人爲師，無論所學未必果精，卽使……有所成就，不過術數之士。……所恃讀書明理之儒，或可維持人心，今後舉聰明雋秀，……使之奉夷人爲師，……而讀書人已爲所惑。……天文算學，爲益甚微，西人教習正深，所損甚大。伏望立罷前議，以維大局而彌隱患！」（匡輔之：倭文端公別傳）

第四，適之似乎重視宋明以來儒者的氣節，這是中國最好的傳統，但是不是和理學有必然關係呢，又須請教於適之所師的章太炎，太炎說：

「猥俗之論，多以晚明方比後漢，此未得其情。……晚明風烈，獨有直臣。……市朝之士，立行于朝，亦各政化文質所致，登庸之心迎其前，閹屬之議驅其尾，雖桀跖則亦可以爲烈士，非程朱之化漸之也。明之奇節，近起嘉靖以後，李世賓如也（原註：靖難時，死者雖烈，由成頑殘酷致之，彼等知無生理，故感慨以就戮，若少寬假，則無此事，然廢興之際，死士多有，非獨明世，故不論），誠爲程朱所獎發者，

雖遭世昇平，無感慨之用，其醇德宜可觀，嘉靖以後亦宜有修之門內者；今平世才得一二修謹士，晚世雖修謹者亦絕，義色形于在公，流涵彰于退食，骨體聞于王路，庸行闕于艸茅，何哉？然則平世漸，程朱深心猶回翔鄉原間（明初專爲程朱之學者莫若薛瑄，瑄之行誼修矣，及身豫機務，竟弗能救于謙，蓋程朱之學修之於家爲有餘，施於有政則少懦也）；晚世又失程朱之化，雖欲爲鄉原，不饒也！……夫含血之性，生而自矜，亟遭挫辱，則壯厲之心生，一加諸膝，一隊諸淵，而不平固彌甚明。……明……諸生在鄉曲，則恣之佈屬，以長其鴛，比爲鄰輔，則呼之先生，以尊其禮；一失上意，大譴大訶，謫然出刑書外，以無功之主，遇不平之臣，不爲戎首則幸矣；忿上不潔，故假儒言以責難，終以詬厲，主復馮怒，愈推其臣，佞幸中涓又假借焉，稟德參會，旋湍宕復，欲不以死對上，不能也。……明太祖之化，雖下士能爲比干泄沿，豈其內發于惻幅哉？勢激則然。……以朋黨相脅，以戮辱之名相制，雖欲不爲奇節，豈可得哉？而世以歸厚于程朱則過矣。二程之化，自季宋已流衍南服，然宋臣不如明臣螻蛄者，宋政不傷夷摺紳，臣于主無忮心，明政反宋，故臣節亦應之異。且宋亡而降虜相屬，明亡而抗兵死節者衆，非二程之化有效有不效也。……」（文錄，思鄉原下）

按太炎所論從歷史制度與人性應變二方面立說，異常精刻。懂得了這點，我們就不至於誤解歷史。像崇信東原哲學的適之先生，猶不明白東原反理學的路數，還要說理學有好的壞的兩方面。東原何嘗說好的宋儒理學來？如果不按太炎的議論而照適之的兩方面來講，則東原之反理學的哲學，實不能有適之那麼樣地所高抬的價值的。

上面所述者是關於東原思想的歷史意識，因他的哲學着重於反對宋明理學，故對宋明理學對清代中葉

反理學的社會意義，爲之說明。以下我們要討論東原哲學的歷史地位了。

自章太炎以來，戴學在哲學方面始被人所注意。到了民國十二年，胡適之以皖人治皖學的態度，在北平安徽會館舉行一個東原的紀念會，出席講演者有梁任公、錢玄同，朱希祖諸人，當時整個一年期間，報紙副刊與雜誌上幾乎成爲戴學的天下，在「整理國故」的風氣之下，戴學最爲出風頭。適之的「戴東原哲學」一書，便是那時候的作品。經過了北伐以後，戴學使不甚被人高談。這又是什麼原故呢？原來，東原哲學是有時代的抗議精神的，因此在清代是不能抬頭，清末太炎尊戴，和他的反滿革命相爲表裏，及乎民國十年前後，軍閥混戰，以曹錕賄選達於黑暗之頂點，在思想上要求理性主義正是北平學術界的前進思想，與東原託於孟子相似，當時則託於東原，這是勢之使然。北伐以後的中國，歷史深刻下去，東原的哲學便不能滿足學人的追求，這亦是勢之使然。故後來研究東原者，則應是歷史地去了解，而不是帶有號召色彩地去宣揚了。以著者所知，提出了與適之任公相反的評價者，是錢穆氏，錢先生在其所著「中國近三百年學術史」中研究東原，似針對了適之的東原哲學，故一方面是高揚，而他方面是低抑，適成對立，我們在這裏本「實事求是」的態度分辨一下。

一、適之的研究精神，猶帶「五四」時代的色彩，例如「五四」時代關於孔子的學術，是從「打孔家店」入手，這一以浪漫主義爲基調的精神，是具有元輝的價值，然而在學術意義上講起來，則不能折服歷史的研究者的心，適之提倡東原，主觀上亦承此餘緒，含有「打理學家」的色彩（當時有東方文化西方文化之爭），故他在有意與無意之間，可能曲解了學術史的本來面目。他最錯誤的地方，是抹殺清初學者在哲學方面的建設，而把清代哲學的大本營的元帥被選舉爲戴東原。因此，他把清初學者認爲破壞者，在建

設方面則僅爲趨勢，到了戴東原才成功了一種「新哲學」，他說：

「反理學的運動，在破壞方面，居然能轉移風氣，使人漸漸地瞧不起宋明理學。在建設方面，這個大運動也有兩個趨勢。一面是注重實用，一面是注重經學。……前者可用顏李學派作代表，後者可用顧炎武作代表。從顏李學派裏產出一種新哲學的基礎。從顧炎武以下的經學裏產出一種新的做學問的方法。戴東原的哲學便是這兩方面的結婚的產兒。」（東原哲學，四頁）

「……顏李哲學的分子，還須先受當時新經學的洗禮，重新掛起新經學的旗號，然後可以進行作建設新哲學的大事業。程朱非不可攻擊，但須要用考據的武器來攻擊。哲學非不可中興，但須要用考證的工具來中興。這件『中興哲學』的大事業，這件『建設新哲學』的大事業，顏元李塉失敗之後，直到戴震出來，方才有第二次嘗試。」（同上，二十頁）

「清朝的二百七十年中，只有學問，而沒有哲學，只有學者，而沒有哲學家。其間只有顏李和戴震可算是有建設新哲學的野心。顏李……用實用主義作基礎，對於因襲的宋明理學作有力的革命。但程朱的尊嚴不是容易打倒的。……（戴學）真是清朝學術全盛時代的哲學，才是用窮理致知的學說來反攻程朱的。……所以能摧破五六百年推崇的舊說，而建立他的新理學。戴震的哲學，從歷史上看（？）來，可說是宋明理學的根本革命，也可以說是新理學的建設——哲學的中興。」（同上，八二頁）

適之以上的論斷，顯然非歷史的，而是主觀上編製的。我們逐一加以辨正過來：

第一、清初大儒不僅是破壞者，而主要是建設者。僅以哲學而論，王船山的宇宙論，認識論，歷史哲學，人類性論，其爛然卓識，超過前人，然而適之沒有一字提到這位大儒。顏習齋的哲學規模，不是狹義

的實用主義，而是實踐的哲學，其見識是東原所不及的，例如知識的實踐檢證論，東原走了顏元弟子李恕谷的重知輕行的路線，從高調「由詞通道」的方法，否定了真理的標準，流於書上的哲學，而其社會的哲學，適之反而推崇為唯智主義，以為合於哲學的知識論，然而這却是不如習齋的哲學深遠之處。（參看本書第四章）

第二，清初大儒的學術，是全人格性的奔放，考據之學（除習齋外）固然是他們的依據，但他們從社會、歷史、人性、宇宙各方面批評理學（雖然在形式上猶留門戶之見），是更深地探究知識的，比專依乎考據之學猶宏遠，不能說清代哲學非經過考證之學不能產出來。反之，康熙以後的專門考據之學，不但減退了清初大儒全人格的發展，而且由避難所逐漸成為章實齋所謂風氣之敝。東原的哲學一方面在方法上固然藉重於漢學的實證，而另一方面在體系上則是漢學的批判發展。

第三，清代的哲學也好，一般的學術也好，我們認為十七世紀的成就，是偉大的，並非清代中葉十八世紀的準備基礎，反之，乾嘉時代的哲學却不是清代學術的全盛期，而僅僅是清初傳統的餘緒（極小限度發展），這一點，任公、適之都把歷史顛倒了。因此，東原哲學，就不是「新哲學的建設」或「哲學的中興」，而僅僅是在有限範圍內清初哲學的繼承。他的哲學長處正在「由詞以明道」，而最淺薄的地方亦在「由詞以通道」，長處是由文字的實證得出理性哲學的意義，而短處則因形式文字的束縛，沒有「發展」的觀點，沒有實踐的觀點，沒有歷史前途的勇敢追尋精神。

第四、清初學者大闢其步廣尋世界、人生，而清代乾嘉學者則規規矩矩局限於古字古句。清初學者的哲學，社會意識學，是普遍的成為大儒的學術內容，而乾嘉學者以東原哲學而言則是晚年會士未遂後的人

性逼露，在當時除章實齋了解外頗不能成爲支配的學術，這和清初學術不同者，即沒有起着社會影響，因而歷史的價值亦有限制，他的學術仍以經學支配學界，如實齋所驚嘆者：

「往僕以讀書當得大意，又年少氣銳，專務涉獵，泛覽不見匯涘，好立議論，高而不切，攻排訓詁，馳騫空虛，蓋未嘗不憫然自喜，以爲得之。獨怪休甯戴東原振臂呼曰：『今之學者，毋論學問文章，先坐不會識字。』僕駭其說，就而問之，則曰：『予弗能究先天後天，河洛精蘊，即不敢讀『元亨利貞』；弗能知星躔歲差，天象地表，即不敢讀『欽若敬授』；弗能辨聲音律呂，古今韻法，即不敢讀『關關雎鳩』；弗能考三統正朔，周官典禮，即不敢讀『春王正月』。』僕重媿其言！因憶向日曾語足下所謂學者只患讀書太易，作文太工，義理太賁之說，指雖有異，理實無殊。」（遺書，與汝南論學書）

然而後來實齋亦悟東原由詞通道之過火，謂不能「以此概人」。

任公說：「此書（疏證）蓋百餘年來未生反響之書也，豈其反響當在今日以後耶？然而論學正統派之運動，遂不得不將此書除外。吾常言，清代學派之運動，乃研究法的運動，非主義的運動也。」（清代學術概論，七十頁）

任公言東原哲學的反響，未能支配時代，這話頗是；而言清代學術運動的道理則非是。任公和適之在這裏雖然認爲清代學術全盛時代在乾嘉二朝，但亦有異，任公以考據學爲全盛時代的意義，而適之則以東原哲學爲其含義。二說儘管不同，而皆誤斷歷史則無異趣，

這樣講來，東原哲學的歷史地位便可以知道的，他不能如適之所論，作爲清代哲學的建設去評價，而反是清初學術運動狹隘化以後的一種復興的先導，在歷史意義上講來，他部分地是光明的燈塔，不是方東

樹的批駁所能埋沒的。

二、錢穆先生反評價，又如何呢？錢氏關於東原學術與惠棟學術的相承相接方面，關於東原思想的前後轉變方面，關於東原學術之考覈為義理之源方面，都有考證，確為適之誇大東原的最好批評。然而，錢氏所論亦有誤解之處：

第一，他反駁東原批評宋儒之人性論，多見衛道之主觀態度。例如東原解性、命之說，純係東原自己的獨見，與船山之解性命皆不必與孔孟一致是相同的（自然東原在這一點沒有船山的深刻），而合不合於孔孟，或近不近於荀子，祇言其真理可也，即與荀子較近，與孟子較遠，又有什麼異端之害。錢氏重視東原的這些地方，無意中為程朱辯護，似乎不承認他的哲學地位。

第二，他論東原，多證東原思想的轉變及其模仿荀子與惠棟的論斷，似乎除了轉變沒有其獨創的價值。

第三，他反對東原論性之說，引朱蓉生的話為證，按朱氏此段話實批判不倒東原，且朱子明言「聖人教人千言萬語，只是存天理，滅人欲」，何能以辭害意，此類話在習齋朱子語類評中尤比東原反對得深刻。太炎先生顏戴並稱，謂東原理欲不相外之說，比程朱二元論高明，殊為的言。至於錢氏以船山與東原相同，則近於見其一未知其全，他舉船山所以識超於東原者在於船山說：「庶民者流俗也，流俗者禽獸也，人之所以異於禽獸者，君子存之，小人去之，壁立萬仞，止爭一線」。（俟解）——他在東原章與船山章皆論之。這更說遠了，要知道古人學術，糟粕多有，提粹鍊精，後人研究者之事，船山庶民與禽獸之比正時代所限的立言，和他的禽獸與夷狄之比相同其立言，我們現在怎能據庶民——禽獸，夷狄——禽獸的認

識做根據呢？船山當日飽嘗外族之患與自成之亂的痛苦，憤極而言，實古人隱痛之語，未可作理論看。至於舉此謂識超於東原，那不惟是暗暗地對於適之放一冷箭而已，而且亦誣蔑了船山。

第四，據此而言，錢氏與胡氏相反，把東原哲學的歷史地位輕輕抹殺，我們認爲他主觀成見之蔽，誤解了歷史。不從正面和胡氏商榷，而故意低抑東原，甚至舉出東原在四庫館盜竊圖書以炫已之發見，以爲證件，事若誠有之，乃賢者之玷，但這能否認他的學術淹博麼？又舉太炎論東原之文，則以太炎「取其排程朱，……謂東原著書特發憤於清庭之酷淫，皆一時之權言耳」。然此實並非權言，正太炎的真認識。反之，以太炎評東原「欲當卽理乃逮政之言，非飭身之典」，卻推爲實旨。這在太炎的哲學中，我們認爲是歷史現實與唯心思想的矛盾（參看太炎章），逮政與飭身分離，哲學真成了不可思議的天理之學了，天下何有不受實際檢證的真理呢？太炎之論是者，錢氏權變其說，太炎之論非者，錢氏則反實其旨，這都由於他貶斥東原的立場所產生的誤解。

第三節 東原哲學底新評價

東原哲學思想的着重點和習齋不同。他們之間儘管有互通之處，而哲學體系的建立則在所建立的地基上分了歧路。習齋的哲學基地，着重於他所憧憬的新人類，新世界，故他的行爲哲學，置行爲學於將來社會的基礎之上（參看本書第四章）；而東原的哲學基地則不然，似乎和斯比諧莎相同，「置倫理學於宇宙觀的基礎之上」。他們之間，哲學的方法論也極異，習齋「格物」的對象都是一實踐，實驗與產業」的大步驟，故他的知識論是以實踐爲前提；而東原的哲學方法論則不然，他的「格物」是指「審察盡物」，與恕谷之走入思辨方法論相似，故他的知識論着重在由詞通道，知識成爲行爲的命令，否定了知識媒介性的過程關係。

東原哲學思想的體系和船山亦不同。他們之詞在自然哲學方面儘管有互通之處，都是從易傳的研究入手，但他們從自然哲學到人類性論或知識論所建立的體系則大有區別。船山由網縕生化論到性命論或知識論是一貫的，性爲「日生」之謂，命爲「日降」之謂，知識爲「日存」之謂，有一條紅線貫注着全部哲學；而東原則不然，其在自然哲學上所建立的「生生不息」論，到了社會哲學則思辨形式化了：命，謂有所限，性，謂在其全，知，謂由「善」之必然，適盡性之自然，最後復以「權」論而挽救體系上之不統一（參考本書第一章與下面東原哲學）

在這裏，我們認爲東原思想的天地比之船山習齋更狹隘，故他的哲學思想所具有的光芒雖不能忽視（尤其在乾嘉時代），而其規範則不能不說遜色於清初大儒的成就。我們歷史地研究古人，既不能沒有真理

的信仰，墮於「客觀主義」，又不能以主觀成見的好惡是非，而遠於「客觀研究」。

(一) 東原的自然哲學——

東原所謂的「道」，是指哲學上的存在 (Sein) 這「存在」是可感覺的實體。他說：

「……道，指其實體，實事之名。……語道於天地，舉其實體實事而道自見。……語道於人，人倫日用咸道之實事。」(孟子字義疏證，三二)

「出於身者，無非道也，故曰『不可須臾離，可離非道』。『可』如『體物而不可遺』之可。凡有所接於目而睹，……有所接於耳而聞，……無接於目接於耳之時，或惰慢矣，惰慢之身，即不得謂之非失道。道者，居處飲食言動，自身而周於身之所親，無不該也。」(疏證，三三)

這樣看來，他首先是把存在肯定，「存在」的東西是「自身而周於身所親」的物質，和費爾巴哈相似，人亦是物質的一部份，不過人爲受命所限是最高級的物質罷了。故他在人類概念上，亦和費爾巴哈相似的抽象人類性概念相似，說「氣化生人生物以後，各以類滋生久矣，然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。」(同上，二十)這裏，他對於人類性的了解，是貧乏的。

物質是可感覺的東西，故接於耳目的便是「道」。

道是可感覺的物質存在，這爲東原唯物論思想的最基本命題。此其一。其二，物質是生生不息的運動體，他說：

「天地之氣化，流行不已，生生不息。(疏證，三二)」

「道猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：『一陰一陽之謂道。』洪範：『五行，一曰

水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。行亦道之通稱（詩，載馳，女子善懷，亦各有行。毛傳云，行道也，竹竿，女子有行，遠父母兄弟。鄭箋云，行，道也）。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。……分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也。……」（同上，卷中，天道，十六）。

所謂物質運動，流行不息，其間又是合法則的運動，這是東原研究天文算術所應得出的理論，他說：

「凡天之文，地之義，人之紀，分則得其專，合則得其分，分也者道之條理也，合也者道之統會也。……生生者化之原，生生而條理者化之流。」（法象論）

「道，言乎化之不已也。……生生者化之源，生生而條理者化之流。……生則有息，息則有生，天地所以成化也。」（原善上卷一）

「一陰一陽蓋言天地之化不已也，道也。一陰一陽，其生生乎？其生生而條理乎？……未有生生而不條理者。……人物之生，其善則與天地繼承不隔者也。」（原善三）

「易曰：『天地之大德曰生。』氣化之於品物，可以一言盡也，生生之謂歟？生生之呈其條理，……惟條理是以生生。……生者至動而條理也。……卉木之株葉華實，可以觀乎生，果實之白，全其生之性，可以觀乎息。」（原善四）

「天地之生生而條理也。是故去生養之道者，賊道也。」（原善下卷九）

「天地人物事爲，不聞無可言之理者也。詩曰：『有物有則』是也。物者，指其實體實事之名，則者

，稱其純粹中正之名。實體哲學固非自然，而歸於必然。……」（十三）

自然界的條理都有「必然」的合法則聯繫，這裏東原稍與船山接近者，即「繼善」之善，指必然；而「成性」之性指自然，則與船山異趣了。自然爲什麼有此合法則運動呢？在船山有其哲學的理論，而東原則似限於經驗主義，沒有答案，僅云：

「一偶以儀陰，一奇以儀陽」（疏證，十八）

哲學的理論範疇顯出了貧乏，沒有船山變化法則的豐富了。惟他辨解道器之說，提出「謂之」的字義，卻補充了船山「謂之」的解釋。頗爲名論。東原「由詞通道」的理論固然不夠圓通，而由詞以幫助通道的知識，則極會使用形式邏輯的語言學，他說：

「問：易曰，『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』……朱子云，『陰陽氣也，形而下者也所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道，卽理之謂也。』……易之解可得聞歟？曰：氣化之於品物，則形而上下之分也，形乃品物之謂，非氣化之謂。易又有之，『立天之道，曰陰曰陽』。直舉陰陽，不聞辨別『所以陰陽』而始可當道之稱。……一陰一陽流行不已，夫是之爲道而已。古人言辭，『之謂』『謂之』有異，用曰『之謂』，以上所稱解下，如中庸『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此爲性道教言，若曰性也者，天命之謂也，道也者，率性之謂也，教也者修道之謂也。易『一陰一陽之謂道』，則爲天道言之，若曰道也者，一陰一陽之謂也。凡曰『謂之』者，以下所稱之名，辨上之實，如中庸『自誠明，謂之性，自明誠，謂之教』，此非爲性教言之，以性教區別『自誠明』『自明誠』二者耳。易『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，本非爲道器言之，以道器區別其『形而上』『形而下』耳。形謂已成形質，形謂

上猶曰形以前；形而下猶曰形以後，（如言千載而上，千載而下，詩，下武維周，鄭箋云，下猶後也。）陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺不徒陰陽非形而下，如五行……有質可見，固形而下也，器也。其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。……六經孔孟之書，不聞理氣之辨，而後儒言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。」（疏證卷中，十七）

在語學言上東原的解釋甚當，而在理論上則東原實不及船山。船山所言道·器，是統一的，東原所言道、器，則是分裂的。所謂「器言乎一成而不變」，殊無歷史觀點，比船山之作器述器成器的變革論，顯然不可以道里比較的。惟東原，據這一觀點的唯物論而批判宋儒的二本論，確具卓識，他說：

「老莊釋氏……以神爲有天地之本，遂求諸無形無迹者爲實有，而視有形有迹爲幻。在宋儒，以形氣神識同爲己之私，而理得於天，推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹爲粗。益就彼之言而轉之，因視氣自空氣（陳安卿云，二氣流行……只是空氣。必有主宰之者，理是也。）視心曰性之郭郭（邵子云，心者性之郭郭）。是彼別形神爲二本，而宅於空氣宅於郭郭者爲天地之神與人之神；此別理氣爲二本，而宅於空氣宅於郭郭者爲天地之理與人之理。……觸於形而上下之云，……創爲理氣之辨，不復能詳審文義。其以理爲氣之主宰，如彼以神爲氣之主宰也；以理能生氣，如彼以神能生氣也。」（疏證，十九。東原評語之後皆有宋儒議論的引證，從略）

（二）東原的人性論——

我們從東原的自然哲學所言生化之源流而言，表面上好像船山的生化論，而實則大有區別。船山的生

化史的秩序論，是說明條理法則的日新日成，日變日革，器變而道亦變。而東原的生化論卻沒有歷史哲學的發展，所謂「生者至動而條理」，他不重視至動，而重視條理，故把條理看成「則者，稱其中正純粹之名」，經過這一抽象的手法，在人件論上產生了他的特異理論。我們先從他由自然法以至人性的「人法自然」觀點上來研究。他說：

「性言乎本天地之化，分而爲品物者也。限於所分曰命，成其氣類曰性。」（原善，卷上，一）

「人物之生，其善則與天地繼承不隔者也。有天地然後有人物，有人物而辨其始曰性。人與物同有欲，欲也者性之事也。人與物同有覺，覺之者性之能也。」（同上，三）

「性者，分於陰陽五行以爲血氣心知，品物區別焉。」（疏證，二十）

這是東原由天道以至人性的所謂「繼善成性」論。人物品別都是從天地之化而各成氣類。品質之別是怎樣形成的呢？他說在於「限於所分」之命，這裏和船山釋「命」相反了，船山的命論極其天才，謂之「命日降，性日受」，而東原則反是，他說：

「天道，五行陰陽而已矣。分而有之以成性，由其所分，限於一曲，惟人得之也全。曲與全之數判之於生初。人雖得乎全，其間則有明闇厚薄，亦往往限於一曲，而其曲可全，此人性之與物性異也。言乎其分於道，故曰『天命之謂性』。」（原善、上卷、九）

「氣化生人生物以後，各以類滋生久矣。然類之區別，千古如是也，循其故而巳矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。……：人物以類滋生，皆氣化之自然。……：分於道者，分於陰陽五行也，一言乎分，則其限之於始，有

偏全厚薄清濁昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成性也。然性雖不同，大致以類爲之區別。」（疏證、卷十）

「凡有生卽不隔於天地之氣化。……人物之生生本乎是。由其分而有之不齊，是以成性各殊。知覺運動者，統乎生之全言之也。由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺運動也亦殊。氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機育乎天地者也。而其本受之氣，與所資以養者之氣則不同。……凡血氣者，皆形能運者也。由其成性各殊，故形質各殊，則其形質之動而爲百體之用者，利用與不利用亦殊。……人則能擴充其知，至於神明，仁義禮智無不全也。……性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉，是也。而理義者，人之心知有思輒通，能不惑乎所行也。」（疏證、二十）

按東原由其生化流行不息之自然天道觀，立爲大前題，本可以得出進化論的成性說，但他沒有在自然天道觀強調了運動，僅着重在自然條理的化成，故在性論上使產生了「分於所限」的類別萬物觀點，而且這種類別卽形成於船山所反對的「受命之初」，東原所謂「人物而辨其始曰性」，或所謂「限之於始」。天的受性全與曲之分，卽在降命之初卽形成一種類概念，人雖異於萬物而「能擴充其知」與「不惑乎行」，亦有所曲，但可能盡乎全。天受命於千古之前，卽照原來的類別「循其故」，故萬物的類別進化是沒有突變的。他認爲這是自然的氣化而然。「類也者性之大別也。」「舍氣類更無性之名」。

東原哲學上成性的自然更起源說，是最幼稚貧乏的，故在自然哲學上是生化不息論，到了成性哲學上則變做了限成類別論。我們再看他講人性論，如何在自然與人性二者間統一呢？

東原自然哲學的生化觀念是運動的條理，而人性的適應於自然者，則不是生化變革，而是把生化觀念

解釋而爲生養觀念。這裏，東原語言學的天才亦呈現出毛病來了，而沒有船山「日生性也」的語言學的價值之高大。他說：

「耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。是放在天爲天道，在人感根於性而見於日用事爲，爲人道。」（原善、卷上六）

「飲食男女、生養之道也，天地之所以生生也。……天下國家，……天地之生生而條理也。是故去生養之道者，賊道者也。細民得其欲；君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣。」（原善卷下、九）

「性譬則水也，欲譬則水之流也。節而不過，則爲依乎天理，爲相生養之道，譬則水由地中行也。」（疏證十一）

「人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。……凡出於欲無非以生以養之事。……聖人治天下，體民之性，遂民之欲，而王道備。」（同上、十）

「生養之道，存乎欲者也，感通之道，存乎情者也，二者自然之符，天下之事舉矣。」（原善、卷上）

「耳目百體之所欲，血氣之資以養者，生道也。」（緒言）

天地之生化與人類的生養，本不是相類的東西，而東原則以生養配於生化，在理論體系上是一個大大的缺點，但他並沒有自己感覺到體系的裂痕，尤其把「仁」解爲生生之意，和船山「存性」之論相反。故

他就「生生之謂仁」（原善、卷上、四），發揮他的人性論的基點，他說：

「仁者、生生之德也。『民之質矣，日用飲食』，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。……自人道邇之天道，自人之德邇之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。……在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也。」（疏證、三六）

因此，他把性之事能，與性之德分別而言，而性之德是倫理學的最高範疇，這須與「大共」之「善」無違，始全其性德。所以東原所言之「善」指「天下之大共」，而性德指私的反而即天下大公。從生養之資，設定了一個「相生養之道」，即抽象的理想人類性。他說：

「欲也者性之事也，……覺也者性之能也。欲不失之私則仁，覺不失之蔽則智。仁且智非有所加於事能也，性之德也。言乎自然之謂順，言乎必然之謂常，言乎本然之謂德。天下之道盡於順，天下之教一於常，天下之性同之於德。性之事配五行陰陽，性之能配鬼神，性之德配天地之德。……善以言乎天下之大共也，性言乎成於人人之舉凡自爲性其（疑其字爲之字之譌）本也。……明乎天地之順者可與語道，察乎天地之常者可與語善，通乎天地之德者可與語性。」（原善、卷上、三）

東原，在原善一書中，以仁智之德理想化了性之事能，他說：

「人之有欲也，通天下之欲，仁也。人之有覺也，通天下之德，智也。惡私之害仁，惡蔽之害智。不私不蔽，則心之精爽，是爲神明。」（同上、卷下、五）

仁智之性德，通天地之全德，盡其養生之道，他又說：

「從生而官器利用以馭橫生，去其畏，不暴其使。智足以知飛走蠕動之性，以馴以養，知卉木之性，

良農任以蒔刈，良醫任以處方。」（原善一卷中、二）

惟東原的性德論，則是以崇「智」為內容，他說：

「人生而有欲，有性，有知，三者血氣心知之自然也。……惟人之知小之能盡美惡之極致，大之能盡是非之極致，然後遂已之欲者，廣之能遂人之欲，達已之性者，廣之能達人之性，道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。」（疏證、三十）

所以仁僅是人生自然之符，「生生之謂仁」僅是動機方面人生之本來欲求，而使欲求達於充滿之境，必須把握必然，而把握必然者，則為智能。他在原善卷上多所發揮，祇舉一二例於下：

「牛養之道，應乎欲者也，感通之道，存乎情者也，二者自然之符，天下之事舉矣；盡美惡之極致，存乎巧者，宰御之權由斯而出，盡是非之極致，存乎智者也，賢聖之德由斯而備，……精於底於必然，天下之能舉矣。」

「性之欲，其自然之符也；性之德，其歸於必然也。歸於必然，適全其自然，此之謂自然之極致。……知其自然，斯通乎天地之化，知其必然，斯通乎天地之德。」

關於自然與必然之論在東原哲學的知識論方面自有光輝的議論，以下詳言；這裏我們研究他的性論，在內容上講來，他是以「智」為性德的決定要件，仁僅為必要要件罷了。例如他說自然之道，人物同其天性，而人之所以異者，即在於知識理性之必然把握。原善卷中四云：

「耳目鼻口之官接於物，而心通其則。……耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，……心能通天下之理義，人之才質得於天，若是其全也。……惟據才質為言，始確然可以斷人之性善（按善謂全）。……人有

天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也；物之自然不足以語此。

因此他雖然講孟子的四端，而卻在內容上講孔子智愚，而言「智於天地人物事爲，咸足以知其不易之則。」（疏證、二四）細釋他的人性論是基於兩個要素，一爲可能的要素（或必要的條件），二爲現實的要素（或決定的條件），上面所講的「仁」指前者，「智」指後者。懂得了他的這一理論，便可以知道他爲什麼說「惟據才質爲言，始確然可以斷人『性善』」。才質是對性而言，性指可能的東西，才指現實的東西，而決定人性之可以達於「全」，則在才質。所以，他的人性論，基本上是才質論，適之先生即不明瞭這一點，所以似乎又懷疑他的性善論，而不敢批評，僅云他講「全」字有語病。東原的哲學文字頗簡奧，原善一書開首幾句話，即包括了他的思想全部。他區別性、才說：

「成其氣類曰性；各如其性以有形質，而秀發於心。徵於貌色聲，曰才。資以養者存乎事；節於內者存乎能。事、能殊致存乎才。才以類別存乎性。有血氣斯有心知，天下之事能於是乎出。君子是以知人道之全於性也。呈其自然之符，可以知始；極於神明之德，可以知終。由心而底於神明，以言乎專則天下歸之仁，以言乎能則天下歸之智。」

所謂存乎事者，即「生生之謂仁」，欲性自然之符，或他說「好生畏死」的生養自然。如果「辨其始」，則言性，性之事據他說是「欲」；如果「盡自然之極致」，則言才，才之能據他說開始於「覺」而達於神明。所以，性以言乎天下之「事」，才以言乎天下之「能」，而仁與智即換元於性與才。性爲必要之認識，才爲決定之認識，必要者無之不成人性，有之亦不能即說明人性，而決定者則無之不成人性，有之

更可以「確然知人之性善。」（其理可參看使用價值與交換價值在經濟學上的分辨，然以下所論不可拘泥。）

東原在孟子字義疏證一書中，將上面的理論，更加發揮，我們在這裏，多費一點筆墨把它弄清楚。他說：

「才者，人與百物各如其性以爲形質，而知能遂以別焉。……氣化生人生物，據其限於所分而言，謂之命，據其爲人物之本始而言，謂之性，據其體質而言，謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也。舍才質，安覩所謂性哉？」（疏證，二九）

由此看來，「才」是就能區別而言，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質。他云「才之美惡，於性無所增，亦無所損」，頗含機械的觀點，比船山之性論相差遠甚。但他言性之全不可見，而才之量不可限，則是卓見。他說：

「所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。其氣稟之全則性也，其體質之全，則才也。稟受之全無可據以爲言，如桃杏之性全於核中之白（卽言桃仁、杏仁），形色臭味無一弗具，而無可見，及萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊，由是爲華爲實，形色臭味無不區以別者，雖性則然，皆據不見之耳。……人之形官器利用大遠乎物，然而於人之道不能無失，是不踐此形也。猶言之而行不遠，是不踐此言也。踐形之與盡性、盡其才，其義一也。」（同上）

東原此論，實在分析講來，性乃指人性之「質」，才乃指人性之「量」，質是不可見聞的，惟呈現於才，作爲性之現象形態，則其量始可見有全有曲，始可知有美有惡，有是有非，卽接上文他所云「人之知

，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。……知之失則爲蔽，蔽則差謬隨之矣。……不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。」故人性之善，在他講來，不是善惡之善，而是全曲之全，「性以本始言」，言性具備可能的全德，而「才以體質言」，言才具備現實的全德，「盡其才」者即踐形而至於人性之全量，所謂「聖智」。他解釋孟子字義，亦可以看出這一點區別，他說：

『孟子於性本以爲善，而此云『則可以爲善矣。』『可』之爲言，因性有等差，而斷其善則未見不可也。下云『乃所謂善也』，對上『今日性善』之文。繼之曰『若夫爲不善，非才之罪也。』『爲』猶成也。卒之成爲不善者，陷溺其心，放其良心……』（同上、三十）

他反對了程子「性無不善，不善者才也」之說，譏刺了朱子謂程子密於孟子之說以後，更說明才實在於後天的充養，故更指人性現實的要素，他說：

「人之初生，不食則死，人之幼稚，不學則愚。食以養生，充之使長，學以養其良，充之至於賢人聖人。……才雖美，譬之良玉，成器而寶之，氣澤日親，久能發其光，可寶加乎其前矣；剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可寶減乎其前矣。」（同上、三一）

這是反理學最有價值的議論，故理學家言復性之初，東原則說成才之終。他主張「語其至，非原其本」，說：

「聖人亦人也，以盡乎人之理，羣世推爲聖智。盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其已然而已矣。推極於不可易之爲必然，乃語其至，非原其本。後儒從而過求，徒以語其至者之意言思議，視如有物，謂與氣渾淪而成。……舉凡天地人物事爲，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地人物事爲之

理；而轉其語曰理無不在，視之如有物焉。將使學者皓首茫然，求其物不得！」（疏證、十三）

「語其至」即他所謂「歸於必然，適全其自然，此之謂自然之極致」，而與「復其初」之說相反，他說：

「試以人之形體與人之德性比而論之。形體始乎幼小，終乎長大，德行始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養乃長，日益加，非復其初，德性資學問，進而聖智，非復其初，明矣，……然人與人較（按即言才之較量），其材質等差凡幾，古賢聖知人之材質有等差，是以重學問，貴擴充。……程子朱子……所謂理，別為濼泊附着之一物，猶莊釋氏所謂真空之濼泊附着形體也。理既完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣為二本，而各形氣。……雖六經孔孟之言具在，咸習非膠是，不復求通。嗚呼，吾何敢默而息乎！」

東原的人性論，從自然哲學的體系演譯上講來，頗不統一，然而從人性論的才質至極方面講來，則為光輝的理性主義，由此始可以講他的知識論。

（三）東原的知識論——

東原既把才質歸於現實之性，所謂「存乎才質所自為謂之性」，復把性德歸於「語其至」的智能，則他在知識上的精闢處便可以知道的。他說：

「智者不繫，不繫則……易從，易從則有功，有功則大，可大則賢人之業，非智而能若是乎？」（原善卷上）

「自然者，散之於日用事為，必然者，乘之以協於中，達於天下。知其自然，斯通乎天地之化，知

必然，斯通乎天地之德。故曰，知其情則知天也。」（同上、按化指現象，德指本質）

東原的知識論是和他的人性論密切相關的，人性論主「語其至，非原其本」（本即始），知識論便主「謂要其後，非原其先」（緒言初稿），所以他關於存在與思維，所論異常平實。他說：

「物者事也，語其事，不出乎日用飲食而已矣。舍是而言理，非古賢聖所謂理也。」（疏證三）
存在的事物是有合法則的條理，這是客觀的實有本質，他稱爲「必然」。他說：

「天地人物事爲，不聞無可言之理者也。詩曰『有物有則』，是也。物者，指其實體實事之名，則者、稱其純粹中正之名。實體實事固非自然，而歸於必然，天地人物事爲之理得矣。」（疏證、十三）

「就事物言，非事物之外有理義也，有物必有則，以其則正其物而已矣。」（同上、八）

「在物之質者曰肌理，曰勝理，曰腠理。得其分，則有條不紊，謂之條理。」（同上、一）

東原關於「存在」的事物聯絡，說明簡捷，在緒言初稿中則謂「理非他，蓋其必然也」。因此他反對宋儒的「理」在事先之說。

「六經孔孟之言以及傳記羣籍，理字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來始相習成俗，則理如有物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之也。」（同上、五）

他反對程朱之「如有物焉」之理，謂「朱子於其指神爲道、指神爲性者，皆轉以言乎理」，「程子朱子謂氣稟之外，天與之理；非生知安行之聖人，未有不污壞其受於天之理者也。……是天下之人雖有所受於天之理，而皆不殊於無有。」惟他亦如船山之認識張載，言張子「推行有漸爲化，合一不測爲神」諸語

乃「見於必然之爲理，不以理爲別如一物，於六經孔孟近矣。」（疏證卷上）

東原的思維哲學，首從感覺出發，他說：

「耳目鼻口之官接於物，而心通其則。」（原善卷中）

「耳目鼻口之官，臣道也；心之官君道也。臣效其能，君正其可否。」（疏證、八）

「心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能。彼其能者，各自具也。……盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也，……外內相通，其開竅也。……而開竅於耳目鼻口以通之。既於是通，故各成其能而分職司之。」（同上）

東原的知識論，是認識爲第一次的，惟他沒有認識過程的分析，接着便是一套中心認識問題。他的最精彩的論斷便是自然與必然的分析，他在緒言初稿中就說：

「陰陽五行其自然也，精言之期於無憾，所謂理也。理非他，蓋其必然也。……期於無憾無失之爲必然，乃要其後，非原其先。」

「必然之與自然，非二事也。就其自然明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。」（此句下面所云在疏證中加以修改）

他在孟子字義疏證定稿中，云：

「人之異於物者，人能明於必然，百物之生各遂其自然也。」（十五）

「自然之與必然二事，（下同緒言文）……如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則，若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也。故歸必然，適完其自然。」（同上）

此論有部分地相似「自由乃必然之把握」這一命題，大體上他說，如果放任自由，而不把握必然並佔有自然，則人類是自然的奴役，而非自然的主人。這道理是接近科學的。但東原是觀照論者，不是實踐變革論者，故亦僅能部分地接近真理而已。

什麼是觀照論呢？這是形式邏輯較低級的認識論，不是說完全錯誤，而是說對於真理認識的有程度的反映。中國有句諺語，「當局者迷，旁觀者清」，這句話的應用程度是有限的，問題越深刻下去，則反乎這一命題，而是「當局者清，旁觀者迷」了。因為真理是具體的，在歷史過程中，祇有經實踐躬行的檢證，才能一點一滴把自然佔有而為必然，從而不斷地批判了舊的媒介認識，更新了活的媒介理論。所謂「不知廬山真面目，此身必在廬山中」，亦以觀照而言，若深刻下去，世界與人類則不是廬山與此身的比擬，人類即在世界若干的列中，置身於一系列而看他系列，復置身於本系列而自覺乎本系列，當是「要知廬山真面目，此身必置廬山的實踐中」。所謂觀照論，即以裁判者的資格代替履踐者的資格，對於認識論上的反映論是遠離開了的。以下我們研究東原知識論的這兩方面。

第一、東原的知識論，出發於必然的認識，這是最有價值的學說。他在緒言初稿中即云「知條理之說者，其知理之謂也。」「就天地人物事為求其不易之則是謂理。」這是由客觀存在的條理把握真理的說法，原則上頗沒有問題，他說：

「理義非他，可否之而當，是謂理義。然又心出一意以可否之也。若心出一意以可否之，何異強制之乎？是故就事物言，非事物之外別有理義也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也。心之神明，於事物咸足以知其不易之則。譬有光皆能照，而中理者乃其光盛，其

照不謬也。」（疏證、八）

東原此論頗似費爾巴哈，除了末句「譬有光」以下，在下面說明外，大體上是健全的理論。可否（判斷）之而當（正確）」，是有客觀條理為依據的，若主觀上要心出一意以「可否」事物界之法則運之，便不是「以其物正其則」，而是以其心幻想一個抽象東西，那麼不但把握不着必然，而且失去自然，因為他說「必然乃自然之極則，適以完其自然也。」

因此，他更注重對於客觀存在的分析，甚至說理的內容就在於「精微之察」，「事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。」他在疏證卷首語云：

「理者、察之而幾微必區以別之名也。」

接着他論分析認識是人類的法寶，說：

「孟子稱孔子之謂集大成曰：『始條理者、智之事也；終條理者、聖之事也。』聖智至孔子而其極盛，不過舉條理以言之而已矣。……天下事情，條分縷晰，以仁且智當之，豈或爽失幾微哉？中庸曰：『文理密察，足以有別也。』樂記曰：『樂者、通倫理者也。』鄭康成注云：『理、分也。』許叔重說文解字序曰：『知分理之可相別異也』，古人所謂理，未有如後儒之所謂理者也。」（疏證、一）

他以「條分縷晰」，規定真理的含義，故說「天理云者，言乎自然之分理也。」（同上二）這種分理，因為是客觀存在的，故分析判斷，皆有公理的同然，而非個人的意見，他說：

「心之所同然，始謂之理、謂之義，則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。舉理以見心能區分，舉義以見心能裁斷。分之各有其不易之

則，名曰理，如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也，精義者，精其裁斷也。不明、往往界於疑似而生惑，不精、往往雜於偏私而害道；求理義而智不足者也。」（同上、四）

東原據此而批判宋儒之「理」為「原其先」的空想，他說：

「以水之清喻性，以受污而濁喻性墮於形中污壞，以澄之而清喻學。水靜則能清，老莊釋氏之主於無欲，主於靜寂，是也。因改變其說為主敬，為存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。若夫古賢聖之由博學審問慎思明辨篤行以擴而充之者，豈徒澄清已哉？」（同上、二七）

此評重在所謂「理要其後，而非原其先」，與習齋批評鏡花水月之幻覺，相互發明，惟沒有習齋立論的精到。

第二、東原的知識論，不能像適之先生所誇大者，謂完全合於科學。東原所謂「條理得於心，其心淵然而條理，是為智」（原善卷上），這是合於科學的，惟他言「同然」則並非歷史方法的，而是抽象的千古不易之則，例如「天下萬世皆曰不可易也，此之謂同然」，科學上沒有這個天下萬世皆曰不可易之則，東原沒有如船山的認識過程的學說，故他把事理作為平剖面去看待，在平剖面上知義理之極者，謂之聖智之事，在這裏最無「發展」的概念。他說：

「循之而得其分理，是謂常。……理言乎其詳緻也。」（原善、卷上）

「同於生生之條理，則聖人之事。」（同上）

「心得其常，耳目得其順，……故理義非他，心之所同然也。何以同然，心之明之所止，於事情區以別焉，無幾微爽失，則理義以名。」（原善卷中）

他解釋格物亦不同於習齋的實證論，而是要求不易之則。和船山所謂失理之理亦是理的命題相反。他說：

「致知在格物，何也？事物來乎前，雖以聖人當之，不審察無以盡其實也，是非善惡未易決也。格之云者，於物情有得而無失，思之貫通，不遺毫末，夫然後在已則不惑，施及天下國家則無憾，此之謂致其知。」（原善卷下）

爲什麼東原的知識論強調了不易之則，就是因爲上面所講的觀照論是他的基本立場。所謂「中理者乃其光盛，其照不謬。」他沒有研究人類知識的歷史發展，不知道「此光」是一個能動的過程，光照與所照二者之間媒介「必然」是一個可變可革的運動。在人類實踐檢證中還有認識即自性與對自性的揚棄。

他在緒言初稿中此種觀照論已經形成，例如他說「心之精爽所照者不謬，是謂得理，」在疏證中更有詳論，他說：

「思者心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時；及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。凡血氣之屬，皆有精爽，其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物，光小者，其照也近。所照者，不謬也。所不照，斯疑謬承之。不謬之謂得理。其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也。光之及又有明闇，故於物有察有不察。察者，盡其實。不察，斯疑謬承之。疑謬之謂失理。失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。……故理義非他，所照所察者之不謬也。」（疏證、六）

這一段話是他的觀照論的精髓，知識在實踐過程中的活動，被作爲置身廬山之外觀察廬山的真相，去

看待。思維活動的機能，被當做一把火光看待，光有大小，明闇，質量之分別，故所照所察者亦有精粗深淺之分別。而萬世不易之則，則是如日月之光的聖人始能照察，毫無爽失，鉅細不遺。由這裏我們可以知道東原的觀照論缺乏具體的真理認識，缺乏歷史的真理認識，後來章實齋的文化史學，未始非對東原的批判，因為觀照論是與由詞通道的形式論相為關聯的。

東原的觀照論對於客觀存在的對象運動和主觀認識的思維活動二者之間，沒有聯絡的說明，而是把主觀與客觀作為孤立的商業行為來看待，例如他在疏證序言上所言「如持權衡以御輕重，如規矩準繩之於方圓平直。」要知道，對象的認識與認識的對象，祇有通過實踐實驗與產業活動，才能成為歷史的人類與人類的歷史二者之間媒介的認識，不是「限於所分」的命而使無歷史的發展。他於數學甚有心得，因而把初等幾何學的方法概括了真理論，產生了萬世皆準的抽象定理學，他說：

「天地之大，人物之蕃，事為之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。……夫如是，是為得理，是為心之所同然。……語天地而精言其理，猶語聖人而言乎其可法耳。」（疏證、十三）

但他的觀照論下面的必然準則之說，是基於經驗主義，卻與宋儒的「一本萬殊」相反，他說：

「宋儒……冥心求理，謂『一本萬殊』，謂『放之則彌六合，卷之則退藏於密』，實從釋氏……比類得之。……『一以貫之』，非言以一貫之也。道有下學上達之殊致，學有識其迹與精於道之異趣。『吾道一以貫之』，言上達之道即下學之道也。『子一以貫之』，不曰子學，蒙上省文，言精於道則心之所通不假於紛然識其迹也。……一事豁然使無餘蘊，更一事亦如是，久之心知之明進於聖智，雖未學之事，豈足

以窮其智哉？……六經孔孟之書，……未有空指「一」而使人知之求之者。致其「心之明」（按即指觀照之火），自能權度事情，無幾微差失，又焉用知「一求一哉？」（同上、四一）

東原的絕對不易的法則真理論，回頭一看實在和他的自然哲學生化不息的運動論，相去愈遠，這是觀照論在體系上的大危機，所以他在疏證結尾處，忽然提出一個「權」字來補救體系上的裂痕，這個「權」字，在表面上看來他是用「執中無權，猶執一也」，以反對宋儒的「執理無權」，而實在說來他是用「權」字做了自己學說的縫綫，其痕迹顯然可睹，這不是著者的妄評古人，而是細攷其全部哲學體系而得出的認識。而且權變與權衡二義同時混出，亦是東原語言學的未到處。他說：

「權、所以別輕重也。凡此重彼輕，千古不易者，常也，常則顯然共見其千古不易之重輕。」（疏證、四十）

此權字作權衡之義解，但接着說：

「而重者於是乎輕，輕者於是乎重，變也。變則非智之盡能辨察事情而準，不足以知之。……知常而不知變，精義未深，所以增益其『心之明』，使全乎聖智者未之盡也。」（同上）

此之說明，又似乎指權變之旨，而混以權準權衡的『心之明』。故他不說事理萬變，而反把是非與輕重混同而言，但輕重並包括不了是非。他說：

「古今不乏嚴氣正性疾惡如讎之人，是其所是，非其所非，執顯然共見之重輕，實不知有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救。」（同上）

在言是非方面，似乎是非為變化的，故原善首段云：

「名其合變謂之權。」

而在言輕重方面，似乎祇指「心之明」的權衡或準裁，故疏證末句云：

「權、所以別輕重，謂『心之明』至於辨察事情而準，故曰權。學至是，一以貫之矣，意見之偏除矣。」所以然者，他在變化法則上沒有認識論的基礎，而僅以「心之明」的權衡辨察為結論，非聖智者就「未可與權」了。東原疏證的哲學，以天才的字義疏證解起，而以非天才的字義疏解終，原因在於「權」字是超出他的哲學體系，很不自然地高舉權變之說以縫補天衣，而使用術語。

因為他的觀照論，提高了「心之明」，所以又在「權」字一節的結論中，否定實踐的檢證之在認識論中的重大地位，而強調知識的凌空指示性，他說：

「凡異說皆主於無欲，不求無蔽。重行，不先重知。」
「求其至當，即先務於知也。……重行不先重知，非聖學也。」

這顯然和習齋的習行之說相反，而為觀照論的「旁觀者清」的淺膚之談。

復次，東原的知識論，緒言初稿與疏證，最大不同的地方是「理」字在社會哲學上的運用，緒言沒有說明，而疏證詳論之（這一點為錢穆先生指出，不敢掠美，茲註）。按東原理欲不相外之說，「原善中」已有雛形，所謂「欲也者性之事也，欲不失之私則仁。」他以人類的生養，配於天地之生生，上面已經說明。惟他在疏證中才提出社會哲學的「理」論，這一理論是從現實的社會觀點出發，在清代中葉是最難能而可貴的。雖然在東原哲學中一般都是抽象的觀照，而偶然亦有一二處涉及了實際的社會，如在「原善」末尾說：

「在位者多涼德而善欺背，以爲民害，則民亦相欺而罔極矣。在位者行暴虐而競強用力，則民巧爲避而回遁矣。在位者肆其貪，不異寇取，則民愁苦而動搖不定矣。凡此，非民性然也，職由於貪暴以賊其民所致。亂之本鮮不成於上，然後民受轉移於下，莫之或覺也。乃曰：『民之不善』，用是而讎民，亦大惑矣。」

按這段文章，在原善一書中最爲突出，並不與他前面所講的抽象理論有聯絡，亦與本書序言所云不相貫串，而東原慎重言之，且語氣之間甚富生發之感情。所謂「乃曰、民之不善」一句，總有人說的，誰說的？我們拿這段話和實齋的「上執政論時務書」相比對，就知道東原所說的，暗示當時的「官迫民反」（如川陝教匪）種種暴政，和坤秉政以來讎民的劣迹。東原所言，暗示之詞而已，實齋則大膽地狂指具體的實情了（參看下一章）。

從現實具體的事物出發者，便更富於學術的人民性，便更富於歷史價值，東原的社會哲學「理」論，頗有十八世紀時代人本主義的思想色彩，我們認爲在這一點上才是真正繼承了清初大儒的宏圖，而攷據學則是末節小技。他亦說：「問學……貴其化，不貴其不化，記問之學，入而不化者也。」他在社會哲學上的「化」，和「權」字（「權衡於輕重，於仁無憾、於禮義不愆」）相爲照應的。因此，他的觀照論亦變做權衡論，這裏他亦顧不及重知不重行的命題。而竟以「有爲」二字出發。他說：

「宋以來儒者……其辨乎理欲，猶之執中無權，舉凡饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰人欲，故終其身見欲之難制，其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳……天下必無舍生養之道而得存者。凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣，有欲而後有爲，有爲而歸於至當不可易之謂理，無欲無爲。」

又焉有理？」（疏證後序）

這裏，人類社會是有欲有爲的相互活動關係，人類的活動歸於至當養生之道，是謂合理，這裏不是觀照的方法所能辨察的，而是由生活實踐中權衡輕重的。故他又批評說：

「以無欲然後君子，而小人之爲小人也，依然行其貪邪，獨執此以爲君子者謂不出於欲，不出於欲則出於理，於是讒說誣辭反得刻議君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者，爲禍如是也！」（同上）

「完行」的生活關係，反成了東原社會哲學基礎，因此他在行爲方面提出了權乎輕重的道理：

「舉凡民之饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃吾重。天理也，公義也，言雖美而用之治人則禍其人。……古之言理也，就人情欲求之，使之無疵之爲理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理，此理欲之辨適以窮天下之人盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉？」（同上）

故他雖借言知重於行，而在基本上則尋求權衡人類合理的行爲關係：

「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。」（同上、四十）

這種合理的行爲關係，則不是置身於廬山之外觀照廬山的真面目，而是在人類自己生活中的輕重權衡。其實這個權衡的合理社會，在他說來亦甚簡單，不必聖智才知道的，到了一定歷史的發展之下，它是人類的合法要求，那就是近代式的「平等」，因爲他既肯定「理者存乎欲者也」，則人民於其歷史任務中皆會看到這一欲中之理，用現代語講來便是「民主」了。他說：

「理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之；人以此施於我

，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之；人以此責於我，能盡之乎？以我絜之人，則理明。……自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平，是也。……情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理。」（疏證、二）

東原以上所言之理，是指人與人的平等關係，按「民主就是平等的意思」，他雖然亦和其他近代學者一樣地從形式上得出人類近代式的法權思想，但不能以形式性而低估他的價值。他又說：

「在己與人，皆謂之情，無過情無不及情之謂理。」（同上、三）

他這裏所言之情，便指廣義的生活，生活之理是平等的，即他引孔子之所云恕道，「其恕乎，己所不欲，勿施於人」，施受的行爲至當之處即平等之理。他解釋大學云：

「……所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右。以等於我言也。曰，『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之。苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者？」（五）

東原的「等於我」的理欲不相外之說，章太炎謂超過程朱，並認出東原此說爲「隸政之言」：

「原善：孟子字義疏證，專務平恕。……如震所言，施於有政，上不啻下，下無怒讟，衣食孳殖，可致刑措。……夫言欲不可絕，欲當卽爲理者，斯固隸政之言。（以下評非飭身之典，則太炎的哲學與東原相反，故云。參看下面太炎章）」（釋載）

東原的平等思想，是還元於哲學而言，尙非具體的平等理想，但他已經說到若無此平等的社會關係之「認識」，便是「任其意見而禍斯民」，「意見」二字在政治學便爲「朕卽國家」的專制。故他反對宋儒

以來的「理」，亦歸結於不平等，暗示封建政治上超人已關係之橫奪，他說：

「今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰『理』者，自宋以來始相習成俗。……於是挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慚，口不能言辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事以此制人之非理哉？」（五）

東原所謂「人等於我」的社會哲學思想是近代的議題，亦是一位漢學家最特色的地方，但他的思想卻沒有成熟。嚴格言之，在這一點他是在清初大儒以後復活了十七世紀人文主義的緒統，開啓了十九世紀的一縷曙光，他的歷史價值頗為光彩（胡適之則據形式邏輯把這一點批評得不值一笑了），和當時文學範圍內的小說運動（如儒林外史，鏡花緣）相為幅射，他哲學家的範疇和小說家的典型都不是個人的，而是社會的。然而，我們要記住，東原哲學不是清代哲學的建設者。

第二編 中國第十八世紀學術——專門漢學及其批判

第八章 繼承清初學術傳統底文化史學家章學誠

第一節 學誠的時代封鎖及其史學特點

章學誠，字實齋，浙江會稽人，生清乾隆三年，卒嘉慶六年（一七三八——一八〇一年）。他是一位當時不得知遇的學人，死後他的言思泯滅多年，始被近人所發掘，自胡適爲他作年譜以後，他的名字更顯。爲什麼他的遭遇是這樣的不幸呢？這絲毫不是偶然的，原因就在於他的時代。

十七世紀的學者，都在那裏憧憬着一個未來世界，他們所提出的時代辣手厭人的問題及其歷史製作的課題，比朝代更替的課題更加重要，他們對於將來來臨的「大壯之交」、「夷之初旦，明而未融」（見明夷待訪錄）之世界，都「不祕其言」，所謂「風雨如晦，鷄鳴不已」，他們都是運用全人格的自我意識，繪製自己的理想（從學術的意識覺醒到社會覺醒），所以他們的經濟、政治的圖案，換言之，他們的世界觀，大都是在程度不相齊等的民主要求正途上。然而，十八世紀的中國歷史，沒有簡潔地開入近代的程途，反而形成了一個反動的高潮，這便是 中山先生在民族主義裏所描繪的康熙乾隆文化政策高壓之時代。不論中外，異族統治的厄運，常能使歷史的進程速度停頓，人類的智慧在這樣悲劇中產生着曲線活動，清代異族統治中國的歷史正亦沒有例外。我們研究近世思想的步伐，必須要明白這個東西。

康熙以來的文化政策，比蒙古人高明到萬倍，一方面大興文字之獄，開四庫館求書，亦命有觸忌諱者

焚之（見章太炎檢論哀焚書），他方面則重儒學，崇儒士，這不但表現在他十二年薦舉山林隱逸，十七年薦舉博學鴻儒，十八年開明史館，而且表現在他的指導理論，打擊當時新興的「經世致用」之學，即大清康熙皇帝的宋學提倡，如十二年上諭命編太極圖論，十六年親製四書解義序，五十一年上諭朱子配享孔廟，以及選任大臣多理學名家等等。然這不是他的唯一政策，據任公先生云，在朝理學與在野漢學形成了一個對峙，實難鞏固統治。因此，在他的時代便有「圖書集成」的編纂，至雍正三年告成，書凡六千一百〇九部。昇化了經世之學的漢學，畢竟不同於清初的知識武器，故到了乾隆時代在朝漢學，亦就同時提倡，作為理學的補修政策。乾隆三十八年至四十七年，招集了海內學者三百人入四庫館，編定了聞名的「四庫全書」，凡七萬九千七十卷。任公云這是「漢學的大本營」，故乾隆朝的政策更是封建文化箋註與煩瑣並行提倡的指導方針。東原說：「值上方崇實學，命大臣舉經術之儒。」（見江慎修事略狀，乾隆壬午）同時，自雍正元年（一七二三）放逐西洋教士以來，中國學問與西洋科學斷絕關係，故十八世紀的西歐文明，暫時停止輸入。對外的閉關封鎖與對內的「欽定」封鎖，相為配合，產生了所謂乾、嘉為研古而研古的漢學（方法論另論），支配着當時學術界的潮流，皮錫瑞說：

「國（清）朝經學所以盛者，由其上能尊崇經學，稽古右文故也。康熙五十四年，御纂周易折中二十卷，乾隆二十年御纂詩義折中二十卷，康熙六十年欽定書經傳說彙纂二十四卷，欽定詩經傳說彙纂二十卷，乾隆二十年御纂詩義折中二十卷，乾隆十三年欽定周官義疏四十八卷，欽定儀禮義疏四十八卷，欽定禮記義疏八十二卷，康熙三十八年，欽定春秋傳說彙纂三十八卷，乾隆二十三年御纂春秋直解十六卷，乾隆四十七年欽定四庫全書總目，……乾隆五十八年詔刊十三經，……嘉慶八年復命廷臣磨改以期盡善，……」

足以別黑白，而定一尊。」（皮著經學歷史）

所謂御纂的諸書，如康熙所纂多出李光地諸人之手，據章太炎云，「李光地，……會康熙尊朱學，故以宋學名，……時貴訓詁，即稍稍理故書；貴文言幽眇，即皮傅周易與中庸篇，爲無端崖之辭。……卒以傅會得人主意，稱爲名相。自光地在朝，君臣相顧驩甚。……時令參訂朱熹書，常曰：知光地者莫如朕，知朕者亦莫如光地者也！」（章著：檢論）

李光地承旨編纂了一大批書（如周易折中，性理精義），更上書頌揚清室的文化，說：

「臣觀道之與治，古者出於一，後世出於二。孟子敍堯舜以來至於文王，率五百年而統一續，此道與治之出於一者也。……孔子之生東遷，朱子之生南渡，天益付以斯道，而時不逢，此道與治之出於二者也。自朱子以來，至我皇上，又五百年，應王者之期，躬聖賢之學，天其殆將復啓堯舜之運，而道與治之統復合乎！伏維皇上承天之命，任斯道之統，以升於大猷，臣雖無知，或者得依附末光，而聞大道之要，臣不勝拳拳！」

李某這樣頌揚的「統」策，即康熙以來的法寶，所以清代史學家全謝山斥李曰：「君家相公之書，其貌則經者，其人則純乎緯者也！」（鮑琦亭集外編，卷四十四）

在這樣欽定御纂的漢學世界，亦正如皮氏說「乾嘉以後，許鄭之學大明，治宋學者已眇說經，皆主實證，不空談義理，是爲專門漢學。」（同上）我們在本章所研究的章學誠，即在此專門漢學，不談義理的支配潮流中，發出了一種學術性的抗議，部分地繼承十七世紀的大儒傳統。所謂「部分地」，乃就其學術性的文化哲學而言，尚沒有全面地深刻光大了清初大儒的近代意識，他自己說：

「余僅能議文史耳，非知道者也。然議文史而自拒文史於道外，則文史亦不成其爲文史矣。因推原道術，爲書十三篇，以爲文史原起，亦見儒之流於文史；儒者自誤以謂有道在文史外耳。」（自序文史通義）

實齋之「僅能議文史」，謂不外於道，而非道之全體，實在是他的「史德」，然而就是這一文化哲學或文化史學的理论，便足以成爲當時最出色的時代抗議，誠如他說「所撰著，歸正朱先生（筠）外，朋輩徵逐，不特甘苦無可告語，且未有不視爲怪物，詫爲異類者。」（與汝楠論學書）這在「專門漢學」的空氣中，實齋似受異端之嫌疑。同書又說：

「學者祈嚮，實有專屬，博詳反約，原非截然分界。及其所取愈精，故其所至愈遠。……十年閉關，出門合轍，卓然自立以不愧古人，正須不羨輕雋之浮名，不揣世俗之毀譽，循循勉勉，卽數十年中人以下所不屑爲者而爲之，乃有一旦庶幾之日，斯則可爲知者道，未易一一爲時輩言耳。」

他與汪龍莊書亦說：

「拙撰文史通義，中間議論開闢，實有不得已而發，……然驚世駭俗，爲不知己者詬厲。姑擇其近情而可聽者，稍刊一二，以爲就正同志之資，亦尙不欲遍示於人也。」

「文史通義」一書是他的代表作，自他三十五歲起開始寫作（據胡適所著實齋年譜），至「稍刊一二」之年（五十九歲，據錢穆考），中經二十四年的光景，限於「驚世駭俗」，當力求「近情」，恐尙不至言所欲言者。而於離通義之失於盜，是否偶然大有尋味；據「年譜」，是時他正失禮於×海度，出走河南，他這個好爲議論，招人詬厲的人，有可能是由於他的思想而招來故意的不速之客，「年譜」記他的性格

「及門章學誠議論如湧泉，先生（指朱筠）樂與之語。學誠姍笑無弟子禮，見者愕然，先生反爲之破顏，不以爲異。」（李威：從遊記）

他使「見者愕然」於他的言論風度，這甚不合乾嘉時代的世俗好惡，故他的學術晦於當時的原因，亦就不是偶然的了。他更說：

「學誠從事於文史校讎，蓋有所發明，然辨論之間，頗乖時人好惡，故不欲多爲人知，所上敝帚，乞勿爲外人道也。……世俗風尚必有所偏，達人顯貴之所主持，聰明才雋之所奔赴，其中流弊必不在小，載筆之士，不思挽救，無爲貴著述矣！苟欲有所挽救，則必逆於時趨，時趨可畏，甚於刑曹之法令也。……韓退之報張司業書謂『釋老之學，王公貴人方且崇奉，吾豈敢昌言排之？』乃知原道諸篇，當日未嘗昭揚衆目。太史公欲藏之名山，傳之其人，不知者以爲珍重祕惜，今而知其有戒心也。……今世較唐時爲尤難矣。……若夫天壤之大，豈絕知音，鍼芥之投，寧無暗合？則固探懷而出，何所祕焉？」（遺書，上辛楣宮詹書）

這是他給當時名儒錢大昕（辛楣）的信，一種畏戒時趨之情畢現，他所謂「達人之所主持，聰明才雋之所奔赴，其中流弊必不在小」，可以說是對於時代「專門漢學」的抗議，主持者正是康熙以來的文化政策執行者，奔赴者則是他所謂的利祿文士，那裏還有清初大儒活生生的氣象容乎其間麼？這種風氣，他後來在文史通義中概乎言之，仔細研究幾乎每篇都有反對當時「專門漢學」的議論，茲舉其要旨於下：

「天下不能無風氣，風氣不能無循環。……所貴君子之學術，爲能持世而救偏。……風氣之開也

，必有所以取，學問、文辭、與義理，所以不無偏重畸輕之故也。風氣之成也，必有所以敝，人情趨時而好名，狗末而不知本也。是故開者雖不免於偏，必取其精者，為新氣之迎，敝者縱名為正，必襲其偽者，為末流之託，此亦自然之勢也。而世之言學者，不知持風氣，而惟知狗風氣，且謂非是不足以邀譽焉，則亦弗思而已矣！」（文史通義，原學下）

這顯明地是對於漢學風氣而發，因為他首句即云「世儒之患，起於學而不思」。原考清初學者開風氣者，義理、文辭、學問並沒有分家，即以博雅者如顧亭林氏而言，亦以攷證為手段，經世致用為目的，亭林所謂「理學即經學」的主旨，有所謂「當世之務」的前題，和乾嘉學者的經學實在是兩個東西，不容混同。因為以經學挽救理學的空談是一會事，而以經學祇限於訓話名物又是一會事。手段，實齋謂之「功力」，他說：

「王伯厚氏……諸書，謂之纂輯可也，謂之著述不可也，謂之學者求知之功力可也，謂之成家之學術，則未可也。今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐仰王氏，而悞執求知之功力，以為學即在斯爾。學與功力實相似而不同，學不可以驟幾，人當致攻乎功力則可耳，指功力以謂學，是猶指秫黍以謂酒也。」（同上博約中）

乾嘉學者的樸學成績自有歷史地位，我們如何了解它的地位呢？著者以為這是要分辨問題的主流與因此主流而派生的副作用，如歷史上的反動戰爭十字軍東征，鴉片戰爭等等，問題是中古與近代人類的悲劇，然而其間的副作用，十字軍東征所帶來的東西商業繁興可以使歐洲人民自覺，鴉片戰爭軍艦所帶來的歐洲科學，可以使東亞人民自覺。如果我們不識悲劇歷史的中心意義，而妄以為戰爭與文明就有一般的必然

關係，那便大大地錯誤了。同樣地，專門漢學，自康熙以至乾嘉二朝，已成爲中國文化的統治政策，其間指導的主流，是企圖腰斬清初活文化的人民性與社會性，在古典的經籍中使失去個性的發展，從文化上「開明」的路印沖淡那異族統治的仇恨，然而這亦可能產生了副作用，即乾嘉學者的治學方法以及由經學的整理而淹流於一般文獻（尤其子學，如與章實齋同時的汪中即招來「墨者」的頭銜）的探尋。實齋亦云：

「其始也，以利祿勸儒學，而其究也，以儒術徇利祿。斯固不足言也；而儒宗碩師，由此輩出，則亦不可謂非朝廷風教之所植也。」（同上，原學下）

他在文史通義「假年」篇更明白攻擊着漢學空氣，他首先設喻云「學問之於身心，猶饑寒之於衣食也，不以餒餒憐其終身，而欲假年以窮天下之衣食，非愚則罔也。」最後他竟以「妖孽」二字痛斥漢學了（注意，他之痛斥漢學並不是扶宋學，同時他亦接受反宋學的所謂「取其所以精」，他是在正途上，而與方東樹的「漢學商兌」在歧路上相反）他說：

「今不知爲已，而騫博以炫人，天下聞見不可盡，而人之好尚不可同，以有盡之生，而逐無窮之聞見，以一人之身，而逐無端之好尚，堯舜有所不能也。孟子曰：『堯舜之智而不徧物』，……今以凡猥之資，而欲窮堯舜之所不徧，且欲假天年於五百焉，幸而不可能也；如其能之，是妖孽而已矣！」

他更有兩段具體的議論，因忌戒爲懷，都編於外篇，他說：

「或曰，聯文而後成辭，屬辭而後著義，六書不明，五經不可得而誦也。然則數千年來，諸儒尙無定論，數千年人不得誦五經乎？故生當古學失傳之後，六書七音，天性自有所長，則當以專門爲業，否則粗

通大義而不鑿，轉可不謬乎古人，而五經顯指，未嘗遂雲霧而日食也。」（說文字原課本書後，文史通義外篇二）

「就經傳而作故訓，雖伏生大儒，不能無強求失實之弊。……離經傳而說大義，雖諸子百家未嘗無精微神妙之解，以天機無意而自呈也。」（吳澄野太史歷代詩抄商語，校讎通義八篇）

第一段話，錢穆先生謂「明對由字以通其詞，由詞以通其道之說而發」，第二段話，謂「明對求道必於六經之說而發」，所述極是。實齋把漢字最基本的知識——音韻學，作為少數專家之業看待，而把離經諸子認為並不叛道，亦具「精微神妙」之見解，可謂近代文化史學家的大膽言論，是清初大儒的傳統精神。

他以「立言之士，以意為宗」，在文史通義「辨似」篇，亦針對文章家攷據家而言。他說：

「學問之始，未能記誦，博涉既深，超越記誦。故記誦者，學問之舟車也，人有所適，必資乎舟車，至其地，則舍舟車矣；一步不行者，則亦不用舟車矣；不用舟車之人，乃託舍舟車為同調焉，故君子惡夫似之而非者也（原註：程子見上蔡多識經傳，便謂玩物喪志，畢竟與孔門一貫不似）」。

按此段話，是兩方面的批評，第一面批評漢學，永遠在資舟車的旅途中，不知有其目的地，更不知知識「即自性」與「對自性」的發展，所謂「博涉既深，超越記誦」者是；第二面批評宋學，永遠站在此岸而遙視彼岸，不用舟車的工具而想冥造目的地的景象。船山的知識論對此有豐富的內容，實齋雖未知船山，但含有船山時代的遺緒。

然而他畢竟在當時的漢學封鎖中不能成為顯學，而且到了晚年只得變通一些自己的主張，和漢學妥協

，故修志一事便成了他的主要工作（雖然他爭修志的義例），在修志的範圍裏埋沒了他的天才發展實算不小，他在文史通義「感遇」篇雖極力辨解真學僞學，而亦不能不說，「君子假兆以行學，而遇不遇聽乎天」了，他說：

「聖賢豈必遠於人情哉？君子固窮，枉尺直尋，薰同詭御，非爭禮節，蓋恐不能全其自得耳。」

「後之學術曲而難，學術雖當，猶未能用，必有用其學術之學術，而其中又有工拙焉。身世之遭遇，未責其當否，先責其工拙。學術當而趨避不工，見擯於當時，工於遇而執持不當，見譏於後世。溝壑之患逼於前，而工拙之效驅於後，嗚呼，士之修明學術，欲求寡過，而能全其自得，豈不難哉！且顯晦，時也，窮通，命也，才之生於天者有所獨，而學之成於人者有所優，一時緩急之用，與一代風尚所趨，不必適相合者，亦勢也。」

皮錫瑞引庫提要評二千年經學得失，案云：

「瑣者，國朝漢學也。提要之作，當惠戴講漢學專守許鄭之時，其繁稱博引，間有如漢人三萬言說『若稽古』者。」（經學歷史）

由性理的煩瑣到考證的煩瑣，其煩瑣的對象不同，而拘束人性的獨立發展，如實齋所謂「以意爲宗」，「全其自得」者，則殊途同歸。惠（定宇）戴（東原）講學之時，宗許宗鄭，各立門戶，世稱吳派與皖派，實齋就在這個時候出來挽持風氣，他的代表作即文史通義與校讎通義二書，他自云此二書是「乖時人之好惡」（見前引）。我們仔細審察以上二書的內容，文史通義略當今日所謂之文化史學，校讎通義則當今日所謂之學術史，他說：

「人不幸而爲古人，不能閱後世之窮變通久，而有未見之事理；又不能一言一動，處處自作注解，以便後人之不疑，又不能留其口舌，以待後生持撫之時，出而與之質辨，惟有升天入地，一聽後起之魏伯起爾！然百年之後，吾輩亦古人也，設身處地，又當何如？……鄙人所業文史校讎，文史之爭義例，校讎之辨源流，……皆不能不駁古人。……古人差謬，我輩既已明知，豈容爲諱？但期於明道，非爭勝氣也。」（與孫淵如觀察論學十規）

「古人有未見之事理」，這是在當時經學世界的有力抗議，故宗許宗鄭，在他看來都是一種自我束縛，古人差謬，今人亦可批評，故他對於東原的鄭學齋記有一篇書後，說：

「戴君說經，不盡主鄭氏說，而其與任幼植書，則戒以輕畔康成。人皆疑之，不知其皆是也。大凡學者於古未能深究其所以然，必當守師說，及其學之既成，會通於羣經與諸儒治經之言，而有以灼見前人之說之不可以據，於是始得古人之大體而進窺天地之純。故學於鄭而不敢盡由於鄭，乃謹嚴之至，好古之至，非蔑古也。乃世之學者喜言墨守。……墨守而愚，猶可言也，墨守而點，不可言矣。愚者循名記數，不敢稍失，猶可諒其愚也，點者不復需學，但襲成說，以謂吾有所受者也。蓋折衷諸儒，鄭所得者十常七八，點者既名鄭學，卽不勞施爲，常安坐而得十之七八也。夫安坐而得十之七八，不如其求『自得』者之什之一二矣，而猶自矜其七八，故曰德之賊也。」（按東原此書，斥株守古人，爲賊經害道者。在「與某書」中，言之更詳，謂「志存聞道，必空所依傍，漢儒故訓有師承，亦有時傳會」）

這可見他注重「自得」厭棄因襲，所謂「師說」不過是「自得」之橋樑罷了，此爲他著書的出發點。他言「文史之爭義例，校讎之辨源流」，在他處則云「史學義例，校讎心傳，則皆前人從未言及，亦未有

可以標著之名。」（家書七）今分述於下

一、「文史通義」之近於歷史哲學，近人頗多言之者，惟既不審文化史學的內容，又將「校讎通義」亦混同並提。這裏我們要把它弄清楚才是。實齋自己說：

「鄭樵有史識而未有史學，曾鞏具史學而不具史法，劉知幾得史法而不得史意，此予文史通義所爲作也。」（志隅，自序）

「吾於史學，蓋有天授，自信發凡起例，多爲後世開山，而人乃擬吾於劉知幾，不知劉言史法，吾言史意。」（家書七）

史識，史學，史法是指什麼呢，而史意又是指什麼？這些在實齋學術中都有特別的意指，不可以隨便看過。他說：

「才，學，識三者，得一不易，而兼三尤難。……史所貴者義也，而所具者事也，所憑者文也。孟子曰：『其事則齊桓晉文，其文則史』，義則夫子自謂『竊取之矣』。非識無以斷其義，非才無以善其文，非學無以練其事。」（文史通義，史德）

他更具體地說明義，事，文三者，他說：

「夫事卽後世考據家之所尙也，文卽後世詞章家之所重也，然夫子所取，不在彼而在此，則史家著述之道豈可不求義意所歸乎？」（全上，申鄭）

由此看來，史學，他所指者爲典章名物之考據。史識，他所指者又是什麼呢？據他贊鄭樵「有史識而無史學」而言，似謂得史義而又不然，他說：

「鄭樵稍有志乎求義，……鄭君區區一身，僻處寒陋，獨犯馬、班以來所不敢爲者而爲之，立論高遠，實不副名。」（中鄭）

故無史學之史識，乃指立論高遠，思而不學，義理虛懸而無薄，不能得其史義，他說：

「學博者長於考索，豈非道中之實積，而驚於博者，終身敵精勞神以殉之，不思博之何所取也。……言義理者似能思矣，而不知義理虛懸而無薄，則義理亦無尙於道矣。此皆知其然而不知所以然也。程子曰：『凡事思所以然，天下第一學問』，人亦盍求所以然者思之乎？」（原學下）

其次，他所指的史法，多見於文史通義外篇，而所言劉知幾之得史法者，謂「劉議館局纂修，吾議一家著述，截然兩途，不相入也。」（家書七）這樣看來，他是所謂「吾於史學，貴其著述成家，不敢方圓求備，有同類纂。」（全上）但方圓求備者又何所指呢？按智方神圓之說，時見於他的文中，他說：

「易曰『筮之德圓而神，卦之德方以智』。間嘗竊取其義，以槩古今之載籍。撰述欲其圓而神，記註欲其方以智也。夫智以藏，神以知來，記註欲往事之不忘，撰述欲來者之興起，故記註藏往似智，而撰述知來擬神也。藏往欲其賅備無遺，故體有一定，而其德爲方，知來欲其決擇去取，故例不拘常，而其德爲圓。」（文史，書教下）

方圓求備，似指通史，所謂「槩古今之載籍」者是，而實齋的史學，爲文化史哲學，故云不必求備於方圓，而自能按義領會，所謂「知其所以然」。他的「史意」一名，當即文化歷史發展的所以然之義理，故以「議文史亦未能自拒於道外」。他說：

「爲所當然。而又知其所以然者，皆道也。……學術無有大小，皆期於道。……學術當然，皆下學之

器也，中有所以然者，皆上達之道也。器拘於迹而不能相通，惟道無所不通。是故君子卽器以明道，將以立乎其上也。」（文史通義外篇三，與朱滄湄中翰論學書）

「文求其是，而學思其所以然。……服鄭訓話，韓歐文辭，周程義理，出奴入主，不勝紛紛，君子觀之，此皆道中之一事耳。未窺道之全量，而各趨一節以相主奴，是大道不可見，而學士所矜爲見者，特其風氣之著於循環者也。」（同上，答沈楓墀論學書）

由此看來，一個時代各有一個時代的風氣，此不過歷史發展的「一節」，而求所以然之理，則是把握歷史的「全量」或全鍊，而通其一般的合法則性。他在文史通義答客問上，更明白說：

「史之大原，本乎春秋之義，昭乎筆削，筆削之義，不僅事具始末，文成規矩已也，以夫子『義則竊取』之旨觀之，固將綱昂天人，推明大道，所以通古今之變，而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，數例之所不可得而泥，而後微杼杪忽之際，有以獨斷於一心；及其成書也，自然可以參天地而質鬼神，契前修而俟後聖，此家學之所以道也。……若夫君臣事蹟，官司典章，王者易姓受命，綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則整齊故事之業也，開局設監，集衆修書，正當用其義例，守其繩墨，以待後人之論定則可矣，豈可語於專門著作之倫乎？」

由這一段話看，來他所謂得「史意」之史學，表面上似乎略當今日所謂的歷史哲學，而內容則僅及於文化史學。他的書中時常提到孟子言「其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣」，而說明史意卽此所謂之「義」。而所含的批判對象，正對於當時「開局設監，集衆修書」的四庫館評擊，故他曾有四庫全書應重流變的建議，不爲採納，而對於王伯提之纂輯諸書云「蓋遂於時趨，而誤以襍積補苴爲盡天地之

能事也，幸而生後世也，如生秦火未燬以前，典籍具存，無事補輯，彼將無所用其學矣！」（博約）此即暗射當時考證學僅以史事爲足，而不知史意之說，他與邵二雲書更云：「學問爲銅，文章爲釜，而要知炊黍芼羹之用，所謂道也。風尚所趨，但知聚銅，不解鑄釜，其下焉者，則沙礫糞土，亦曰聚之而已。」（按此說比亭林採銅山之說更進一步）

實齋的「史意」與現在所謂「史觀」相似，把歷史通過人類的智慧而作「炊黍芼羹之用」。然而我們仔細研究實齋的理論，卻又有另外的東西，常混合於「史意」中兼談，而且常佔重要的地位，那便是他把歷史學時常返原於文化史學（甚至學術史學）去說明。這是研讀古書最應該留意的所在。例如，他論到「史意」，時常舉風氣循環的例子，風氣者，他指學術的趨向，而此一趨向不過爲一時代的偏見。史學則要克服這種偏差，而說明其風氣所以然之變遷，這明明着重在文化史學的狹義史學，不一定爲一般的歷史哲學。他的舉例甚多，僅示一二於下

高明者，多獨斷之學，沉潛者，尚考索之功。天下之學術，不能不具此二途，譬猶日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而歲功成，則有相需之益，以之自封而立畛域，則有兩傷之弊，故馬、班史祖，而伏、鄭經師，遷乎其地，而弗能爲良，亦並行其道，而不相爲背者也。」（文史，答客問中，此文是他答覆「義旨」所舉之例。至於高明與沉潛二者之循環論，乃一最無力的學術史看法，另當別論，參看第一編，第四章詳論）

「天渾然而無名者也：不得已而強之名，定趨向爾，後人不察其故，而徇於其名，：而紛紛有入主出奴之勢焉。漢學宋學之交讖，訓詁辭章之互詆，德性學問之紛爭，是皆知其然而不知其所以然也。學業將

以經世也，如治曆者，盡人功以求合於天行而已矣。……其前人所略，而後人詳之，前人所無而後人創之，前人所習而後人更之，……要於適當其宜而可矣。周公承文武之後，而身為冢宰，故制作禮樂，為一代成憲，孔子生於衰世，有德無位，故述而不作，以明先王之大道；孟子當處士橫議之時，故力距楊墨，以尊孔子之傳述；韓子當佛熾盛之時，故推明聖道，以正天下之學術；程朱當末學忘本之會，故辨明性理，有以挽流俗之人心；其事與功，皆不相襲，而皆以言乎經世也。故學者，所以闢風氣也。風氣未開，學業有以開之，風氣既弊，學業有以挽之。人心風俗，不能歷久而無弊，……因其弊而施補救，猶曆家之因其差而議更改也。……風氣之弊，非偏重則偏輕也，……非因其極而反之，不能得中正之宜也。好名之士，方且趨風氣而為學業，是以火救火，而水救水也。」（同上，天喻）

實齋不言道統心傳，而由學術文化史家的眼光，把歷代思想學業的變遷，認為「猶曆家之因其差而議更改」，更謂是「一種不得不然之勢」，皆經世之學在時代發展中的一節，而時代變化，學業亦必然「極而反之」，這是卓見。在後面，我們將要具體地詳述他的這一見解，這裏所要知道的是，他的「文史通義」形式上是歷史哲學，而內容上則是文化或學術史學。他說：

「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎，曰不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。……周公……適當積古留傳，道德大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆學於衆人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也，……此非周公智力所能然，時會使然也。……君師分而治教不能合於一，氣數之出於天者也。周公集治統之成，而孔子明立教之極，皆事理之不得不然，而非聖人異於前人，此道法之照於天者也。……後人

盛推孔子，過於堯舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之座論矣！、（伊川論禹稷顏子，謂禹稷較顏子為麤，朱子又以二程與顏孟比長短，蓋門戶之見，賢者不免，古今之通患）夫尊夫子者，莫若切近人情，不知其實，而但務推崇，則元之又元，聖人一神天之通號耳，世教何補焉？」（同上，原道上）

實齋言道，首論「道者。萬事萬物之所以然」，按照歷史哲學講去，則必先說明此所以然之道如何貫徹於歷史的合法則變化，但他不然，接着便說明文化的起源，立世垂教的自然理勢，而得出他所要說明的文化或學術史學，「不得不然」或「時會使然」之文化變革論，故他所論「不得不然之勢」的史學，在內容上僅為一種文化史的發展律，尚不是歷史哲學的所謂「史觀」。實齋的文化史學，最具特色的，是把神祕的道統論推翻，反對把聖人看做「元之又元之神天通號」，而忘記治化流變不得不然之勢，這一理論是清初大儒的優良傳統，不但繼承黎洲，「所謂浙東之學，言性命者必究于史，此其所以卓也」（浙東學術），而且繼承傅青主經子不分、五經皆王制的理論，更精取了清初學者費氏父子的學術史意見，實齋讀了費錫璜貫道堂文集，深加賞識，說：「縱橫博辨，閎肆而有準繩，周秦諸子無以過之」。

二、校讎通義一書，因失於盜，現所存者僅係斷片。按他著書的計劃，好像是要繼承漢書藝文志的傳統，寫作一部中國學術史大綱或通論，而發展明儒學案。他在敘言中說：

「校讎之義，蓋自劉向父子，部次條別，將以辨章學術，考竟源流，非深明於道術精微，言得失之故者，不足與此。：今為折衷諸家，究其源委，作校讎通義，總若干篇，勒成一家，庶於學術淵源，有所釐別。」

「辨章學術，考竟源流」，甚合於學術史的主旨，書中皆商討學術文獻的淵源流別，而尤對於莊子天下篇與荀子非十二子篇的論旨深慕不置。按「天下篇」是中國最早的學術史論（作者並非莊周），首言詩書禮樂先王之道的成立，次言春秋措紳先生的過渡儒學，末言諸子各得一察自好的道術分裂，此篇是古代的名著（參看拙著，中國古代思想史），實齋依此在文史通義裏面，關於諸子學術的評論，已超出漢以來異端的成見，而云「諸子思以學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可加，而語言文字未嘗私其所出也。……諸子奮起，由於道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下，其持之有故，而言之成理者，故將推衍其學術，而傳之其徒焉」（公言上）這是仿照天下篇的論斷而立說的，他的思想中頗含荀、莊的成分，故至云「荀、莊皆孔子再傳門人。」（校讎卷三，漢志六藝第十三）故又把天下篇與荀子非十二子篇並重，推崇天下篇說：

「六藝之書與儒家之言，固當參觀於儒林列傳。道家名家墨家之書，則列傳外，又當參觀莊周天下篇也。蓋司馬遷敘傳所推六藝宗旨，尙未究其流別，而莊周天下一篇，實爲諸家學術之權衡，著錄諸家宜取法也。觀其首章列敘舊法世傳之史，與詩書六藝之文，則後世經史之大原也；其後敘及墨翟，禽滑釐之學，則墨支（墨翟弟子）、墨別，（相里勤以下諸人）墨言（禹湮洪水以下是也），墨經（苦獲已齒，鄧陵子之鉸屬皆誦墨經是也），具有經緯條貫，較之劉、班著錄，源委尤爲秩然，不啻儒林列傳之於六藝略也；宋尹文田駢慎到關尹老聃以至惠施公孫龍之屬，皆諸子略中，道家名家所互見。然則古人著書，苟欲推明大道，未有不辨諸家學術源流。」（同上，卷二第十四之二十三）

此爲實齋校讎通義的中心論點，他又說：

「自劉、班而後，藝文著錄，僅知甲乙部次，用備稽檢而已。鄭樵氏興，始爲辨章學術，考竟源流，於是特著校讎之路，雖其說不盡當，要爲略見大意。……焦竑未悉古今學術源流，不於離合異同之間，探求其故；而觀其所議，乃是僅求甲乙部次，苟無違越而已，此則可謂簿記守成法，而不可爲校讎家議著作也。」（同上、卷二第十二之二）

但實齋所謂之校讎，尙不同於今之學術史的編製，而是一種藝文學案，在羣書彙編中，說明其中的源流變化，故他說：

「古人著述，不徒爲甲乙部次計，如徒甲乙部次計，則一掌故令史已矣，何用父子世業，閱年二紀，僅乃卒業乎？蓋部次流別，申明大道，敍列九流百氏之學，使之繩貫珠聯，無少缺逸，欲人卽類求書，因書究學，至理有互通，書有兩用者，未嘗不兼收並載，初不以重複爲嫌。……古人最重家學，敍列一家之書，凡涉此一家之學者，無不窮源至委，竟其流別，所謂著作之標準，羣言之折衷也。」（同上、卷一、第三之一）

他又說：

「羣書既萃，學者能自得師，尙矣。擴四部而通之，更爲部次條別，申明家學，使求其書者，可卽類以明學，由流而溯源，庶幾通於大道之要，而有以刊落夫無實之文詞，泛濫之記誦，則學術當而風俗成矣。」（遺書、周書昌籍書目錄序）

他站在辨明源流的學術史家立場，自然要推崇荀子，他說：

「漢志最重學術源流似有得於太史敍傳及莊周天下篇，荀卿非十二子之意，此敍述著錄，所以有關於

明道之要，而非後世僅計部目者之所及也。」（同上、卷二、第十之三）

他主張「卽器以明道，會偏而得全」，如關於天文、地理、法律諸學之書有如下言：

「天文，則宣夜、周髀、渾天諸家，下逮安天之論，談天之說，或正或奇，條而列之，辨明讖職，所謂道也；漢志所錄山海經之屬，附條別次，所謂器也。」（同上、第十之六）

「後世法律之書甚多，；就諸子中掇取申韓議法家言，部於首條，所謂道也；其承用律令格式之屬，附條別次，所謂器也。」（同上，第十之八）

實齊道、器之分類有似理論與實際之分別。他的編著方法，重在「互著」，謂「非重複互注之法，無以究古人之源委」，更重在「別裁」，謂「得裁其篇章，補苴部次，別出門類，以辨著述源流。」

由上面一二兩節看來，他的文史爲文化史學，校讎則學術史概論，然二書內容亦不是完全截然分辨，相互在「義例」與「源流」二者間補充說明亦不少，因爲都是「通義」。通者，他說：

「通者，所以通天下之不通也。……通史人文，上下千年，然而義例所通，則隔代不嫌合撰。」（文史通義釋通）

他認「通」，要識其流變，他例舉如下：

「訓詁流而爲解經，一變而入於子部儒家，再變而入於俗儒語錄，三變而入於庸師講章；不知者習而安焉，知者，鄙而斥焉，而不知出於解經之『通』，而失其本旨者也。載筆彙而有通史，一變而流爲史鈔，再變而流爲策士之括類，三變而爲兔園之摘比；不知者習而安焉，而不知出於史部之『通』，而亡其大

原者也。」（全上）

通有橫通與縱通之分，「取心之所識，雖有高下、偏全、大小、廣狹之不同，而皆可以達於大道，然亦有不可四衝八達，不可達於大道，而亦不得不謂之通，是謂橫通。」縱通，則指集合橫通而言，「用其所通之橫，以佐君子之橫，君子亦不沒其所資之橫也。」然而「君子不可以不知流別，而橫通不可以強附清流。」（皆見文史通義，橫通）是知，縱通者卽史學。

通義之「義」，他指「義例」，他用「義意」之處甚多，並常用春秋之「義」，「有乎取爾」，似卽所謂「別識心裁」，或他舉太史公言「好學深思，心知其意」。他在「答客問」三篇中批評獨斷之學，考索之功，比次之書，假設問答以說明「義旨」，他說：

「無徵不信，……今先生謂作者有『義旨』，……毋乃背於夫子之教歟？……章子曰：天下之言，各有攸當，經傳之言，亦若是而已矣。讀古人之書，不能會通其旨，而徒執疑似之說，以爭勝於一隅，則一隅之言不可勝用也。……易曰：『不可爲典要』，而書則偏言辭尙體要焉；讀詩不以辭害志，而春秋則正以一言定是非也。向令執龍血鬼車之象，而徵粵若畜之文（按卽以易律書），託熊蛇魚虵之夢，以紀春王正月之令（按卽以詩說春秋），則聖人之業荒，而治經之旨悖矣。若云好古敏求，文獻徵信，吾不謂往行前言可以滅裂也；多聞而有所擇，博學而要於約，其所取比有以自命，而不可概以成說相拘也。……諸子爭鳴，皆得……一端，莊生所得，耳目口鼻，皆有所明，不能相通者也；目察秋毫，而不能見雷霆，耳辨五音，而不能窺泰山，謂耳目之有能有不能則可矣，謂耳聞目見之不足爲雷霆山岳其可乎？……專門之學，未有不孤行其意，雖使同儕爭之而不疑，舉世非之而不顧，此史遷之所以必欲傳之其人，而班固之所以必待馬

融受業於其女弟，然後其學始顯也。……經生決科之策括，不敢抒一獨得之見，標一法外之意，而奄然媚世爲鄉愿，至於古人著書之「義旨」，不可得聞焉。俗學便其類例之易尋（按指比次之書），喜其論說之平善，相與翕然交稱之，而不知著作源流之無似，此嘔啞嘲哂之曲，所以屬和萬人也。」（文史，答客問中）

按此段文字精深，第一，言通經必貫經，總擇別取，特於「自命」，第二，言諸子各家一得，未可否認，宜就樹木之見而裁以森林之旨，第三，言專門家之言有獨創之長，雖孤行其意而不爲私。第四，言沒有自我創旨而因襲人言，不是學問。這是何等光輝的識見呢！綜他所言「義旨」的話看來，「義」卽近人之所謂「主義」(ism)，或謂心知其意的自命。適之先生甚賞識實齋之學，而「多談問題，少說主義」的議論，正不是客觀，而是「客觀主義」，在實齋看來，便要以爲這是否認裁成擇取的自命，而爲一種盲目飛行了，充其量亦不過是他所謂的一種「橫通」。

其實，「義則夫子自謂自取」，自取而無主觀的能動要素，學術便失去「能塑性」了，實齋所謂「道有自然，聖人有不得不然」者是，所謂不得不然，並非自然的啞吧性，而是適應「時會使然」的一種相對的見識成塑，而實齋的文化史學，在我看來，就在於說明歷史發展中，這些一系列的「時會使然」的見識成塑，「自命」「自取」其中「所以然」發展的「通義」。

懂得了主義的自命自取，便不至於誤解爲宋儒「義理太賈」的冥解，而惟主觀是信的獨斷(Dogma)。實齋對於自己非常自信，甚至云「吾於史學，蓋有天授」，一看好像一位觀念論者，在那裏發瘋，其實這是效法希天之說（近代語謂之反映論），他說：

「學也者，效法之謂也，道也者成象之謂也。……平日體其象，事~~以~~交，一如其準以赴之，所謂效法也，此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。……士希賢，賢希聖，希其效法於成象，而非舍己之固有而希之也。然則何以使知適當其可之準歟？何以使知成象而效法之歟？則必觀生民以來，備天德之純，而造天位之極者，求其前言往行，所以處夫窮變通久者而多識之，而後有以自得所謂成象者，而善其效法也，故效法者，必見於行事，詩書誦讀，所以求效法之資，而非可即為效法也。」（文史通義，原學上）

因此，他的史學的主義固然是在於自取自命的心裁，而心裁則不是唯識，反而是自得成象而善其效法，藉所效法之資（詩書），而把握自然（社會，文化）成象的變革關係。

我最初研究實齋，不明白「公言」「史德」二篇所言的命意，經過仔細推竅，忽然大悟，他是把這二篇的內容，作為「主義」的條件而規定的，實在講來，沒有客觀與主觀的條件，那麼「主義」亦就成為張競生的「性史」之號為主義了。

一、「公言」上中下三篇，在我看來，是講主義的人民性，這是客觀的條件。在公言上篇，他從詩書六義，諸子百家，直敘至漢初經學，都認為「古人之言，所以為公也，未嘗矜其文辭，而私據為已有也。」所以為公者，蓋指人民性而言，他說：

「志期於道，言以明志，文以足言，其道果明於天下，而所志無不申，不必其言之果為我有也。……敷奏以言，明試以功」，此以言語觀人之始也，必於試功而康服，則所貴不在言辭也。」

「司馬遷曰：『詩三百篇，大抵賢聖發憤所為作也』。是則男女慕悅之辭，思君懷友之所託也，征夫離婦之怨，忠國憂時之所寄也。……詩人之旨，言之者無罰，聞之足戒，舒其所憤激，而有裨於風教之萬

一焉，是其所志也。」

「諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可加，而語言文學，未嘗私其所出也。」（以上見公言上）

由這三段話看來，他所謂「義旨」的條件，必須依古人之「公言」，觀言試功，忠國憂時，激勵風教，學易天下，因為真正的言語，是通於家國的，「瑣細之言，初無高論，而幸入會心，竟垂經訓，孺子濯足之歌，通於家國，時俗苗碩之謠，證於身心，其喻理者，即淺可深，而獲存者，無俗非雅也。」（公言中）

所以，義旨在公，而非私業，此即所謂「讀古人之書，貴心知其意」者。古人之書性質不同，祇要是公言立場，皆足以成一家之言，我們依據公言之意而會通，亦可有所標準，如云「易奇詩正，禮節樂和，以至左誇莊肆，屈幽史潔之文理，無所不包，天人性命，經濟閎通，以及儒紛墨儉。名錄法深之學術，無乎不備。」（公言下）

二、史德篇所言「著書者之心術」，在我看來，是講主義的真理忠實心，這是主觀的條件。他說：

「史德者何？著書者之心術也。……欲為良史者，當慎辨天人之際，盡其天而不益以人也；盡其天而不益以人，雖未能至，苟允知之，亦足以稱著述之心術矣。而文史之儒，競言才學識，而不知辨心術，以議史德，烏乎可哉？……氣積而文昌，情深而文摯，氣昌而情摯，天下之至文也。然而其中有天有人，不可不辨也。……氣合於理，天也，氣能達理以自用，人也；精本於性，天也，情能汨性以自恣，人也。史之義出於天，而史之文不能不藉人力成之，人有陰陽之患，而史文即忤於大道之公，其所感召者微也！……」

陰陽伏診之患，乘於血氣，而入於心知。其中默運潛移，似公而實逞於私，似天而實蔽於人，……至於害義而違道，其人猶不自知也。」（史德）

對於真理的學術良心，是學者的起碼條件，不知而自誤於偏宕猶是限於自蔽，而故意曲解，則為學人之罪惡。故他在與史氏諸表姪論策對書中，說：「僕於學業，亦小有得，故平日言論，亦小有家數。又口談筆述，初無兩歧，或出矜心，或出恣意，詳略正變，無所不有，然意皆一律，從無欺飾……生平惟此「不欺」二字，差可信於師友間也。」

關於真理的忠實，是看效法之象的證驗，他說：「有天地自然之象，有人心營構之象，……：……：人心營構之象，有吉有凶，宜察天地自然之象，而衷之以理。」（易教上）反之，那些故意曲解真理的人，不是追求真理，而是為了利祿之趨使，他說：「好名之人，則務揣人情之所向，不出於衷之所謂誠然也。且好名者必趨一時之風尚，……：……：必屈曲以徇之，故心術多不可問也。」（鍼名）

以上面所講，已經清楚地知道他的史學概要所指在什麼地方，知道他的代表作文史通義，校讎通義二書所含主旨在什麼地方，這是研究實齋的基礎知識。要知道研究思想史，乃正實齋所云「辨章學術，考覈源流」，既不是冬烘先生們之讀古人言行，一切都是今人的質筏，亦不是如五四浪漫主義時代之「打孔家店」的態度，把古人當做今人和他爭辯。

第二節 學誠的哲學思想

實齋的哲學思想，在傳統上言，一部分是繼承他所贊許的「各得大道之一端之」諸子，尤以荀子莊子，墨子，韓非子爲然，一部分則是繼承了清初學者的基本思想。

實齋的天道思想，是自然天道觀，揉合莊荀二家的學術而成。荀子言「莊子蔽於天而不知人……由天謂之，道盡因矣。一但在「貴因」方面而言，則莊子確是孔墨二家不求自然哲學的批評者，（孔子僅論三代之損益，而未及歷史成因，墨子僅論及三表之所本，而未及本之歷史本源）進一步追求自然天道觀。實齋的自然天道觀正是「天下篇」的發揮（按天下篇成於儒者之手），他說：

「道有自然，……道無所爲而自然。……」

「道之大原出於天。」

「易曰：『一陰一陽之謂道』，是未有人而道已具矣。『繼之者善，成之者性』。是天著於人，而理附於氣，故可形其形，而名其名者，皆道之故而非道也。道者萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。」（見原道上）

「夫天渾然無名者也。」（天喻）

以上所言，皆本於老莊哲學，一望而知，無待說明者，惟「無名萬物之始」至「有名萬物之母」，實齋便與莊子分途，老莊認爲然而不必然，實齋則說「不得不然」，而與荀子接合起來。

荀子說「惟聖人爲不求知天」（天論），實齋說：

「道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然，衆人無所見，則不知其然而然。孰爲近道？曰：不知其然而然卽道也。非無所見也，不可見也。不得不然，聖人所以合乎道，非可卽以爲道也。……學於衆人斯爲聖人，非衆可學也。求道必於一陰一陽之道也。」（原道上）

荀子說「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。……天有其時，騁有其財，人有其治，夫是之謂能參，舍其所以參，而順其所參，則惑矣。」（天論）實齋說：

「故道者，非聖智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。」（原道上）荀子禮論，言王制之產生，卽由於不得不然之勢，「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」實齋則說：

「人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需，而後從而給之。……後聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三皇無爲而自化，五帝開物而成務，三王立則而垂法，……聖人創制，則猶暑之必須爲裘，寒之必須爲裘，……猶軌轍也。」（同上）

荀子說「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（儒效）「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與聘能而化之？思力而物之，孰與理物而勿失之也！」（天論）實齋則「本天地生人斯有道」之旨，說：

「天定勝人，人定亦能勝天，二十八宿，十二次舍，以環天度數，盡春秋中國都邑。夫中國在大地中，東南之一隅耳。而周天之星度，屬之占驗，未嘗不應，此殆不可以理推測，蓋人之勝於天也。且如子平之推人生年月日時，皆以六十甲子，分配五行生克；夫年月日時，並不以甲子爲紀，古人未嘗有是言也。」

而後人既定其法，則亦推行休咎而無不應，豈非人定之勝天乎！易曰：「先天而天弗違」，蓋以此也。」（天喻）

我們把握了天體運行的自然法則，而我們的人事就可以配合天體的運行而因時制宜了。但荀子和實齋的思想，亦不盡相同，實齋似有船山的傳統（但未能證明其讀過船山文獻），故看重道的淵流變遷，認為曆數之認識天道，亦一途程，所謂「不能歷久不差，曆家因其差而議更改」，人類某一時代之對於自然法的把握，不過是一個「趨向」罷了。他說：

「三垣七曜，二十八宿，一十二次，三百六十五度，黃道赤道，曆家強名之以紀數爾。古今以來，合之為文質損益，分之為學業事功，文章性命；當其始也，但有見於當然，而為乎其所不得不為，渾然無定也。其分條別類，而名文名質，名為學業事功，文章性命，而不可合併者，皆因偏救弊，有所舉而詔示於人，不得已而強為之名，定趨向耳。」（同上）

實齋極稱莊荀「有關於明道之要」者，他的哲學思想之「參取」荀莊，正是因了他們具「大道之一端」，他的治學方法比當時人甚為進步，「辨證文字，但明其理，而不過責其人」，（見上，論學十規）甚至他評戴東原即以此理，而主張不因人而排拒道理，他說：

「戴氏好闢宋學，……謂其無異於釋老。……僕謂當問其果類聖人君子否耳。……必斤斤而摘其如何近釋，如何似老，不知釋老亦人，其間亦有不能與聖人盡異者。宋儒於同志所見有歧，輒以釋老相為詆毀，此正宋之病。」（與東徐村書）

這是中國古人的通病，不研究內容之所以異同，而祇看取形式上的疑似，即動以異端斥人，所以他在

文史通義中嘗慨嘆諸者之流愈尊孔而愈糊塗了。所謂「但務推崇，不知其實，元之又元，聖人一神天通號」，痛斥其門戶之見（即宗派主義）愈深而愈蔽人的神智了。（參看朱陸諸篇）他這種治學精神，自言爲「參取」，在匡謬一篇中所言，語氣間自然有輕重，而婉轉說明者則分明在「義取」二字上，爲諸子異端抱不平之意。他說：

「孟子非楊墨，必取楊墨之說而闢之，則不惟其人而惟其學，故引楊墨之言，但明楊墨之家學，而不必專指楊朱墨翟之人也。……彼異學之視吾儒，何獨不然哉？韓非治刑名之說，則僞墨皆在所擯矣。墨者……歷詆堯舜文周之行事，必藉儒者之言以辨之，故諸難之篇多標儒者，以爲習射之目焉。此則在彼不得不然也。……然而其立華而辨，其意刻而深，後世文章之士，多好觀之，惟其文，不惟其人，則亦未始不可參取也。」

實齋自白「參取」百家之學，見於其天道觀者甚明；而關於歷史的自然演變，所謂器變事變而道亦變之說，是採取法家「五帝不相復，三代不相襲，各以其治，時變異也」之論，關於「學於衆人」的實際生活，是採取墨子三表「原察百姓人民之耳目」之論。以下我們再研究他的存在與思維論。

他關於存在的物體，以爲「未有人而道已具矣」，在匡謬篇中說：

「盈天地間惟萬物，屯次乾坤之義也。」

這顯然指物質實有以及自然的合法則運行，由此出發，在哲學上謂之唯物論。這首先表現在論道器的清初傳統，船山、蕪湖、亭林所言最詳，他亦繼承着這種餘緒。他說：

「易曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。道不離器，猶影不離形。……六經卽器之可見者也。後

人不見先王，當據可守之器，而思不可見之道，故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器言道也。夫子自述春秋之所以作，則云：『我欲託之空言，不如見諸行事之深切明著』，則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。……而儒家者流，守其六籍，以謂是載道之書耳；夫豈有離器言道，離形存影者哉？彼守天下事物，人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣！」（原道中）

他所指的器，即事物文明典章，道即指述事明理。有時他亦以氣與器同視（與船山稍異），謂「天著於人，而理附於氣，」有時謂「道者萬事萬物之所以然」。器之義頗明顯，今把他解道之說，舉示於下：

「易曰：『神以知來，智以藏往』。知來，陽也，藏往陰也，一陰一陽，道也。文章之用，或以述事，或以明理，事遯已往，陰也，理闡方來，陽也。其至焉者，則述事而理以昭焉，言理而事以範焉，則主適不偏，而文乃衷於道矣。」（原道下）

由此看來，「道」不是一種不可知的東西，而是思維對於存在的反映，所謂藏往知來，事範理昭的認識。道（思維）器（存在）的關係，是器先於道，故云，「道寓於器」，而且是道因於器，故云「道因器而顯，不因人而名也。」據此，他批評宋儒，幾與清初學者同其聲氣，他說：

「夫子所言，無非性與天道，而未嘗表而著之曰，此性此天道也，故不曰，性與天道不可得而聞，而曰，言性與天道不可得而聞也，所言無非性與天道者而不明著此性與天道者，恐人舍器而求道也。夏禮能言，殷禮能言，皆曰無徵不信，則夫子所言，必取徵於事物，而非徒託空言，以為明道也。曾子真積力久，則曰一以貫之，子貢多學而識，則曰一以貫之，非真積力久與多學而識，則固無所據為一之貫也。……」

宋儒……以謂是（訓詁名物）皆溺於器而不知道也。夫溺於器而不知道者，亦即器而示之以道斯可矣，而其弊也，則欲舍器而言道。夫子教人『博學於文』，而宋儒則曰『玩物喪志』。……夫宋儒之意，似見疾在臟腑，遂欲并臟腑而去之。」（原道下）

實齋此點意思，又表示於事與理二者的關係問題上。清初學者多言理在事中，實齋繼承此旨，他說：

「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」（易教上）

「事有實據，而理無定形，故夫子之述六經，皆取先王典章，未嘗離事而著理。」（經解中）

「其理著於事物，而不託於空言也。師儒釋理以示後學，惟著之事物，則無門戶之爭矣。理，譬則水也。事物，譬則器也；器有大小淺深，水如量以注之，無盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而論水之挹注盈虛，與夫容量測實之理，爭辨窮年，未有已也，而器固已無用矣。」（朱陸）

雖「事」是談不上「理」的，要「述事而理以昭」，「理昭而事得以範焉」，換句話說，就是只有從事物中才可以獲得認識事物的聯絡，使之納于軌範。按實齋此喻，理、水、物、器，適和宋儒之喻理事顛倒，這是他重實在的事物變化所應得出的結論，與船山喻弓矢與射道的關係相為符合。

復次，實齋的知識論更有精彩的地方。他首先承認感覺的基本來源，他說：

「聲色臭味，天下之耳目口鼻皆相似也；心之所同然者，理也，義也。然天下歧趨，皆由爭理義，而是非之心亦從而易焉。豈心之同然不如耳目口鼻哉？聲色臭味有據，而理義無形，有據則庸愚皆知率循，無形則賢智不免自用也。」（疋異）

他的知識論，頗接近於反映論，這看他論名實關係便可以明白的。在這裏，他亦「參取」了諸子學術

「舉經上：「名者，實謂也。」列子楊朱篇：「名者實之實也。」實齋以認識是實在的反映，故說：

「欽明之爲致也，允塞之爲誠也，憲象之爲憲也，皆先具其實，而後著之名也。」（《易教中》）

「名者，實之實也，類者，例所起也。」（《書文集》）

「名者實之實，徇名而忘實，並其所求之名而失之矣。」（《黠陋》）

名實在知識過程中爲最基本的理論，實齋的知識論的特色，更在他說明認識是什麼？「認識」，在他看來，是一種類似媒介的理論，他說：

「易曰：「成象之謂道，效法之謂乾。」學也者，效法之謂也；道也者，成象之謂也。夫子曰：「下學而上達」。蓋言學於形下之器，而自達於形上之道也。」（《原學上》）

「平日體其象，事至物交，一如其準以赴之，所謂效法也；此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。」（見同前）

他所謂「效法」者，即媒介客觀的實在，這裏包括着「博古」「通今」，「實踐」三者。

一、他認爲「六經皆器也」，都是吾人效法之資，他說：

「觀於生民以來，備天德之純，而造天位之極者，求其前言往行，所以處夫窮變通久者而多識之，而後有以自得所謂成象者，而善其效法也。」（《原學上》）

但博古，祇是一種手段，如他所謂的考證之學，故接着說：

「故效法者，必見於行事，詩書誦讀，所以求效法之資，而非可卽爲效法也。」（同上）

因此，誦讀工夫，僅是接收古人的遺產或古人的歷經，資以爲效法自然實在的真實，如他贊周公「遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然。」（原道上）所謂明乎「不得不然」，卽他史學上所講的淵源流變，這是最重要的效法之資，因爲，在他講來，雖周公天縱之聖，亦有「時會使然」之勢，周公的周代經綸制作，是周代的社會所決定，從整個歷史上而言，他謂之「定趨向耳」，「此非周公智力所能也，時會使然也」（詳見原道上）學古人的經驗，「事變之出於後者，六經不能言」，惟若明辨源流變化之道，則我們所提出的問題便確是我們的時代正要解決者。否則，他所謂「綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故物之業也」，這是不能在死文獻中運用活的知識，而「推明大道，所以通古今之變。」

二、博古所以通今，「拘於泥古，則未見其能從時」（文史通義外篇）。他說：

「所謂好古者，非謂古之必勝於今也；正以今不殊古，而因革異同求其折衷也。」

「學者誦先聖遺言，而不達時王之制度，是以文爲蠶蛻絺繡之玩，而學爲鬥奇射覆之資，不復計其實用矣。……書吏所存之掌故，實國家之制度所存，亦卽堯舜以來因革損益之實迹也。……君子苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用；必求官司掌故，而通於經術精微；則學爲實事，而文非空言；……不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則盤帙之文，射覆之學，雖極精能，其無補於實用也，審矣！……故舍器而求道，舍今而求古，舍人倫日用而求學問精微，皆不知府史之史通於五史之義也。……孔子曰：『生於今之世，反古之道，裁及其身者也。』夫三王不襲禮，五帝不沿樂。不知禮於時爲大，而動言好古，必非真知古制者也；……學者昧於知時，動矜博古，譬如考西陵之蠶桑，講神農之樹藝，以謂可禦飢寒而不須衣食也。」（文學通義：中釋）

三、知識若沒有實踐的標準，學爲空虛而無檢證，他說：

「誦讀爲學者，推致者之所及而言之，非謂此外無學也。子路曰：『有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？』夫子斥以爲佞者，蓋以子羔爲幸。乃若是說，非謂學專於誦讀也；專於誦讀而言學，世儒之陋者也。」（原學上）

「觀易大傳之所稱述，則知聖人卽身示法，因事立教，而未嘗於施政出治之外，別有所謂教法也。」（原道中）

他的知識實踐論，更有一個特識，卽知識與生活合一，他說：

「道有自然，聖人有不得然。……聖人有所見，故不得不然；衆人無所見，則不知其然而然。孰爲近道？曰：不知其然而然，卽道也。……聖人求道，道無所見；卽衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。」（原道上）

聖人之所知，正是在衆人生活中所實踐的檢證，不是懸理投器，故又說：

「學於衆人，斯爲聖人。」（同上）

這是傅等光輝的命題！向大衆學習，正是「大道之隱，不隱於庸衆」，他又說明爲什麼學於衆人的道理，在於「公是成於衆人」，他說：

「古人於學求其是，未嘗求異於人也。……夫子曰：『儉、吾從衆；泰也雖違衆，吾從下。』聖人方且求同於人，有時間異衆，聖人之不得已也。天下有公是，成於衆人之不知其然而然也，聖人莫能異也。賢智之士，深求其故，而信其然，庸衆未嘗有知，而亦安於然。而負才者，恥與庸衆同其然也，則故矯其

說以謂不然！」（砭異）

其次，他論知識的實踐，在於見於行事的檢證，他說：

「極思而未習於事，難持之有故，言之成理，而不能知行之有病也。」（原道中）

「效法必見於行事，詩書誦讀，所以求效法之資，非即可爲效法也。」（原學上）

他主張「必習於事而後可以言學」，正是習齋的傳統精神，因此他痛斥儒者之學孔子之不得已，而非薄事功，他說：

「學術之未進於古，正坐儒家者流，誤欲法六經而思孔子耳。孔子不得位而行道，述六經以垂教於萬世，孔子之不得已也。後儒非處衰周不可爲之世，輒謂師法孔子，必當著述以垂後，豈有不得已者乎？何其視視同時之人，而惓惓於後世耶？故學孔子，當學孔子之所學，不當學孔子之不得已。然自孟子以後，命爲通儒者，率皆願學孔子之不得已者也。以孔子之不得已而誤謂孔子之本意，則虛尊道德文章，別爲一物，大而經緯宇宙，細而日用倫常，視爲粗跡矣。」（與陳鑑亭論學書）

齊齋知識論更有內容決定形式的論斷，他說：

「成書易，則文勝質矣；取材難，則僞亂真矣。僞亂真而文勝質，史學不亡而亡矣！」（前揭書教上）

「事屢變而復初，文飾窮而反質，天下自然之理也。」（前揭書教下）

「古之文質合於一，至戰國而各具之質，當其用也，必兼縱橫之辭以文之，周衰文蔽之效也。」（前揭詩教上）

「……質去而文不能獨存也。」（前揭點陋）

「夫文生於質也，……文生於質，視其質之如何而施吾文焉。……」（前揭砭俗）

「……與其文而失實，何如質以傳真也。」（前揭古文十弊）

「……離質言文，史事所以難言也。」（前揭書外篇州縣請立志科議）

這樣論「文」生於「質」的問題，也就是論「形式」與「內容」的開題。他認定「文」與「質」的先後認定「離質」不能「言文」，也就是認定「內容」決定「形式」；如果離開了「質」，離開了「內容」，所謂「文」所謂「形式」是談不上的。所以說「離質言文，史事所以難言也」。

他的這一理論，是基於他的史學流變觀而來。內容在歷史發展中是變化無窮的，故形式亦不能不隨內容之變而亦變，他說：

「聖人制作，宜質宜文，必當其可。文因乎事，事萬變，而文亦萬變，事不變而文亦不變，雖周孔制作，豈有異哉」（砭俗）

「文生於質也。始作之者，未通乎變，故其數易盡，沿而襲之者之所以號善步也。既承不可遏之江河，則當相度宣防，資其灌溉，通其舟楫，乃見神明通久之用焉。……凡為古無而今有者皆當然也，……文生於質，視其質之如何而施吾文焉。」（同上）

因此，他認為理的形式是柔性的，而事的內容是剛性的，知識是不能剛復自用或主觀執見。他說：

「聲色臭味有據而理義無形，有據則庸愚皆知率循，無形則賢智不免自用也。……治自用之弊，莫如以有據之學，實其無形之理義，而後趨不入於歧途也。」（砭異）

然這不是說他薄義理而僅重經驗，相反地，他是正強調人類知識推論的創見，而說「其禮不過曰通於類也，故學者之要，貴乎知類。」（易教下）若除去思維活動的個性創造，他所謂「自取之義」，則謂之「是非因襲」，他說：

「知養生者，百物皆可服，知體道者，諸家皆存，六經三史，學術之淵源也，吾見不善治者之瘡厲矣」（說林）

知識正是如善治養生，同樣是經史子集，有的體會得當而「通天下之志」，反之，有的習固其見，惟人云而亦云。故他首先反對宗派門戶之見，這一議論是對於中古一宗傳統的抗議，他說：

「是堯而非桀，貴王而賤霸，尊周孔而斥異端，正程朱而偏王陸，……吾不謂其不然。……習固然而言之易者，吾知其非真知也。」（習困）

「藉人之是非以爲是非，如傭力佐鬥，知爭勝而不知所以爭也。故攻人則不遺力，而詰其所奉者之得失如何，則未能悉。」（朱陸）

「文章經世之業。立業亦期有補於世，否則古人著述已厭其多，豈容更易簡編，撐床疊架爲哉？」（與史餘村書）

「吾見今之立言者，本無宗旨，引古人言而申明之；申明之旨，則皆古人所已具也。」（辨似）

「乃有黠者易古人之貌，而襲其意焉；用同時之人有創論者，申其意而諱所自焉……盜名欺世，已非一日之厲也。」（同上）

因此，他說明「創見」是與因襲相反的，創見在於「學在是非之先」，因襲則安於「是非之固然」中。

他說：

「隱微之創見，辨者矜而寶之矣；推之不至乎堯桀，無爲貴創見焉；推之既至乎堯桀，人亦將與固有之堯桀而安之也，故創得之是非，終於所見是非也。……積古今之是非而安之如堯桀者，皆積古今人所創見之隱微，而推極之者也。安於推極之是非者，不知是非之所在也。……故於是非而不致其思，所矜之創見，皆其平而無足奇者也。……然被堯之仁，必有『幾』，幾於不能言堯者，乃真是堯之人也；遇桀之暴，必有『幾』，幾於不能數桀者，乃真非桀之人也！千古固然之堯桀，猶推始於『幾』，……故真知是非者，不能遽言是非也，真知是堯非桀者，其學在是非之先，不在是堯非桀也。」（習固）

以上習固一篇之文，頗有與船山「因而通之」莊學，「以合君子之道」者類似，他的「學在是非之先，不在是非」，是何等重視了人類思維的發展，是何等對於封建固習的革命！

他基於這種新興思想，反對當時束縛這一學在是非之先」的枷鎖，名爲「古文十弊」，其中內容實是「新青年」時代文字思想解放的老師，他的古文十弊，一曰，「剜肉爲瘡」，二曰，「八面求圓」，三曰，「削趾適履」，四曰，「私署頭銜」，五曰，「不達時勢」，六曰，「同里銘旌」，七曰，「畫蛇添足」，八曰，「優伶演劇」，九曰，「井底天文」，十曰，「誤學邯鄲」。「這裏實齋文史的反抗要素，亦和近世西歐學者反對「劇場偶像」，「市場偶像」，「井底偶像」之旨相同其人文主義的精神。應是清初大儒的優良遺緒之文化發揮。

復次，實齋哲學中關於人性論的問題，顯然接受荀子的理論，這一問題在中國哲學史上最具有特識的，首推船山，實齋則強調了後天的「踐履實用」，他首先批評了性命的空論，他說：

『性命非可空言，當徵之於實用。』（《書孫淵如觀察原性篇後》）

『天人性命之理，經傳備矣。經傳非一人之言，而宗旨未嘗不一者，其理著於事物，而不託於空言也。』（《文史通義·朱陸》）

『性命之說，易入虛無，朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難，雖朱子之所求，未敢必謂無失也』（《同前》）

實齋的意思，人性善惡是不可這樣空談，談要從具體的人與事中來談。他認為孔子並沒有這樣來空談性命，但他的性命之理，都在他所談的具體的人與事物之關係中。實齋說：

『子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」蓋夫子所言，無非性與天道，而未嘗表而著之曰：此性此天道也。故不曰，性與天道，不可得聞，而曰，言性與天道，不可得聞也。所言無非性與天道，而不明着此性與天道者，恐人舍器而求道也。』（《原道下》）

空談性之善惡，實齋是反對的。因而他也不相信一般人所謂性是善的。他說：

『果形有一定之惡，則天下豈有無形之性？是性亦有惡矣。』（《書孫淵如觀察原性篇後》）

爲什麼謂性有惡又有善呢？這其實是後天的環境所規定；人注本身是談不上什麼善惡的。所以他又說

『富貴公子，雖醉夢中，不能作寒酸求乞語。疾痛思難之人，雖置之絲竹華宴之場，不能易其呻吟而作歡笑。』（《文史通義文理》）

因爲如此，實齋特別着重於「踐形」，着重於「功力」，換言之，即着重於教育。認爲要有好的教育

人們方可以爲善。荀卿相信人性爲惡，亦主張需要教育，所謂僞（阮元亦釋爲）的工夫。實齋說：

「荀子著性惡，謂聖人爲之化性而起僞，僞於六書，人爲之正名也。荀卿之意，蓋言天質不可恃，而學問必藉於人爲，非謂虛誑欺罔之僞也。而世之罪荀卿者，以謂誣聖爲欺誑，是不察古人之所謂，而遽斷其非也。」（前揭書說林）

認人性爲惡的，需要加上人爲的工夫，就是相信人性爲善的，如孟軻和王伯厚，也認爲需要「擴元」的工夫，需要「致」的工夫。假若不做「擴充」的工夫和「致」的工夫的話，還是無法爲善的。實齋說：「王氏致良知之說，卽孟子之遺言也。良知曰致，則固不遺功力矣。朱子欲人因所發而遂明，孟子所謂察識其端而擴充之，皆是道也。」（前揭書博約下）

所以實齋最後這樣認定，不管認爲秉性是善的也好，是惡的也好，都是空談；歸根結底，還是需要教育，需要踐履的工夫。他說：

「易曰：「一陰一陽之謂道」，陽變陰合，循環而不窮者，天地之氣化也。人秉中和之氣以生，則爲聰明睿智，毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。」（前揭書質性）

「世有童年早慧，誦讀兼人之倍蓰，而猶不止焉者，宜大異於常人矣！及其成也，較量愚柔百倍之加功，不能遽勝也。」（前揭書假年）

「秦王遺玉連環，趙太后金椎一擊而解，今日性理連環，全藉踐履實用，以爲金椎之解。」（書孫淵如觀察原性篇後）

他的意思，不論秉性怎樣；總是「貴學問」，需「百倍之加功」，「全藉踐履實用」的；否則，卽認

爲有所謂善性，也無法成爲其好人的。

總之，我們從實齋的特別着重「踐履」，着重需要「百倍之加工」的地方看來，實齋雖沒有明白說出性是無分於善惡，但他不相信性有一定的所謂善惡是實在的；他只承認「人秉中和之氣以生」罷了。這頗近似於船山的「性，日生者也。」

第三節 學誠在中國史學上的分析理論

船山的中國歷史分析是關於通史的，實齋的中國歷史分析是關於文化，學術的。他二人是中國近世史學家的不幸者，命運都是沒有顯於當時的。

實齋的文化、學術史學，力求「史意」的源流發展，所謂「濫觴流爲江河，事始簡而終鉅也。」（書教中）歷史之流，比之水流，頗可把握着自然運動的史則。

他關於歷史的起源論，僅當原始與農村公社至文明史的起源而言，他說明文明社會的成立，基於客觀的必然而言，他說：

「人生有道，人不自知，三人居室，則必朝暮啓閉其門戶，饕殮取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣，或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。」（原道上）

此段社會原論，在體例上是由荀子的「禮論」發展的，在荀子，謂之人生而有羣，如果實齋以「羣」僅指均平的秩序，這是原始公社之義。但這個羣的社會均平之秩序，在荀子講來，羣而不得不爭，而必有另一必然之勢來接踵史的舞台，實齋便接着說：

「又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。」（同上）前一階段是「取給於樵汲」，似有漁獵社會的影子，此一階段似氏族父長制的農村公社，在科學的歷史上講來，這是一個過渡，族長由於戰爭與公共事業（如水利灌溉等，尤其東方）等，個人權力的尊重逐漸附與了社會的職能，在西方謂之「第一人」——即「君」字的原義，在東方謂之「予一人」（見於書經

實齋捉摸着異常合理，適之先生僅以「社會生活」了解，殊不夠味。實齋又說：

「至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積於千百，則人衆而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也，而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。」（同上）

此段似適合於文明社會國家的起源，因爲文明社會的第一特徵是城市與農村的分裂，在中國古文獻的「邦」與「封」二字同義，「國」與「城」二字同義，頗表示城市國家的淵源，這裏所謂「畫野分州」卽城市與農村的第二項分工，甚有社會史的影子。

關於實齋的具體劃分時代，我們不能依據爲近代歷史的知識，如他所云「三皇無爲而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法」，然而他亦說「至戰國而義神黃帝之書雜出焉，其書皆稱古聖，如天文之甘石星經，方技之靈素難經，其類實繁，則猶匠祭魯般，兵祭蚩尤，不必著書者之果爲聖人，而習是術者奉爲依歸，則亦不得不尊以爲經者也。」（經解中）他雖然詳辨僞託之盛行於戰國，不盡是完全無影子擬造，（參看詩教上）但他已經肯定戰國實有擬制僞造「封建」之著作，而說「依託古人，其言似是」。這裏是實齋不能解決的兩面論法。一方面說「百家之學，多爭託於三皇五帝之書矣，藝植託於神農，兵法醫經託於黃帝，好事之徒，傳爲三墳之逸書；」他方面又說「不知書固出於依託，旨亦不盡無所師承。」（書教中）

上面是他的史論，而他的史學重要見解，實在是文化史學，他說：

「古治詳天道，而簡於人事；後世詳人事，而簡於天道，時勢使然，聖人有所不能強也。」（文史、外篇、方志立三書議）

在清初學者，如傅青主，已經言五經乃王制，實齋則演爲「六經皆史也」，「六經皆生王之政典也」，「六經皆器也」諸命題。這是在當時最放肆的論著，亦是他被後人所最注意的學旨。他說：

「六經不言經，三傳不言傳。……古之所謂經，乃三代盛時典章法度，見於政教之實。」（經解上）
「異學稱經以抗六藝，愚也；儒者僭經以擬六藝，妄也。六經初不爲尊稱，義取經綸爲世法耳。」（經解下）

「六經皆史也，……古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」

他的「六經皆史」，消極方面是清初反理學的發展，積極方面更把中國文獻的源流演進，規定爲「時會使然」的「趨向」。尊經而不能通經，非愚卽妄，所謂通者，當卽他所指的如莊子天下篇淵流變易之旨。他說：

「易曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』。道不離器，猶影不離形，後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也；而不知六經皆器也。……夫子述六經以訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經，卽其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器，而思不可見之道，故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著爲說，以致離器言道也。夫子自述春秋之所以作，則云：『我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明』；則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣！……而儒家者流，守其六籍，以謂是特載道之書耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼舍天下事物，人倫日用，而守六籍以

言道，則固不可與言夫道矣。」（原道中）

他的古代文化史論，多據天下篇的道理。委實講來，中國有文明是從周代開始，在西周，因為是氏族維新制度，沒有國民的人類出現，故政教或官師合一，學問是在官府，理所應然。實齋強調此制，除他對於古制的理想當另論外，所謂「古者私門無著述之學」，「文章制作，存乎官守」，大體上是合於歷史的。他說：

「理大物博，不可殫也，聖人爲之立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具於官，有法斯有書，故官守其書，有書斯有學，故師傳其學，故弟子習其業，官守學業皆於一，而天下以同文而治，故私門無著述文字。」（校讎通義卷一）

據莊子天下篇云，在春秋時代，中國文化的保存與研究者，是鄒魯的搢紳先生，專門以六藝爲職業。這由科學見地而言，亦可以說是意識家與事業家的分裂前趨者，孔墨二家所以皆出於搢紳儒者，而批判地發展了學術，都由於六藝之過渡時代（春秋）。實齋說：

「至戰國而文章之變盡，至戰國而著述之事專，至戰國而後世之文體備，故論文於戰國，而升降盛衰之故可知也。戰國之文，奇詭錯出，而裂於道（按此句即天下篇之道爲天下裂，裂者按意識家的分工而言，故可謂之「專」，此則國民出現，賢者出現使然，參看拙作賢者考一文），人知之，其源出於六藝，人不知也。」（詩教上）

諸子源出六藝之論，在我們研究，是一種批判的發展，如孔子在人類性的道德情操方面批判六藝具文，墨子在人類性的知識方面否定禮樂具文（參看拙著中國古代思想學術史）。實齋以六藝足以盡道體之所

說，諸子得其一端之說，猶拘於傳統思想，而他說九流與六藝的關係，頗值得部分地參考，他說：

「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，七錄之所敍論，皆於物曲人官，得其一致，而不自知爲六典之遺也。」（詩教上）

實齋此論本於七略，諸子出於王官之說，惟他稍進一步，言及「口耳竹帛之遷變」，學術下私人的發展，他說：

「著述專於戰國，蓋亦出於勢之不得不然矣。」（詩教中）

所謂勢之不得不然者，指「道術將爲天下裂」，而「裂」者則史學上所言地域單位的國民人類出現之故。他更注意諸子與詩教的源流關係，更爲卓見。按西周春秋之交，有所謂變風變雅者出現，咒罵天命，批評君子（氏族貴族），作者認爲這是西周悲劇社會之歌聲，正代表了「國人」（自由民）的呼聲，實是「不治而議論」的諸子自由批判思想的前趨者。實齋說：

「戰國之文，……多出於詩教，何謂也？曰戰國者縱橫之世也。……戰國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，是以能委折而入情，微婉而善諷焉。」（詩教上）

此段所論，言詩教之旨實爲諸子善諷的先趨，可稱創見。他更由詩教的民間性，說明諸子繼承風雅聲

詩之變。他說：

「古無私門之著述，未嘗無達衷之言語也，惟託於聲音，而不著於文字，故秦人焚詩書，書闕有間，而詩篇無有散失也，後世竹帛之功，觸於口耳，而古人聲音之傳，勝於文字，則古今異，而理勢亦殊也。……典章散而諸子以術鳴，故專門治術，皆爲官禮之變也，情志蕩，而處士橫議，故百家馳說，皆爲聲詩之變也（談天雕龍，堅白同異之類，主處理者，謂之百家馳說，其言不過達其情志，故歸於詩，而爲樂之變也）。……後世文體，備於戰國，而詩教於斯可謂廣矣！」（詩教下）

在這一點，實齋史學主辨源流，他在「言情達志，敷陳諷諭」八字上看出聲詩與百家的關係，頗得諸子源流的關鍵。所以他是十八世紀研究諸子的最有成績者，爲傳青主以來的優秀作家，在他的書中關於孟，荀，墨，莊，法，名諸家多所引證，認爲他們都是和六經一樣地公言其理而非私意（見上引），他說：「聖門身通六藝者七十二人，然白顏、曾、賜、商、所由不能一轍，再傳而後，荀卿言禮，孟子長於詩書，或疎或密，途徑不同，而同歸於道也。……徇於一偏，而謂天下莫能尙，則出奴入主，交相勝負，所謂物而不化者也。」（博約下）

他在這裏是取客觀的分析，與從來道統之論相反，故又說：「學必求其心得，業必貴於專精，類必要於擴充，道必抵於全量，性情喻於憂喜憤樂，理勢達於窮變通久。」（同上）

他崇拜戰國諸子，是在學術自由的「道公而學私」之下兼容發展，不主絕學孤旨，以爲專制的獨宗一己的手段。他說：

「道同而術異者，韓非有解老、喻老之書，列子有楊朱之篇，墨者述晏嬰之事，作用不同，而理有相

通者也；術同而趣異者，子張難子夏之交，荀卿非孟子之說，張儀破蘇秦之從，宗旨不殊，而所主互異者也。」（說林）

他這樣地說明戰國諸子在變種古典共和之下，而有光輝的文化出現，他基此得一結論，即人民性的學術是一種共舉：

「人之有能有不能者，無論凡庶聖賢有所不免者也。以其所能，而易其不能，則所求者，可以無弗得也。」（說林）

「渥洼之駒，可以負百鈞而致千里，合兩渥洼之力，終不能致二千里……言乎絕學孤詣，性靈獨至，縱有偏闕，非人所得而助也。兩渥洼駒不可致二千里；合兩渥洼之力，未始不可負二百鈞而各致千里，言乎鴻裁絕業，各效所長，縱有舛悞，非人所得而私據也。」（同上）

他雖然說周末道裂，但亦就文字進化的發展，他說：

「上古淳質，文字無多，固有具其實而未著其名者；後人因以定其名，則徹前後，而皆以是爲主義焉」（易教中）

他因此說詩之流別，所以盛於戰國者，即因爲人類文字取象的進步，他說：

「詩之流別，盛於戰國人文，所謂長於諷喻，不學詩，無以言也。然戰國之文，深於比興，即其深於取象者也。莊列之寓言也，則觸蠻可以立國，蕉鹿可以聽訟；離騷之抒憤也，則帝闕可以上九天，鬼情可以察九地，他若縱橫之說，飛箝棊圍之流，徒蛇虺虎之營謀，桃梗土偶之問答，愈出愈奇，不可思議，然而指迷從道固有其功，飾奸售欺亦受其毒。」（易教下）

復次，實齋論史學的源流演變，推始自尙書，他說：

「憲法久則必差，推步後而愈密，……史學亦復類此。尙書變而爲春秋，則因事命篇不爲常例者，得從比事屬辭爲稍密矣，左國變而爲紀傳，則年經事緯，不能旁通者，得從類別區分爲益密矣。」（書教下）

「尙書一變而爲左氏之春秋，尙書無成法，而左氏有定例以緯經也；左氏一變而爲史遷之紀傳，左氏依年月，而遷書分類例以搜逸也；遷書一變而爲班氏之斷代，遷書通變化，而班氏守繩墨，以示包括也」（同上）

他以簡明語句分析史學的流變，即所謂「族史轉爲類例」者是。尙書春秋是古代的族史，史記漢書則是漸入於中古的類例，其間變化之迹，這亦是他所謂因了時代不得不然之「推步」了。他論中古史學則多所批評，如云：

「尙書圓而神……折入左氏，而合流於馬班，蓋自劉知幾以還，莫不以謂書教中絕，史官不得衍其緒矣。又自隋經籍志著錄，以紀博爲正史，編年爲古史，歷代依之，遂分正附，莫不甲紀傳而乙編年，則馬班之史，以支子而嗣春秋，苟悅袁宏且以左氏大宗，而降爲旁庶矣！司馬通鑑，病紀傳之分，而合之以編年。袁樞紀事本末，又病通鑑之合，而分之以事類。按本末之爲體也，因事命篇，不爲常格，非深知古今大體，天下經綸，不能網羅隱括，無遺無濫。文省於紀傳，事豁於編年，決斷去取，體圓用神，斯真尙書之遺也，在袁氏初無其意，且其學亦未足與此，書亦不盡合於所稱。故歷代著述諸家，次其書於雜史，自屬纂錄之家，便觀覽耳。」（同上）

他以後世史家皆淺腐之作者，但「作者甚淺，言者甚深，」亦可就其纂輯，以通其流變，故他把中古庸俗的歷史，重覆朝代變易的記載，而無家學史識以爲之通變，則當做一堆材料，「待後人之論定可矣。」他說：

「若夫君臣事蹟，官司典章，王者易姓受命，綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故事也；開局設監，集衆修書，正當用其義例，守其繩墨，以待後人之論則可矣，豈所謂語於專門著作之倫乎？」（答客問下）

所以，中古時代的史學盡是些「效子莫之執中，求鄉愿之無刺」，平平穩穩，無過無咎，誰敢爲如孔子「義則竊取」之心裁，甘爲人們冠以異端的帽子？於是他以爲「史文等於科舉之程式，胥吏之文移，而不稍有變通矣！」（同上）然而通過中古歷史，正如在劇場的出演角色，主角之外必有反派的角色，在學術上正統支配之下，亦不斷有異端的諷刺，雖則說要遭受責罰的。他說：

「間有好學深思之士，能自得師於古人，標一法外之義例，著一獨具之心裁，而世之羣怪聚罵，指目牽引爲言詞，譬若編狼見冠服，不與齧決毀裂，至於盡絕不止也。鄭氏通志之被謗，凡以此也！」（同上）實則他所遭受的境遇正是這樣，所以語氣間頗含有義憤，他接着說出他主觀的評論來：

「嗟呼！道之不明也久矣！六經皆史也，……孔子之作春秋也，蓋曰『我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明，』然則典章事實，作者之所不敢忽，蓋將卽器而明道耳！……道不明而爭於器，質不足而爭以文，……而世之溺者不察也！太史公曰：『好學深思，心知其意』，當今之世，安得知意之人，而與論作述之旨哉？」

我們同情這位「通古今之變而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，類例之所不可得而泥，」（同上）抱負中古解放思想的史學家！

他認史從遷、固而後，沒有別識心裁，流爲文與事的兩歧，「文卽後世辭章家之所重也，事卽後世考據家之所尚也。」（申鄭）故從這兩點，他批評當世辭章家如方苞，云「小慧私智，一知半解，未必不可考古人之間，拾前人之遺，此論於學術，則附於不賢識小之例；」（答問）他評論當世攷據家如戴東原，云「凡戴君所學，深通訓詁，究於名物制度而得之所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合時好，以爲戴之絕詣在此；及戴著論性，原善諸篇，於天人理氣實有發先人所未發時，時人則謂空說義理，可以無作，是固不知戴學矣！」（書後）他的評判，皆甚得當。

最後，他亦如費密之論學術流變，還元於人性的質性，這裏，他重視個性發展對於學術的成就，其言可謂石破天驚：他說：「是堯舜而非桀紂，尊孔孟而拒楊墨，……：求於所以爲言者，宗旨茫然也，譬如彤弓湛露奏於賓筵，聞者以謂肄業及之也，或曰宜若無罪矣，然而子莫於焉執中，鄉愿於焉無刺也！惠子曰：『走者東走，逐者亦東走，東走雖同，其東走之情則異』。觀斯人之所言，其爲走之東歟！逐之東歟？」（質性）

中古學術無個性，蓋見於此旨。因此，他言個性在古代（如他所舉莊屈時代）是盡其發展的，而後世（如他所舉言性天的時代）則不能發展的，他說：

一人秉中和之氣以生，則爲聰明睿智，毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。……：孔子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲。』莊周，屈原，其著作之狂狷乎！屈原不能以

身之察察，受物之汶汶，不屑不潔之狷也；莊周與天地精神相往來，而不傲倪於萬物，進取之狂也。昔人謂莊屈之書，哀樂過人，蓋言性不可見，而性之奇至如莊屈，狂狷之所以不朽也。鄉愿者流，話中行而言性天，剽僞易見，不足道也。於學於人，而以情著於文，庶幾狂狷可與乎！……夫情本於性也，才率於氣也，累於陰陽之間者，不能無盈虛消息之機。……屈原憂極，故有輕舉遠游餐霞飲瀝之賦，莊周樂至，故有後人不見天地之純。古人大體之悲，此亦倚伏之至理也。」（同上）

他方面，因為過分重視質性，把學術的流變還於高明與沈潛二種質性的循環，則不夠科學，他說：「自漢以來，學者以其所託之撰述以自表見者，蓋不少矣。高明者，多獨斷之學，沈潛者尚考索之功，天下之學術，不能不具此二途。譬如日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而歲功成。……」（答客問中）

惟他雖然把學術流變還於質性，遠於他所謂「時會使然」的論據，而主張則主「相需之益，以之自封而立畛域，則有兩傷之弊。」（同上）按他的理想而言，則兼容並包，實後來蔡子民先生所本（蔡氏整理過實齋著作，參看胡著實齋年譜），而世所稱贊的「北大精神」，亦有學術的淵源。

他根據了拘泥質性而嚴立門戶的流弊，批判宋明以至清代的學術，他說：

「世儒之患，起於學而不思……學博者長於考索，豈非道中之實積，而驚於博者終身敝精勞神以徇之，不思博之何所取也；才雄者健於屬文，豈非道體之發揮，而擅於文者終身苦心焦思以構之，不思文之何所用也；言義理者似能思矣，而不知義理虛懸而無薄，則義理亦無當於道矣。」（原學下）

「宋儒有朱陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。末流無識，爭相詬訾……為陸氏之學者，攻朱氏之近於支離，謂陸氏之偏於尊德性，為朱氏之學者，攻陸氏之流於虛無，各以所畸重，爭其門

戶。……但既自承朱氏之授受攻王陸，必且博學多聞，通經服古……今攻王陸之學者不出博洽之儒，而出荒俚無出之學究，則其所攻與其業相反也。」（朱陸）

按實齋朱陸篇乃爲戴東原而發，他究明學術流變，在清代攻朱子者，正是朱子數傳而後起者，他說：「今有薄朱氏之學者，卽朱氏之數傳而後起者也。……其不自知也。……性命之說，易入虛無，朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難。……沿其學者，一傳而爲勉齋九峯，再傳而爲西山鶴山東發厚齋，三傳而爲仁山白雲，四傳而爲潛溪義烏，五傳而爲甯人百詩，則皆服古通經，學求其是，而非專已守殘，空言性命之流也。……生乎今世，因聞寧人百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其音矣；無如其人，慧過於識，而氣蕩乎志，反爲朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。」（同上）

清代攷證之風，推其淵源，當自朱子始，客觀地研究學術流變者，當不能像習齋作風，一壁撻翻，惟亦如習齋所言，學術有支配之勢，不是全力副之者，不算「學求其是」，故宋儒仍不失爲空談性天之學。實齋在明流變方面，言東原學術所自，漸變發達而至樸學，甚得體裁，而把學術支配之勢否認，以爲「朱子授人口實，強半出於語錄，語錄者出於弟子門人雜記，未必無失初旨」（同上），而爲朱子辨解空談性命，則頗有傳統思想。

他對於朱陸異同，亦搜求到本源，卽不切人事，不明史實，祇在名詞上爭辨門戶。這一論斷，實得真理之具體性，他說：

「朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荆棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言，而不切人

事耳。知史之本於春秋，知春秋之將以經世，則知性命無可空言，而講學者必事事，不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣！——（浙東學術）

他據此，論清初學術的分派，雖宗旨不同，而相互推服（如梨洲尊重亭林為當世學人，其子上亭林書詳言之，而亭林則嘗識梨洲明夷待訪錄，謂三代之制不難徐圖，參看第一編），就在他們都以經世之學為骨幹，不是空言德性，此斷可謂特識。他說：

「浙東之學，雖出婺源，然自三袁（袁燮，袁燾，袁甫）之流，多宗江西陸氏。而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。至陽明王子，揭孟子之良知，復與朱子牴牾，山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏，出山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩，尚存其意，宗陸而不悖於朱者也。惟西河毛氏，門戶之見，不免攻之太過，雖浙東人亦不甚以為然也。」

世推顧亭林氏為開國宗宗，然自是浙西之學，不知同時有黃梨洲氏出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸，蓋非講學專家各持門戶之見者，故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶，故浙東浙西，道並行而不相悖也。浙東貴專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。

天人性命之學不可以空言講也。……儒者欲尊德性，而空言義理以為功，此宋學之所以見譏於大雅也。……故善言天人性命者，未有不切於人事者。三代學術，知其史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理。浙東之學，言性命者，必究於史，此其所以卓也。

……浙東之學，雖源流不異，而所遇不同，故其見於世者，陽明得之爲事功，梨洲得之爲隱逸，萬氏兄弟得之爲經術史裁，授受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言學問，……不得在殊門戶，以爲自見地耳，故惟陋儒，則爭門戶也！

……史學所以經世，固非空言著作也。……六經……正以切合當時人事耳。後之重著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。學者不知斯義，不足言史學也。（整齊排比，謂之史纂，參互搜討，謂之史考，皆非史學）」（浙東學術）

實齋這一篇文章，不僅是他的學術精神，而且是他評論清初學術的精神。清初學者皆倡經世致用之學，學有內容，而宗朱宗王皆是形式，所以專家與博雅，正殊途而同歸，沒有把門戶之見擺在第一位，拿名詞來嚇人，然自十八世紀以降，乾嘉對外關閉，對內統治，學者間都失去了清初傳統的精神，故又有方苞諸人的空談性命，重整理學，更有專門考證文獻的漢學家，標宗許鄭，以趨他所謂的「風氣之蔽」，這都是沒有經世內容的空虛言論，實齋挽風氣者在此。他繼承清初學術的傳統，獨以史學號召者，亦他所言之「不得已」，因在當時是不許全面地探求社會制度的，他自己與朱少白書痛言：

「鄙著通義之書，知己者許其可與論文，不知其中多有爲之言，不盡爲文史計者。關於身世之根觸，發憤而筆之於書，嘗謂百年而後，有許通義文辭與老杜歌詩同其沈鬱，則是僕身後之桓譚也。」（章氏遺書佚篇）

至於他在語氣間重浙東過於浙西，固有萬氏兄弟史學的影響使然，而當時「博雅」之學，走入歧途，使他對於亭林百詩不得不低其估計，以爲刺激，雖偏而，亦不蹈鄉愿無刺的精神。然亦有實齋所不知者，

實齋著作，自云是學孔子的「不得已」，亭林在當時，亦何嘗得已，他的「六經之旨，當世之務」的排偶句子，亦是一種方法，企圖在考證古今得失之表面上，說明當世所應走的理想，而後來人不了解他，便祇奉他爲清代考證學的鼻祖，形成了後世的考證學風尚。其實亭林的主旨，在於經世致用，而他的所謂考證，一方面和孔子之不得已差不多，另一方面他所致力的也還是爲了經世致用，爲了怎樣能盡力於現社會的改造。實齋主張學孔子，多多的用力於實踐，而所謂著作，祇是不得已的「行有餘力」的事。這最合清初學術的精神。

實齋的反鄉愿無刺與子莫執中之精神，必然要發爲對於現實批判的言論，他雖然說「不得已」著作，但亦並沒有完全升化於學術性的抗議方面，如戴東原的理學害民之說，他在「上執政論時務書」中曾不惜蹈當時洪亮吉流戾的命運，而直攻封建的隱弊。他說：

「由官迫民反觀之，則吏治一日不清，逆賊一日得藉口以惑衆也。以良民脅從推之，則吏治之壞，恐亦有類於脅從者也。蓋事有必至，理有固然。……其最爲寇患相呼吸者，情知虧空爲患，而上下相與講求彌補，謂之『設法』。『設法』者巧取於民之別名耳。蓋既將『設法』，上下不能不『通融』，州縣有千金之『通融』，則胥利得乘而牟萬金之利，督撫有萬金之『通融』，州縣得乘而謀萬金之利。……側聞所『設』之『法』，有通扣養廉函之問有無虧項者矣；有因州縣所虧之大，而分累州縣者矣；有人地本屬相宜，特因不善『設法』，上司委員代署，而勒本員閒坐會城，或令代攝佐武者矣；有貧劣有據，勒令繳出贓金，而掩覆其事者矣；有聲名向屬狼籍，幸未破案，而丁故回籍，或升調別省，勒令罰金若干，免其究者矣；有臆嘆之法，不問人地宜否，但能担任『彌補』，許買升調者矣；種種意料難測，筆墨難罄之弊

，皆由『設法』而生。」

實齋上面所描寫的種種『設法』，正是乾嘉的盛朝，這已經筆墨難罄的封建制度，在清初學人是攻之不遺餘力，而在乾嘉時代的學人論說中，却為鳳毛麟角。他亦和他的前輩民主主義啓蒙學者相似；在同書中提出了要求廉價政治的願望，他說：

「自乾隆四十五年以來，訖于嘉慶三年而往，和坤用事三十年，上下相蒙，惟事婪瀆貨，……以百萬計。一時不能猝辦，州縣徐括民財歸款。貪墨大吏，胸臆習為寬侈，視萬金呈納，不過同於壺箠餽問，屬吏迎合，非倍往日之搜羅剔括，不能博其一歡！官場如此，日甚一日，則今之盈千百萬所以乾而渴者，其流溢所注，必有在矣。道府州縣，向以狼藉著者，詢于舊治可知；而奸胥巨魁，如東南戶漕，西北兵驛，盈千累萬，助虐肥家，亦必可知；督撫兩司，向以貪墨聞者，詢于廷臣可知。……今之寇患，既其所釀，今之虧空，皆其所開，其罪浮十川陝教匪，駢誅未足蔽辜！」

實齋以上的言論，非常激昂。我們讀了他的文章猶為他的生命擔憂，然而他的「文德」正寄於這裏。他的現實言論雖僅見於此，但我們亦可想見他的「言公」是不是具有人民性的了。

第九章 復興諸子異說底墨者汪中

第一節 汪中的特獨精神及其諸子復興

汪中，字容甫，江都人，生清乾隆九年，卒乾隆五十九年（一七四四——一七九四年）。出身貧寒，少爲書傭，以廣陵對與袁鹽船文，聞名於世，三十以後研究經史百家，卓然成家。當時學者大都稱他鎔鑄經史諸子，自成一言之言。阮元爲容甫詩集序云：

「……容夫，雄於文，鎔鑄漢唐，成一家言。……尤精史學，自言深於春秋。生平多諧謔凌轢，時輩人以故短之。然錢大昕、段玉裁，王念孫，程瑤田，未嘗不極口推崇。嘗爲厲炎武，胡渭，梅文鼎，閻若璩，惠棟，戴震作六君子頌，足見其謙已樂善也。」

劉台拱亦說：

「鈞貫經史，鎔鑄漢唐，卓然自成一家。」

王念孫說：

「余爲訓詁文字聲音之學，而容甫討論經史，權然疏發，挈其綱維。……容甫才卓識高，片言隻字，皆爲世寶之。……自元明以來，說經者多病鑿空，而矯其失者又蹈株守之陋；爲文者慮襲歐曾王蘇之迹，而志乎古者又貌爲奇偉而愈失其真。今讀述學內外篇，可謂卓爾不羣矣。……其貫穿於經史諸子之書，而

流行於豪素，揆厥所元，抑亦繼襲者厚矣，若其爲人，孝於親，篤於朋友，疾惡如仇，而樂道人善，蓋出於天性使然，視世之習熟時務而依阿澆恣者何如也？」（述學鈔）

王引之說：

「先生於六經子史以及詞章金石之學，罔不綜覽，乃博考三代典禮至於文字訓詁名物象數。……識議超卓，論者謂唐以下所未有。爲文根柢經史，陶沿漢魏，不沿歐曾王蘇之派，而取則於古，故卓然成一家言。性質直不飾容止，疾當時爲陰陽拘忌釋老神怪之說，斥之不遺餘力，而遇一行之美，一文一詩之善，則稱之不置。」（行狀）

按以上諸家咸重視容甫獨創的精神，亦一致以容甫性格特立，不容時尚，盧文弨所謂「君實不狂，而衆曰狂」。惟章實齋評人素高其旨，對於容甫深加詆毀，他說：

「其人聰明有餘，而識力不足，不善盡其天質之良，而強言學問，恆得其似而不得其是。」（文史通義外篇）

「汪氏之文，聰明有餘，真識不足，觸隅皆悟，大體茫然。」（述學駁文）

按實齋所謂「聰明」，指萬殊之博學，所謂「識力」指一貫之宗本，致以容甫有獨創的特見，無大體的系統。章汪二人，在乾嘉學術界都是不容於當世風習的，這二支異軍皆不能支配主潮，章氏自居於「成一家之言」，汪氏共認爲「卓然一家」，他們既未形成學派，則亦如諸子「各得一說以自好」，而評詆他說以裂道術，頗合思想異變的趨向。

又按容甫「諧謔凌轢」，「疾惡如仇」的個性，並不是一位人云亦云的人，他在學術上因了貧困不幸短

命，不能大成，這是事實，而他勇於說自己的話，言人所不敢言，却足稱爲當代的鳳毛麟角，在思想史上應該大書特書的。阮元說：

「汪中，……好古博學，長於經誼（王昶春融堂集），……著周官徵文，左氏春秋釋疑，皆依據經證，箴砭俗學（孫星衍汪中傳）。」（學經室續集卷二）

「朱文正公典試汪南，……曰：吾此行必得汪中，孫星衍。公搜落卷，得其經文策，曰：此必汪中也，及折卷得君（星衍）名，而汪實未就試。」（學經室二集，卷三）

由阮元的話看來，容甫實是一位封建社會的叛逆者，他的懷疑精神與教條信仰頗不相容，翁方綱反對他研究學，而亦不能不稱贊他的精神，翁氏說：

「昔翰林蔣士銓堂教揚州，汪中以『女子之嫁往送之門是何門』爲問，蔣不能答，因銜之，言於學使者，欲置汪中劣等，吾嘗笑蔣之不學也。」（復初堂文集卷十五）

江藩說：

「言世多淫祀，尤爲惑人心，害政事，見人邀福祠禱者，輒罵不休，聆者掩耳疾走，而君益自喜。於時流不輕許可，有盛名者，必肆譏彈，人或規之，則曰：『吾所罵者，皆非不知古今者，惟恐莠亂苗耳，若方苞，袁枚輩，豈屑屑罵之哉？』（清學師承記）

所以，像容甫這樣傑出人才，在四平八穩的封建考場中，當然要求之於「落卷」之中了，他自己亦說：

「往者人之立言，其始欲措我以求勝，其卒歸乎毀，方以媚於世，是適足以發吾之激昂耳！」（述學

內籍，與劉臨端書）

懂得他的「箴砭俗學」的精神，我們就知道他要脫出時代的範圍，而自由探尋二千年來被人所鄙棄的「異端」了。誠如他所云「君子之學，如蛻然幡然遷之」，故他的諸子研究，在歷史意義上講來，實蛻化出一個新的局面，發展了清初大儒的子學復興任務。

我們首先看他的荀子通論。按荀子學術的復興，在清初已有跡象，乾嘉學者更多受荀學的影響，戴東原，錢大昕便是顯例。錢氏說：

荀子三十二篇，世所共訾訾之者惟性惡一篇。然多未達其旨趣。……世人見篇首云「人之性惡，其善者偽也」，遂掩卷而大詬之，不及讀之終篇。今試平心而讀之，荀子所謂「偽」，只作為善之為，非誠偽之「偽」，故曰，「不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之偽。」古書偽與為通，堯典「平秩南訛」，史記作南為，漢書王莽傳作南偽，此其證也。若讀偽如為，則其說本無悖矣。」（潛研堂文集卷二十七）

然而把荀子崇章為孔子學說的真傳者，還沒有人敢說，有之，惟汪容甫，他是首先為荀子作年表者，他說：

「荀卿之學，出於孔子，而尤有功於諸經。」（荀卿子通論）

他引證古籍，說明毛詩為荀子所傳，韓詩為荀子之別子，左氏春秋為荀子所傳，穀梁春秋為荀子所傳，曲臺之禮為荀子之支流餘裔，易為荀子所善治者，因此他說：

「自七十子之徒既沒，漢諸儒未興，中更戰國暴秦之亂，六藝之傳賴以不絕者荀卿也。周公作之，孔

子述之，荀卿子傳之，其揆一也。……史記載孟子受業於子思之門人，於荀卿則未詳焉。今考其書，始於勸學，終於堯問，篇次實仿論語。六藝論云，論語子夏仲弓合撰，風俗通云，穀梁爲子夏門人，而非相，非十二子，儒效三篇，每以仲尼子弓並稱，子弓之爲仲弓猶子路之爲季路，知荀卿實出於子夏仲弓也。」（同上）

按荀子所稱之子弓，歷來說者有三，卽子貢，仲弓，與肝臂子弓。容甫這裏以子弓爲仲弓，其說甚近。我們不在此考證子弓其人爲誰，僅僅要知道他崇章荀子，是和周公孔子並提的，這種以孔荀之學而代替孔孟之學的翻案，實二千年來的思想蛻化，容甫的膽識是驚人的。

復次，容甫在當時最被時人目爲異端的，是他的墨學。按墨學自漢武帝定儒術爲一尊以後，除管魯勝，唐樂臺二人以外，幾成絕學。清初，墨子之學始漸漸引起學者注意，顧亭林傳青主都有崇章墨學之嫌，而顏習齋則六經其表而墨學其裏者，顏氏之反宋明理學，頗似墨者之「非儒」。到了乾嘉時代，墨子復興，公開研究墨子的如張惠言（墨子經說解），王念孫（讀墨子雜志），畢沅（墨子注），以及孫星衍，盧文弨諸人，而汪容甫就在這時試釋墨子，編成專書，他的書雖沒有傳本，但據他的研究則可證他必有墨子集解的一類專書無疑，他說：

「墨子 七十一篇，亡十八篇，今見五十三篇，明陸穩所鈔刻，視他本爲完，其書多誤字，文義昧晦不可讀，今以意粗爲是正，闕所不知。」（述學，墨子序）

「今定其書爲內外二篇，而以其徒之所附者爲雜篇，做劉向校晏子春秋例，輒於篇末述所以進退之意，覽者詳之。」（墨子序）

「中既治墨子，牽於人事，且作且止，越六年，友人陽湖孫季仇星衍以刊本示余，則巡撫舉侍郎盧學士咸有事焉。」（墨子後序）

他還有「墨子微」一書，據他自序云：

「又宋古書之涉於墨子者，別爲表微一卷。」（同上）

他考證墨子學術的成立，一反淮南以來「法夏」之說，而歸結於時代之「各執一術」（參看拙著中國古代思想史），洵爲卓識，他說：

「季仇謂墨子之學出於禹，其論偉矣。非獨禽滑釐有是言也，莊周之書則亦道之曰：不以自苦爲極者，非禹之道。是皆謂墨之道與禹同耳，非謂其出於禹也。昔在成周，禮器大備，凡古之道術，皆設官以掌之。官失其業，九流以興，於是各執其一術以爲學，諱其所從出，而託於上古神聖以爲名高，不曰神農，則曰黃帝。墨子質實，未嘗援人以自重，其則古昔，稱先王堯舜禹湯文武者六，言禹湯文武者四，言文王者三，而未嘗專及禹，墨子固非儒而非周也，又不言其學之出於禹也。公孟子謂君子必古言服，然後仁，墨子既非之，而曰子法周而未法夏，則子之古非古也。此因其所好而激之，且屬之言服，甚明而易曉，然則謂墨子背周而從夏者非也。惟夫墨離爲三，取舍相反，倍謫不同，自謂別墨，然後託於禹以尊其術，而淮南著之書爾。」（墨子後序）

按容甫以上所論，頗與實齋考竟學術源流之旨暗合，而進一步以爲墨子是「學焉而自爲其道者」。原來諸子之出，是與中國古代賢人，國民（即自由民）之出相爲表裏，墨子尙賢，更爲顯著，故國民的個性活動，自然要走自爲其道的路徑，容甫此言可稱不易，他說：

「墨子者，蓋學焉而自爲其道者也。故其節葬曰，聖王制爲節葬之法，又曰，墨子制爲節葬之法，則謂墨子，自制者是也。故曰，墨之治喪以薄爲其道（孟子滕文公篇），曰，墨子生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式（莊子天下篇），曰，墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月（韓非子顯學篇）。使夏后氏有是制，三子者不以蔽墨子矣」（墨子後序）。

容甫不但爲墨子辨千古之枉曲，而且把儒墨顯學並稱的歷史首先矯正，一掃二千來異端的誣蔑，他說：「墨子之學，其自言曰，『國家昏亂，則語之尙賢尙同，國家貧則語之節用節葬，國家喜音沈湎，則語之非樂非命，國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻』。此其救世，亦多術矣。……傳曰：『世之學老子者，則緇儒學，儒學亦緇老子』，惟儒墨亦然，儒之緇墨子者，孟氏荀氏，荀之禮論，樂論，爲王者治定功成盛德之事。而墨之節葬，非樂，所以救衰世之弊，其意相反相成也。若夫兼愛特墨之一端，然其所謂兼者，欲國家慎其封守，而無虐其鄰之人民畜產也。雖其先王制爲聘問吊恤之禮，以睦諸侯之邦交者，豈有異哉？彼且以兼愛教天下之爲人子者，使以孝其親，而謂之無父，斯已過矣！後之君子，日習孟子之說，而未睹墨子之本書，其以耳食，無足怪也。世莫不以其誣孔子爲墨子，雖然，自今日言之，孔子之尊，固生民以來所未有矣；自當日言之，則孔子魯之大夫也，而墨子宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操術不同，而立言務以求勝，雖欲平情覈實，其可得乎？是故墨子之誣孔子，猶孟子之誣墨子也，歸於不相爲謀而已矣。吾讀其書……，其述堯舜，陳仁義，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之長勤，百世之下，如見其心焉！詩所謂『凡民有喪，匍匐救之』之仁人也。其在九流之中，惟儒足與之相抗，自餘諸子，皆非其比。歷觀周、漢之書，凡百餘條並孔墨，儒墨對舉；楊朱

之書，惟貴放逸，當時亦莫之宗，躋之於墨，誠非其倫。自墨子沒，其學離而為三，徒屬充滿天下。呂不韋再稱『鉅子』（去私篇，尚德篇），韓非謂之『顯學』，至秦漢之際而微。孝武之世猶有傳者，見於司馬談所述，於後遂無聞焉，惜夫！以彼勤生薄死而務急國家之事，後之從政者，固宜假正義以惡之哉？」（墨子序）

容甫「墨子序」作於乾隆四十五年（一七八〇年），在當時是一種石破天驚的議論。他在這篇序內除攷證墨子年代與墨子一書成書前後而外，主要論點已見上。茲綜合他的論斷，約為：

- （一）墨子學術為救世之作，墨子為救世之仁人，不可以洪水猛獸以誣之，或假仁義以惡之。
- （二）墨子為當世之顯學，九流之中惟儒學始可與他相抗，其餘則非其比倫，力辯孟子把楊，墨並稱，不合史實。

（三）孔，荀並稱，代替孔墨並稱，故以墨子與荀子相反相成，其互相批評，不害學問之發展。

（四）儒墨相攻，歸於不相為謀，是道不同之故，不能有正統與異端之分別，力辯孟子以「無父」之說誣陷為過枉，而後世人云亦云，則更屬耳食，沒有自我的判斷。

這樣的議論在乾嘉時代是不容許的，所以，做過宰相的一位翁方綱便代表了當時的傳統思想，對於容甫妄加詆毀，甚至拿一個「墨者」的頭銜加諸汪中頭上，主張褫革容甫「生員」衣頂，宣布為名教罪人，好像現在開除學籍的處分。如果以反革命墨子的「笑柄」來講，不知道余友郭沫若先生是否同意翁氏的荒唐，翁氏說：

「有生員汪中者，則公然為墨子撰序，自言能治墨子，且敢言孟子『兼愛無父』為誣墨子，此則名教

之罪人，又無疑也。……今見汪中治墨子之言，則當時褻革其生員衣頂，固法所宜矣！汪中者，昔嘗與子論金石，頗該洽，猶是學士也，其所撰他條亦尚無甚大舛戾。今或姑以此準折焉，不名之曰『生員』，以當褻革，第稱曰『墨者汪中』，庶得其平也乎！然而夷之慚然以後，則已身嚮正學矣，所以孟門弟子尚許之，尚惜之，書曰『墨者夷之』；若汪中，豈當此稱哉？」（復初堂文集卷十五）

我們看了翁方綱的話，正替容甫在「名教之罪人」一叛名之下担心，然而他則並不以為應加屈服，反而說過：

「摧我，……歸乎毀，方以媚於世，是適足以發吾之激昂耳。」（見前引）

按墨子研究，在洋務運動的光緒時代，頗沒有什麼名教問題，而在乾嘉學術封鎖時代，却是甘冒不韙的凌轢，「時輩以故短之」，當屬輕事，「墨者」二字才是最辣毒的帽子了。

容甫的墨子校釋，可惜失傳，其實他不僅於墨子有驚人的議論，而且於周秦諸子，多有心得，他說：「向者於周秦古籍，多所校正，於墨子已有成書，誠不及先生所刊之精確，不敢自匿，謹錄序目奉上，又有後序篇在季仇書中，乞教之！」（述學，與畢侍郎書）

他關於宋人之崇章大學，深致懷疑，所由出發的立論，和陳乾初暗合（參看第二章），他說：

「大學，其文平正無疵，與坊記、表記、緇衣伯仲，爲七子後學者所記，於孔氏爲支流餘裔，師師相承，不言出自曾子，視曾子問、曾子立事諸篇，非其倫也。宋世禪學盛行，士君子入之既深，遂以被諸孔子。是故求之經典，惟大學之格物致知，可與傅合；而未能暢其旨也，一以爲誤，一以爲缺，舉平日之所心得者著之於書，以爲本義固然，然後欲俯則俯，欲抑則抑，而莫之違矣。習非勝是，一國皆狂，卽有

特識之士，發寤於心，止於更定其文，以與之爭，則亦不思之過也。誠知其爲儒家之緒言，記禮者之通論，孔門設教，初未嘗以爲至德要道，而使人必出於其途，則無能置其口矣。」（述學補遺，大學平議）

容甫以宋儒由大戴禮中所採而被於孔教之大學，爲宋人禪學化裝的技倆，在於藉此而俯仰自如，獨斷其說。這亦是翁方綱所謂「舛戾」之一。他所言大學是孔學的支流餘裔，頗有以孔學還諸孔學，以流派還諸流派的學術史價值，他以下舉的疑問皆訴諸理性認識，可與乾初所疑相證，他說：

「周秦古書，凡一篇述數事，則必先詳其目，而後備言之。……今定爲經傳，以爲二人之辭，而首末相應，實出一口，殆非所以解經也。意者，不託之孔子，則其道不尊，而中引曾子則又不便於事，必如是而後安爾。」（同上）

「門人記孔子之言必稱子曰，子言之，孔子曰。夫子之言曰，以顯之，今大學不著何人之言，以爲孔子，義無所據。」（同上）

「孔子曰：中人以上可以語上也，中人以下，不可以語上也。明乎教非一術，必因其人也。其見論語者，問仁、問政，所答無一同者，聞斯行諸，判然相反，此其所以爲孔門也。標大學以爲綱，而驅天下從之，此宋以後門戶之爭，孔子不然也。宋儒既藉大學以行其說，慮其孤立無輔，則牽引中庸以配之。然曾子受業於孔門，而子思則其孫也，今以次於論語之前，無乃僞乎！蓋欲其說先入人心，使之合同而化，然後變易孔氏之義，而莫之非，所以善用其術，而名分不能顧也。」（同上）

容甫以宋儒「合同而化」，「驅天下從之」，區別於孔學之「教非一術，必因其人」，實在是學術和教條的分水嶺，他反對教條而高揚學術，在精神上是屬於近代的思維方法，而繼承了清初大儒的有價傳統。

其次，他有老子考異一篇，證老聃，老子，老萊子三人各不相蒙，五千言作者之老子，是晚出於孔子之後的人，這是有價值的發現，其有功於後人之治中國思想史者甚大。他以此疑及莊子寓言云：

「若莊子載老聃之言，率原於道德之意，而天道篇孔子西藏書於周室尤誤後人，寓言十九，固已自揭之矣。」（同上）

再，他關於呂氏春秋一書，說明了由周代平民私學之成立以至周末學術的融合，亦具創見，他說：

「周官失其職，而諸子之學以興，各擇一術以明其學，莫不持之有故。言之成理，及比而同之，則仁之與義，敬之與和，猶水火之相反也。最後呂氏春秋出，則諸子之說兼有之。故勸學，尊師，誣徒，善學四篇皆教學之方；學記，大樂：制樂諸篇……則六藝之遺文也；……貴生，情欲，盡數，審分，君守五篇，尚清淨養生之術，則道家流也；蕩兵振亂，……七篇，皆論兵，則兵權謀形勢二家也；……而當染篇全取墨子應言篇，司馬喜事則深重墨氏之學。……司馬遷謂不韋使其客人人著所聞以爲備天地萬物古今之事，然則是書之成，不出于一人之手，故不名一家之學，而爲後世修文御覽華林徧略之所託始。……」（同上呂氏春秋序）

容甫對於周秦諸子崇荀尊墨，對於漢代學者則推許賈誼，而以賈誼爲荀子弟子，爲其作年表以章揚，這可以看出他不替封建時代說教者張目，而替那些有血肉個性的悲劇人物表白的，他表章賈誼正是反對了封建文化的桎梏，他說：

「劉向別錄，其敘左氏傳云，荀卿授陽武張蒼，蒼授洛陽賈誼。然則生固荀氏再傳弟子也，故其學長於禮。……春秋者，秉周禮而其變者也，吾於荀氏賈氏之言禮也益信。劉子駿稱漢朝之儒惟賈生而已。」

豈虛言也哉？……嗚呼，漢世慕尙經術，史氏稱其緣飾，故公卿或持祿保位，被阿諛之譏，講授之師僅傳方幅自守，文吏又一切取勝，蓋仲尼既沒，六藝之學，其卓然著於世用者賈生也。」（述學內篇，賈誼新書序）

第二節 汪中的社會思想及其史學

容甫的社會思想和其治學精神是一貫的，他既有批判性的治學精神，便亦可以具有人民性的社會思想

乾隆三十五年十二月乙卯鹽船火焚，壞船百有三十，焚及溺死者千有四百。他作哀鹽船文，時文比之變雅，「驚心動魄，一字千金」。

這卻不是文字上的價值，而是他代替人民的痛苦善於控訴出他們的哀音，抗議了政府對人命的草菅。我們又可以在他關於封建婦女的悲劇生活之言論中，看出他的近代人道主義思想。他頗有男女自由的暗示，在「禮」的外衣之下說明出來：

「媒氏，中春之月令會男女，於是時也，奔者不禁，若無故而不用令者罰之。會讀若司會，且訓計也。……凡男女自成名以上，媒氏皆書其年月名焉，於是時計之，則其年與其人之數皆可知也。其有三十不取，二十不嫁，雖有奔者不禁焉，非教民淫也，所以著之令以恥其民，使及時嫁子取婦也。……婚姻之道可以觀政焉。」（述學內篇，釋媒氏文）

他不但主張男女社交自由，而且，他反對愚婦的從死習俗，反對女子不改嫁守禮的惡果，他說：「夫婦之禮，人道之始也。……許嫁而壻死，適壻之家事其父母，爲之立後而不嫁者，非禮也。……今也，生不同室，而死則同穴，存爲貞女，沒稱先妣，其非禮孰甚焉。……先王惡人之以死傷生也，故

爲之喪禮以節之，其有不勝喪而死者，禮之所不許也，其有以死爲殉者尤禮之所不許也。……事苟非禮，雖有父母之命，夫家之禮，猶不得遂也。是故女子欲之，父母若壻之，父母得而止之；父母若壻之，父母欲之，邦之有司，鄉之士君子得而止之。」（述學內篇，女子許嫁而壻死從死及守志議）

「婚姻之禮，成於親迎，而後世不知，乃重受聘。以中所見，錢塘袁庶吉士之妹，幼許嫁於高秀水，鄭贊善之婢幼許嫁於郭，既而二子皆不肖，流蕩轉徙，更十餘年，壻及女之父母咸欲改圖，而二女執志不移，袁嫁數年，備受箠楚，後竟賣之，其兄訟諸官，而迎以歸，遂終於家，鄭之婢爲郭所窘，服毒而死。……若二女者可謂愚矣，本不知禮，而自謂守禮，以損其生，良可哀也！」（同上）

他因了飽受他的母親居霜之痛苦，曾經設想一個「貞苦堂」的制度，爲社會設計福利。他不贊成那些爲死者表揚的虛文，謂「虛文無濟，未足以充子之志」，而感到封建社會「人道之窮，雖聖人亦不能事爲之制」。他的設計，雖有烏託邦的成份，但畢竟是代表人民利益的夢想者。他說：

「凡州縣察其寡婦之無依者，造屋一區爲百間，間各戶使居之，命之曰貞苦堂。外爲門，有守門者。門左爲塾，凡其兄弟親戚之男子來省者，待于其所，以其名族召之，則出見之。婦有姑若子女三人者月給米一石，錢二百，終歲綿六斤，布五匹，其多少以是爲差。任以女工絲枲之事，而酬其直。門右爲庫，有主藏者，非六十以上不得充，主門者亦如之。擇鄉大夫之敦篤有智者總其事，出入贏縮之節，官吏不得問焉。門外爲社，有師一人，凡孤子五歲至十歲者學焉，命之曰孤兒社。三年視其材分志趣，而分授以四民之業。……至十六，度能自食其力，以次減其廩，至二十則舉而遷之於外，其賢者能者，既老則使掌其堂之事，各修其業以教社之子弟。其富且貴者，十分其貲，而三入之堂。……此其大略也，其它損益之惟其人。」

（原注：此事所憂者財不足耳。經費之所出不可預定，惟不宜置田，以田有水旱之虞，且須關白布政司也。多一監臨察核之法，卽生一吏胥耗蠹之弊，馴至案牘滋而實意亡矣）是以哀苦蕉萃之秋日聚而相習，則夜哭之感不生（按此汪先生之親歷），而從一而終者衆矣，少蓄其力則老而不衰，而孝子得以終其養矣（按此語亦汪先生之隱痛處），幼有所長，而督之以恆業，則夫人思自奮，而材智出矣。」（述學別錄，與劍潭書）

他說這種制度是他不能養母的「鬱鬱之心」，「惟而求天下之母得其養，可謂「墨者」。因了他具有人類・社會的理想，所以他和乾嘉學者的世界觀不同，而有「獨學之憂」。他說：

「中嘗有志於用世，而恥爲無用之學，故於古今制度沿革，民生利病之事，皆博問而切究之，以待一日之遇，下至百工小道，學一術以自託，則自食其力，而可以養廉恥，……何苦耗心勞力飾虛詞以求悅世人哉？此吾藐然常有獨學之憂……。」（同上與朱武曹書）

他雖然在當時放曠之學空氣中，注意制度沿革，如云：

「國初以來，陋有明之習，潛心大業，通於六藝者數家，故於儒學爲盛。迨乾隆初紀，老師略盡，而處士江慎修崛起於婺源，休寧戴震繼之，經籍之道復明。」（汪貢生墓誌銘）

然他畢竟脫出漢學的範圍，而自謂繼承頌炎武經世致用之學，如云：

「中少日同學，習私淑顧亭人處士，故善推六經之旨，以合於世用，及爲考古之學，惟實事求是，不墨守，所爲文恆患不稱物，文不逮意，不專一體。」（與畢侍郎書）

在有些地方是和顏習齋近似的，如他說：

「講習也，習肄也，肄講也。國語，三時務農，而一時講武。……古之爲數也四術，書則讀之，詩樂同物，誦之歌之，弦之舞之，揖讓周旋，是以行禮，故其習之也，恆與人共之，而時習之。……孔子適宋，與弟子習禮大樹下，魯諸儒講禮鄉飲大射於孔子家，皆講學也。禮樂不可斯須去身，故孔子憂學之不講，後世羣居終日，高談性命，而謂之講學，吾未之前聞也。」（述學，別錄，講學釋義）

尤有進者，他的攷古之學，不僅實事求是，而在於「推六經之旨以爲世用」，我們看了上面他考證禮制而主張男女合理的婚姻關係，便知道他的話是真實的。因爲他的確把考證之學當做史學去看待的，而不是故步自封的所謂「漢學」去拘守的。他論史重心知其意，頗與實齋暗合，他說：

「禍之有無，史之所得爲者也，書法無隱，史之所得爲者也，君子亦爲其所得爲者而已矣，此史之職也。百世之上，時異事殊，故曰古之人與其不可傳者死矣，所貴乎心知其意也。」（同上左氏釋疑）

他於文字語言在史學上的地位，則比東原由語言文字以求心志之說進步了，他說：

「古之名物制度，不與今同也，古之語不與今同也，故古之事不可盡知也。若其辭則有二焉，曰曲曰形容。……有曲焉，詞不過其意則不斃，有形容焉，名物制度可考也，語可通也，至於二者，非好學深思莫知其意焉，故學古者知其意則不疑其語意矣。」（述學內篇，釋三九中）

按容甫的史學，規模闊遠，他說：

「中之志乃在述學一書，文蘊其末也。」（與劉臨端書）

「述學」一書沒有成功，今傳之述學內外篇，不過他的散文罷了，然據他研究「明堂通釋」「釋童」，「居而釋服解義」諸篇，以及關於周秦諸子評論文章看來，述學內容誠如劉臨端所云：

「君搜輯三代西漢學制，以及文字訓詁度數名物有係於學者，分別部居，爲述學一書，屬稿未成；更以平日讀書所得，及所論撰之文，分述學內外篇。」（汪君傳）

據他的兒子喜孫所作年譜略記述學一書的內容，謂「博考先秦古籍三代以上制度廢興，使知古人之所以爲學者，凡虞夏第一，周禮第二，列國第三，孔門第四，七十子後學者第五，又列通論釋經舊聞典籍數典世官，目錄凡六。」他的述學綱目如下：

觀周禮太史當時行一事則有一書，其後執書以行事，又後則事廢（春秋已然）而書存（孔門），比於告朔之餼羊。至宋儒以後，則並其書之事而去之矣。

有官府之典籍，有學士大夫之典籍。當得行一事則有一書傳之，後世奉以爲成憲，此官府之典籍也。先王之禮樂政事，遭世之衰，廢而不失，有司徒守其文，故老能言其事，好古君子，閱其浸久而遂亡也，而書之簡畢，此學士大夫之典籍也。

古之爲學士者（官師之長），但數之以其事，其所誦者，詩書而已。其他典籍，則皆官府藏而世守之，民間無有也。苟非其官，官亦無有也。其所謂士者，非王侯公卿大夫之子，則一命之士，外此則鄉學小學而已。自辟雍之制無聞，太史之官失守，於是布衣有授業之徒，草野多載筆之士，教學之官，記載之職，不在上而在下。及其衰也，諸子各以其學鳴，而先王之遺荒矣。然當諸侯去籍，秦政焚書，有司之所掌，蕩然無存，而猶賴學士相傳，存其一二，不幸中之幸也。

孔子所言，則學士所能爲者，留爲世教；若其聖教之大者，聖人無位，不復舉以教弟子。禮樂征伐，失在諸侯大夫，又後而有四豪游俠之徒出，而學問乃在士大夫。

周之衰也，典章制度，考之故舊則絜然俱存，而歷世既久，徒以沿襲失之，而不復能知其制作之義。孔子則瞭然于一王之而被諸當世，故云人存政舉，又曰待其人而後行。莊子則一以爲無用而思欲盡去之。

喜孫所記述學內容當近真實，嘉靖徐有壬氏亦有一述學故書跋一文，贊揚漢唐宋以下儒者未能所見及者，並存容甫述學的書目，如下：

「古之學出于官府，人世其官，故學世其業，官既失守，故專門之學廢。

卷一、虞夏殷之制

卷二、成周之制……

周禮……

幼儀，曲禮，內則，學則

卷三、周衰列國（異禮，失禮，變古，存古，舉社，從禮，樂，制度之失）

卷四、孔門，言，行，儲說，通通附

卷五、七十子後學者

卷六、舊聞，典籍原始

卷七、闕

卷八、通論甲（古之學在官師瞽史），通論乙（史數典，史釋經，史司圖籍）通論丙（史明天道，史

世官世業）

由此看來，容甫的述學巨著，是一本有價值的史學，若天假其年而使書成，要比實齋的成就更大。（

焦循讀書三十二贊，列孟子字義疏證第十一，文史通義第十九，述學第二十七。他沒有寫成這本大作，原因是貧困把一個天才殘害了，他的詩集中多身世感傷之句，如：

「當年負米最傷貧。」

「最是夢迴呼不應，昏鐘落月共悽神！」

「細雨春燈夜欲分，白頭閒坐話艱辛，出門便是天涯別，明日思親夢裏人！」

「白頭空有子，終歲走風塵！」

「子壯大分母病羸，老不得養分何以生！」

他在幼小的時候早因飢餓把他的身體磨折到貧血的程度（按江藩漢學師承記云：「容甫以勞心故病怔忡，聞更鼓夫鼙，心忤悸動，夜不成寐。」又云：「近日患怔忡，一構思則君火動而頭目暈眩矣。」）由他自己詳述他的身世看來，使我們表無限同情心，他說：

「直歲大饑，乃蕩然無所託命矣。再徙北城，所居止三席地，其左無壁，覆之以苫。日常使姊守舍，攜中及妹僕然勺於親故，率日不得一食，歸則耕藁於地。每冬夜號寒，母子相擁，不自意全濟，比見晨光，則欣然有生望焉。」（述學，補遺，先母鄒儒人靈表）

他在中年時代治學，亦不是如一般富貴公子，安居樂業，而是如他說「牽於人事，且作且止」，他研究學問，正在飢餓中執筆，請看他的感慨：

「光伯叩城，竟以凍死，楚望讀經，終日未飯，恐爲其續奈何！」（上竹君先生書）

凍餓的容甫，書備成家，在歷史上亦可謂卓然不移的人物，他的思想走了和富貴人士不同的道路，在

當時懷有「獨學之憂」的激昂，時人以「變雅」悲劇學者稱贊，實在是歷史的悲劇。清代封建的沒落，在容甫思想中已經看到了意識的覺醒了。

江藩所錄他最愛的容甫一文，頗能看出容甫的悲劇，今轉引於下：

「昔劉孝標自序生平，以爲比迹敬通，三同四異，後世誦其言而悲之，嘗綜平原之遺軌，喻我平生之靡樂，異同之故猶可言也。夫亮節慷慨，率性而行，博極羣書，文藻秀出，斯惟天至，非由人力，雖情符曩哲，未足多矜。余元髮未艾，野性難馴，麋鹿同遊，不嫌摺斥，商瞿生子，一經可遺，凡此四科，無勞舉例。孝標嬰年失恃，藐是流離，託足桑門，栖尋劉寶；余幼罹窮罰，多能鄙事，質春牧豕，一飽無得；此一同也。孝標悍妻在室，家湮輻輳，余受詐輿公，勃谿累歲，里煩言於乞火，家構絆於蒸黎（按指他和妻離異），蹀躞東西，終成溝水；此二同也。孝標自少至長戚戚無權；余久歷艱屯，生人道盡，春朝秋夕，登山臨水，極目傷心，非悲則恨；此三同也。孝標夙櫻羸疾；慮損天年；余藥裹關心，負薪永曠，鰥魚嗟其不瞑，桐枝惟餘半生，鬼伯在門，四序非我；此四同也。孝標生自將家，期功以上，參朝列者，十有餘人，兄典方州，餘光在壁；余衰宗零替，顧景無儔，白屋藜羹，饋而不祭；此一異也。孝標倦遊梁楚，兩事英王，作賦章華之宮，置酒睢陽之苑，白璧黃金，尊爲上客；……余簪筆傭書，倡優同畜，百里之長，再命之士，苞苴禮絕，問訊不通；此二異也。孝標高蹈東南，端居遺世，鴻冥蟬蛻，物外天全；余卑栖塵俗，降志辱身，乞食餓鳴之餘，奇命東陵之士，生重義輕，望實交隕；此三異也。孝標身淪道顯，籍甚當時，高齋學士之選，安成類苑之編，國門可懸，鄙人爭寫；余著書五車，數窮覆瓿，長卿恨不同時，子雲見知後世，昔聞其語，今 其事；此四異也。孝標履道貞言，不干世議；余天譴司命，赤口燒城，笑齒噓顏

，盡成羣狀，跬步方蹈，荆棘已生：此五異也。嗟呼，敬通窮矣，孝標比之，則加酷焉；余於孝標，抑又不逮，是知九淵之下，尙有天衢，秋荼之日，或云如薺，我辰安在，實命不同，勞者自歌，非求傾聽，目瞑意倦，聊復書之！」（見漢學師承記引）

他的膽識，敢於言所欲言，無所顧慮，又如盧文弨所云：

「不恕古人，指瑕蹈隙，何況今人，焉免勒帛？衆畏其口，誓欲殺之，終老田間，得與禍辭！」（抱經堂文集，卷三十四）

第十章 依據數理邏輯建立均衡哲學底思想家焦循

第一節 戴派理學研究及其治學精神

我們在上面已經研究過東原哲學的觀照論是和數理學的理论還元具有密切關係。戴學的贊成者與繼成者，如錢大昕、凌廷堪、焦循、阮元，都在數學天文學上深有研究，而和以上諸人相契而專門曆算學者更有李銳、汪萊，此二人據焦循說，是他們中間的談天三友（據焦循子廷琥所述里堂事略）。由東原學派數學研究發展而言，東原是繼成梅定九的「算法」研究，僅把定九的西洋算法，與中國周髀結合，「東原以西人三角即古人勾股，乃易其弦切割綫為矩分引數諸名，以求同於古所云者。其用心蓋綦密矣」（錢大昕語）；並「務為簡奧，變易舊名，恆不易了」（焦里堂語）；而他的後繼者，不但批判了東原的研究（句股割圓記三篇），而且由「算法」側重於「算理」，這一發展，影響於他們的治學方法甚巨。

關於東原的數學研究，錢大昕最早不滿於其抑梅進江（慎修），謂「宣城（定九）能用西學，江氏則為西人所用而已。……當今學通天人者，莫如足下，而獨推江無異辭，豈少習於江，而特為之延譽耶？抑更有說以解僕之惑耶？」（潛研堂文集，卷三十三，與東原書）。

凌廷堪（江藩謂其一聲音訓詁，九章八綫，皆達其極而抉其奧），為服膺東原的哲學者，他從東原的「分」理論歸結於禮論，而於東原的數學，則甚不以為然，尤不滿於他把譯名改為難懂的古名，他說：

一戴氏『句股割圓記』，惟斜弧兩邊夾一角，及三邊求角用矢較，不用餘弦，爲補梅氏所未及，其餘皆梅氏（定九）成法。亦卽西洋成法，但易以新名耳。如上篇卽平三角舉要也，中篇卽壘塔測量也，下篇卽環中黍尺也。其所見新名，如角曰觚，邊曰矩，切曰矩，弦曰內矩，分割曰徑引數，同式形之比例曰同限互權：皆不足異。（以下批評其經緯倒置）……記中所引新名，懼讀之者不解，乃託吳孝思以註之，如矩分，今日正切云云。夫古有是言，而云今日某某可也，今戴氏所立之名皆後於西法，是西法古，而戴氏今矣，而反以西法爲今，何也？凡此皆切所未喻者。」（焦著釋輪序）。

按東原治學的方法，有兩條根源：一卽音韻文字學，一卽數學。前者爲段玉裁阮元諸人所專門發展，後者爲焦里堂汪萊諸人所專門發展。關於數學的研究，在東原以後頗爲盛極一時，雖與東原之學不走一途的汪中亦重視之，以己所不能爲憾事，江藩說：

「藩弱冠時，卽與君（汪中）定交。日相過從，嘗謂藩曰：『子於學無所不窺，而獨不能明九章之術，子年富力強，何不爲此絕學，以梅氏書見贈，藩知志位布策，皆君之教也。』（漢學師承記）。

由此可知當時以天文數學爲通儒的不可缺少的學問。阮元爲戴學的最後重鎮，他有一段話說得甚爲扼要，今錄於下：

「數爲六藝之一，而廣其用則天地之綱紀，羣倫之統系也。天與星辰之高遠，非數無以效其靈，地域之廣輪，非數無以步其極，世事之糾紛繁頤，非數無以提其要。通天地人之道曰儒，孰謂儒者而可以不知數乎？自漢以來，如許商劉歆鄭康成賈逵何休韋昭杜預虞喜劉焯劉炫之徒，或步天路而有驗於時，或箸算術而傳之於後，凡在儒林類爲算。後之學者，喜空談不務實學，薄藝事而不爲，其學始衰。降及明代，寢

以益微。……惟我國家（清朝）……爲學之士，甄明度數，洞曉幾何者，後先輩出，專門名家，則有若王冕閻、薛儀甫，梅徵君，儒者兼長，則有若惠士奇，江慎修，戴庶常，莫不各有撰述，流布人間。……江都焦君里堂，……淇深經學，長於三禮，而於推步數術尤獨有心得。比輯其所著，加減乘除釋八卷，天元一釋二卷，釋弧三卷，釋輪二卷，釋橢一卷，總而錄之，名曰里堂學算記。……元嘗考算氏之遺文，泛覽歐邏之述作，而知夫中之與西，枝條雖分，而本幹則一也。……中之與西不同其名，而同者其實，乃疆生畛域，安所習而毀所不見，何其陋歟！里堂會通兩家之長，不主一偏之見。……里堂之說算，不屑屑舉夫數，而數之精意無不包簡無遺，典而有則，所謂扶以文義，潤以道術者非耶？」（焦著學算記總序）

我們讀了阮元的這一段話，知道他們當時的學者重視數學之演繹法足以「效其靈」，「步其極」，「提其要」，作爲實事求是之實學的基本知識。不但此也，他亦說明了算理比算術之重要，顯示東原「句股方圓記」的「術」，與里堂學算記的「學」之異趣，故云「不屑屑舉夫數，而數之精意無不包簡無遺，典而有據，所謂扶以文義，潤以道術者」。焦氏之數學重學理，江藩亦云：

「焦君里堂，厲節讀書，綜經研傳，鉤深致遠，復精推步，稽古法之九章，考西術之八綫，窮弧矢之微，盡方圓之變，與凌君仲子（廷堪）、李君尙之（銳）齊名。……戴編修震，分纂詳述諸輪之法，而不及大陽地半徑差·清蒙氣差，橢圓之說，不亦慎乎！」（焦著釋橢序）

汪萊是當時的一位數學家，他亦從數理邏輯，說明焦學，他說：

「……一曰，兩者交通咸和，二與一爲三是已。二曰，損之又損，一尺之捶日取半是已。三曰，合異爲同，道通其分也。四曰，散同以爲異。其分也以備。此四者，始終相反乎無端，千轉萬變而不窮，整

「劉氏徽之法九章算術，猶許慎之撰說文解字。士生千百年後，欲知古人仰觀俯察之旨，舍許氏之書不可，欲知古人參天兩地之原，舍劉氏之書亦不可。……循謂古人之學，期於實用，以又百工，察萬品，而作書契，分別其事物之所在，俾學者按形而得聲，若夫聲音之間，義蘊精微，未可人人使悟其旨趣，此所以主形而不主聲也。惟算亦然，既有少廣句股，又必指而別之曰方田，曰商功，既有衰分盈不足方程，又必明以示之曰粟米，曰均輸，亦指其事物之所在，而使學者人人可以案名以知術也。然名起於立法之後，理存於立法之先。理者何？加減乘除四者之錯綜變化也。而四者之雜於九章，則不啻六書之聲雜於各部，故同一分合之術，用於衰分，復用於粟米，同一齊同之術，用於方田，復用於均輸，同一弦矢之術，用於句股，復用於少廣。……」（加減乘除釋自序）

焦循的名、理論，是名主其形，理主其數，他根據了數學的理論還元，以為「理」是數的錯綜變化，「數」為先天的存在，故派生出數先形後之說，（符號邏輯）他說：

「自一至九，數也；加減乘除，錯綜此數者也。乘而後有幕，再乘而後有體，有幕有體，則數已成形。故平方立方縱方，生於加減乘除，而加減乘除所生而致者，實盡乎此。句股者，生於形者也，形復生形，而非數無以馭，則加減乘除又為句股之所用也。句股為用形之始，故為衆形之所從生。蓋有句股，而復用以割圓，則圓之形成；有句股而化之為銳鈍，則三角之用著；鼈臚為句股之立者，規之即成；立圓又弧三角之弦切所集也。西人薩几理得（按即歐氏）幾何學原本一書，精於說形，梅勿菴明以句股之理。……學者由數以知形，由形以用數，悉諸加減乘除之理，自可識方圓幕積之妙。」（加減乘除釋卷三）

因此：一切萬事萬物的變異，析其理由，都是「理之一」或「數之約」，他說：

「九章之術，方田、少廣、商功、句股，其原出於自乘，粟米、均輸、盈不足、方程，其原出於差分……蓋有共數，有分數，有差數，由其而分，由分而差，以乘來者，以除而復，以分來者，以合而復，其理本一，其數本約，析之以至於絀，變之以成其異，得其理之一，自仍歸於數之約也。故隱其中等，而舉其分數及差數，以問其共數，則爲盈朒；隱其乘得之數，而舉其共數及差數，以問其分數，則爲差分；和其等數，而舉其差數，以問其共數，則爲雙套之盈朒；和其等數，而舉其共數，以問其差數，則爲貴賤之差分……」（同上卷八）

他在方法論上頗強調抽象的數學「通約」，曾用以研究易經，例如他用數的變化析言齊同之理，說：「同者，同其所不同，齊者，齊其所不齊。何爲不同？如云三人賜五鹿，七人賜九鹿，三人七人，所謂不同也；以三七相乘，均得二十一，則同其所不同矣。惟不同，故不齊，母既同矣，子可以齊，故互乘之，而不齊者齊。」（同上卷六）

當時數學家研究借根法（即天元一）之理，亦從純理方面發展，如李銳簡述其理云：

「立天元者，算氏之至精者也，爲算之道，皆據所已知之數，求所未知之數，然而所謂數者，自一而累之而十百千萬，自一而析之而分釐秒忽等數也。所未知之數，雖未知幾何，而必爲一數，則可知此『天元一』之所由立也。已知之數，見數也；未知之數，雖知其必爲一數，究借算也。見數與見算不同類，故必別太極於天元外也。不相加減，則生正負，何也？減所不可減，非負不能通其變也，以天元乘，則屢累而上，以天元除，則屢遞而下……此之積數與彼之積數，其天元、太極之等不同，而其爲積數則同，故曰『如積』也。彼此二積數同，則以彼消此，或以此消彼，相消之後必減盡而空，更無積數矣……惟無

積數，故除之開方之而得所立『天元一』幾何之實數，假尙有數，不得爾也，此立天元術之大略也。」（焦著天元一釋李紱）

焦循著『天元一釋』一書，明言欲『通其理』，『盈朒和較之理，故析其微芒之分』，他說：

「『天元』之名，不著于古籍，金元之間，李仁卿學士，作測圓海鏡、益古演段兩書，以暢發其旨趣。宋末秦道古數學九章，亦有立天元一法，而術與李異。……國朝按文穆公（定九）悟其爲歐邏巴借根法之所本，于是世始知『天元一』之說。……循習是『術』，因以教授子弟，……因會通其『理』舉而明之，而所論相消相減，與尙之（李銳）之說差者，蓋尙之主辨『天元』借根之殊，故指其大槩之所近，循主述盈朒和較之理，故析其微芒之所分，閱者勿疑有異義也。」（天元一釋序）

焦循的數理邏輯是他治學的精神，他在易學上流於均衡論者（調和論爲胡適之所指出，而未知他的學問根源實爲均衡論），即由於執定抽象的同一或數的還元，例如他解易理說：

「繪句股割圓者，以甲乙丙丁等字，指識其比例之狀，按而求之，一一不爽，義存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字，則無義理可說。於此言『密雲不雨，自我西郊』，於彼亦言『密雲不雨，自我西郊』，即猶甲乙丙丁等字之指識其比例也。義存於『密雲不雨，自我西郊』之中，而『密雲不雨，自我西郊』則無義理可說也。若執雲、雨、西郊傳會陰陽方位，皆是望文生義。聖人之言至實，談者以以空虛說之，遂視爲莊生之寓言，佛氏之禪語矣。……讀易者當如學算者之求其法於甲乙丙丁。……夫甲乙丙丁指識其法也。……易之辭指識其卦爻之『所之』，以分別『當位』『失道』也。」（易話上，學易叢言）

這樣地，焦循把真理抽象地還元於符號之間的『所之』「關係」（關係二字，尙非雜素的新實在論術

語，而是類似一種函數），所以，他又說：

「算法之甲乙丙丁，皆是借用，而易辭有借用，亦有實指，……不拘一例，隨在以爲引申，故靈妙不可臆度也。說四聲者，不曰平上去入，而曰天子聖哲，其妙頗似易辭。蓋天子聖哲四字，自成文理，實平上去入之假借，易辭各自成文理，而其實各指其『所之』。」（同上）

懂得了以上數理邏輯的運用，才能夠明白戴派後起者尤其焦循的理論根據，焦循的方法論可以用「引申比例」四字包括之，故云「學易十許年，悟得比例引申之妙。」（易話下）王引之說焦氏易學「至精至實，要其法，比例二字盡之，……使株守漢學而不求是者，爽然自失。」（與焦氏手札）

第二節 「通」儒焦循的中心思想——易學

焦循，字理堂，江都人，生於乾隆二十八年，卒於嘉慶二十五年（一七六三——一八二〇年）。他是乾嘉時代的一位最篤實的學者，曾閉戶十餘年研究經學，由數理邏輯貫釋易經，更由治易的方法，通釋諸經。他的易學三書（通釋 圖略 章句），用數理邏輯的支配精神，完成易學的均衡論，其理論價值後面詳述，其治學態度確屬緊嚴。據他自己講，一反前人先天心法與迷信納甲之說，而使易學成爲一種學問體系。這是理性主義的途徑，比袁原的哲學體系更「密」（密字爲他自己所自豪者），阮元贊爲「石破天驚」，王引之贊爲「精銳擊破混沌」。可當當時「通儒」之雅名。

里堂之學源於數學，上節已經說明，現在我們研究他怎樣用數學以治易學，並研究他的易學理論是什麼一種哲學體系。

易經一書爲周秦晚出的一本神秘的奇書，二千餘年來不知道費了多少學者的心血在這本書上要求理解，直到最近林語堂從美國跑回戰時的中國，還在那裏瞎講。我們把里堂的易學整理出來，不是贊成他的易學全貌（如他不考證易經的出世時代，強調加我數年五十以學易一句，而不知魯論之易字爲亦字，強辨孟子不言易而皆易之大旨，等等），而是指明他把易學從神秘的寶塔取出來，訴諸那種沒有「質」的移行而僅「數」量關係的演變邏輯（機械論的根源）。

他的易學是由易學的抽象的量變法則爲基礎，這是毫無疑問的，英和說：

「古今易學，無慮數百家，其大旨不外二端，曰理曰數而已。……言理者斥數，其弊流爲莊老，言數

者置理，其弊涉於方術。……後儒高談性命，推論圖書，立無極之名，創先天之說，支離附會，去易彌遠。……羣經皆可理釋，而惟易必由數推。……數實可據，理虛而無憑也。……焦子理堂，深明洞淵九容之數，因以測天之法測易，其視易之爻位，猶天之躔度，凡山澤雷風水火，若七政恆星之昭布，一一可窺器而辨其方也；其視爻位之往來，猶躔度之交錯，凡山澤雷風水火之變化，若七政恆星之經緯遲速，一一可布算而尋其緒也。所著雕菰樓易學，……無不條分縷析，珠連繩貫，以觀其通，易之數得是書而明，易之理亦卽是書而備矣。……今觀所學，非列國，非漢，非唐，非宋，發千古未發之蘊。（雕菰樓易學序）

阮元亦說：

「周易爲羣經之首，古今治此學者獨多，有列國人之易，有漢人之易，有晉唐人之易，有宋人之易。……今求之晉以後之易，皆不能使易之經文，語語有因，字字有據，然則空論而已。……焦氏：下帷十餘年，足不入城，尤善於易，取易之經文與卦爻，反覆『實』測之，得所謂『旁通』者，得所謂『相錯』者，得所謂『時行』者，舉六十四卦，三百八十四爻，盡驗其往來之迹，使經文之中所謂當位、失道、太中、上下應、元亨利貞諸義例，皆發之而知其所以然。蓋深明乎九數之正負比例，六書之假借轉注，始能使聖人著書之本意，豁然於數千年後。固所未聞者驚其奇，見所未見者服其正，卓然獨闢，確然不磨。……此大清文治之所以軼乎前也，豈焦氏一人之所『通』哉？」（焦著易學序）

里堂的易學三書，自言他由數學之理實測者，說明甚多，僅選錄一段如次：

「余學易所悟得者有三、一曰旁通、二曰相錯、三曰時行。……天易猶天也，天不可知，以實測而知，七政恆星錯綜不齊，而不出乎三百六十度之經緯；山澤水火錯綜不齊，而不出乎三百八十四爻之變化。

本行度而實測之，天以漸而明，本經文而實測之，易亦以漸而明，非可以虛理盡，非可以外心衡也。余初不知其何爲『相錯』，實測經文傳文，而後知比例之義，出於相錯，不知相錯，則比例之義不明。余初不知其何爲『旁通』，實測經文傳文，而後知升降之妙，出於旁通，不知旁通，則升降之妙不著。余初不知其何爲『時行』，實測……而後知變化之道出於時行，不知時行，則變化之道不神。……十數年來以測天之法測易，發明旁通，相錯，時行之義，……非能越乎前人，亦由前人之說而密焉耳。」（易圖略序）

復次，里堂之易學，自云發明易傳所言旁通，相錯，時行之義，這些術語在他的哲學思想中是最佔重要地位，應該要研究明白的。

什麼叫做『相錯』？他說：

「說卦云，天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。天地、乾坤也，山澤、艮兌也，雷風、震巽也，水火、坎離也。天地『相錯』，上天下地成否，二五已定爲定位。山澤『相錯』，上山下澤成損，二交五爲通氣。雷澤『相錯』，上雷下風成恆，二交五爲相薄。水火『相錯』，上水下火成既濟，六爻皆定，不更往來，故不相射。此否彼泰。此損彼咸，此恆彼益，此既濟彼未濟，而統括於八卦相錯一語，六十四卦，皆天地，山澤，雷風，水火之相錯也。傳又自發明之云，水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化而成萬物。變『不相射』而云『相逮』，不相射謂既濟，相逮謂既濟變通於未濟也，不相射則寂然不動，相逮則感而遂通矣（爾雅，逮，與也，即謂感應相與）。變『相薄』而云『不相悖』，……不相悖由於相薄也。」（易圖略卷四）

這樣看來，『相錯』二字，是構成分子在可能統一的錯綜方面具有對立之義。他所舉的易卦是否是物

質的構成分子爲另一問題，而他則由數學概念使八卦符號化，作爲最原始的基本因子去認識的。

什麼叫做「旁通」？他說：

「在卦爻爲旁通，在算數爲互乘。」（易通釋卷二十）

「旁通情，卽所以類萬物之情。」（易圖略卷六）

「取類謂旁通也。」（同上）

「旁通之義，卽由一索，再索，三索之義而推，索卽摩也，剛柔相摩卽吾與爾靡之靡，以貫之者也。」（易圖略一）

這樣看來，「旁通」卽一種「類通」，言矛盾之結合，然而「旁通」還有一種合法則的譜法，他說：「伏羲畫八卦，重爲六十四卦，其旁通行動之法，必有口授。……如棋有車馬炮卒士相帥將，按圖排之，必求之於『譜』，乃知行動之法，而精微奇妙存乎其中；若舍去『譜』而徒排所謂車馬炮卒士相帥將者，不敢動移一步，又何用乎其爲棋也？六十四卦，車馬砲卒士相帥將也，文王周公孔子之辭『譜』也，不於辭中求其行動之用，是知有棋，而不知有譜也。」（易學叢言）

他以「旁通」之理，是易「辭」的內容，所謂「辭也者各指其『所之』」。因此，他據數學甲乙丙丁之指識其法，推之於易理，而云「易之辭指識其卦之『所之』，以分別當位、失道也。」（見上節引）甲乙丙丁是抽象的符號，其表面沒有意義，其關係則含有至理。「所之」云者，卽是說明數量之間的錯綜關係，故他說「所之者，旁通也」。這樣講來，「旁通」，不但是對立的序次，而且是對立序次之間更抽象的「所之」關係，他說：

「易重旁通；乃卦之序，不以旁通而以反對。用反對者，正所以用旁通也，無反對即用旁通爲序，見反對有窮而旁通不窮也。……萬物之情，非生而卽類者也，神明之德，非生而卽通者也。自然而定位者天地也，自然而變通者，寒暑日月也。……反對者，自然者也，一陰一陽之謂道。反對之卦，不能一陰一陽，卽不能合於道，故必旁通以爲道也。如震反爲艮，男仍是男，巽到爲兌，女仍是女，男女長幼，皆父母一氣所生，生而相序，故列以爲序；夫婦必由嫁娶，不容任其自然，故不以旁通序也。卦之有旁通，如人之有夫婦也；序以反對，而辭例指其所之，所之者旁通也。」（《易圖略卷六》）

惟旁通，始生變化，故對立僅爲序次，而「所之」的相互對比，才能言變化的抽象的對立數量關係，他說：

「『辭也者，各指其所之』，所之者何？卽剛柔之相推者也。剛柔者，爻也，就其反對而序之，無以見其變化也；推而使有『所之』，乃生變化。……六十四卦之序不動，而有『所之』乃動。……文王慮學者僅見其以爲反對爲序，而不知以『旁通』爲『所之』之變化也，而指之以辭。……譬之說句股割圓者，繪圓弧角之形，此伏羲所設之卦也；爲天元爲幕，則卦之爻也；使不標以正負之目，明以甲乙丙丁之名，則其比例和較之用不可得而知，……故繫辭如讀洞淵九容之細草，細草所以明天元之法，象辭爻辭所以明卦之變通，可相觀而喻也夫。」（《易圖略卷六》）

什麼叫做『時行』？他說：

「傳曰變通者，趣時者也。能變通卽爲時行，時行者元亨利貞也。……孔門貴仁之旨，孟子性善之說悉會於此。大有之五，爲乾二之坤五之比例，故傳言元亨之義，於此最明，云太中而上下應之。太中謂

二之五，爲元，上下應則亨也，蓋非上下應，則雖太中不可爲亨。既濟傳云，利貞，剛柔正而位當也。剛柔正，則六爻皆定，貞也，貞而不利，則剛柔正而位不當，利而後正，乃能剛柔正而位當。由元亨而利貞，爲而復元貞，則時行矣。……陰變陽爲『得』，陽變陰爲『喪』，自陽退而爲陰，謂之『反』，自陰進而爲陽，謂之『復』，是爲反復其道，復而不反則亢，反而不復則迷。……易之一書，教人……窮可以通，死可以生，亂可以治，絕可以續。……孔子曰，假我數年，五十以學易，可以無大過矣。……又舉恆九三，不恆其德，或承之羞，斷之云不占而已矣。占者變也，恆者久也，羞者過也，能變通則可久，可久無大過，不可久則至大過。所以不可久而至於大過，由於不能變通，變通者，改過之謂也。」（易圖略三）

很明顯的，「時行」之義，即變化的均衡。太中爲「元」，上下應爲「亨」，剛柔當位爲「利貞」，故「時行」者，即除去了變化的質的內容，而僅以數學的機械排置，作爲中心，除去了發展的更高級的本質，而僅以循環奇偶正負的錯綜，作爲中心。這種均衡思想，有系統地綿密地提出來，在焦氏實可謂『通』，而在哲學上是一種空虛的循環論，在焦氏最可謂『實』（由反對宋儒的易理而言），而在哲學上是一種符號的「實在論」。

里堂「時行」的均衡理論，首重所謂「太中」爲元，因此他反對了前人的太極玄學的解釋，而以「太極」釋爲「時中」。這在理論的真實性上是不成立的，但這樣解易，的確是比二千年來歷唐宋明的學者，進步得可觀，他說：

「易有太極四字，於太極上明冠易字，易者，交易也，交易乃有太極，則太極豈是合而未分之名？余

謂欲明太極，必先求太極二字之義。太或讀泰，其義則同；極，中也，太極，猶云太中。太極二字，易書無之，孔子用此二字，以明時行之道。傳中原自互相發明，不必遠求而自得，何也？易之言太，皆指陽，易之言中，皆指五。傳中稱太者不一而足，稱中者亦不一而足，而太中二字，惟見於大有傳云，柔得尊位，太中，而上下應之曰大有。此太中二字，與太極二字，遙遙相應。……與時偕極，即與時諧中也。變通所以趨時，趨時則諧極，趨時所謂『易』也。……易而有太極，時中之謂也，何以時中，惟易則有之。易者變而通之也，其先天時極，變而通之，則有太極，是謂易有太極。……蓋二五交易，為太中，為太極，所謂形而上者道也，成既濟，六爻皆定，無復更改，為器，所謂形而下者器也。……易有太極，乃有大業，故業之大，屬生而不屬成。太極二字，並非實有一物，如太乙北辰之類，亦非虛無元渺，如老氏莊生之說，云易、云太、云生、云極、云是、云儀、云象、云業、……本無疑義，說者不肯從經文傳文中求之，而各傳會以臆說，宜其不可合耳。」（易通釋卷十九，並參看易話）

懂得他的「時行」均衡論的大旨，就可以明白他所謂「所之」，以分別當位與失道」之義。這裏當位，失道二術語，亦是他的易學的一重要法則，頗當於均衡論的「建設——破壞——再建設」的循環數量變化，他說：

「易之動也，非『當位』即『失道』，兩者而已。……當位則吉，失道則凶，然吉可變凶，凶可變吉。……凶可以變吉，則示人以失道變通之法，吉可以變凶，則示人以當位變通之法，易之大旨，不外此二者而已。……余謂文王作十二言之教曰，元、亨、利、貞、吉、凶、悔、吝、厲、孚、无咎，元亨利貞則當位而吉，不元亨利貞則失道而凶，失道而消不久固厲（訓危），當位而盈不可久亦厲，因其厲而悔則孚

（訓信），孚則无咎，同一改悔，而獨艱難困苦而後得有孚則爲吝，雖吝亦歸於无咎。明乎此十二言，而易可知矣。」（易圖略卷二）

按元亨利貞吉凶……等義，在他的易通釋一書中首先通釋，今舉其難明者，引他的通釋如下：

「悔亡者，謂改悔不成兩既濟也。」（通釋一）

「循按悔者，有因盈而悔，有因消而悔，因消而悔者謂之吝。吝，說文作遴，難行也，不能即合於道，由艱難困殆而後得也。繫辭傳云，愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。凡易之情近而不相得則凶，或害之，悔且吝，情實也，僞反乎情，無實也；變而通之爲利，反乎利則爲害，遠近猶言先後緩急；易之，謂變而通之。」（同上）

「厲字訓危。總全易而通之，厲與无咎相表裏，未悔吝則厲，既悔吝則无咎。一則因滿盈而危，滿盈而能變通，則晦終吉；一則因傷害而危，傷害而能變通，則吝无咎。知其危而悔而吝，由悔吝而无咎，此其大略也。」（同上）

從上面的理論講來，「當位」與「失道」，「吉」與「凶」，「厲」與「无咎」相對概念的變化，實在是均衡論的主旨（循環觀念）。里堂的易學邏輯在這裏是一種抽象的還元術。

均衡論者常把矛盾認爲相對的，同一認爲絕對的，而且因了沒有質的移行法則，又流爲相對主義。里堂的易學，上面已經說過，是以「齊同比例」的法則貫通萬物的變化；故亦更有均衡論的應有的偏見。他所謂「齊同」即以「同一」爲絕對的，所謂「比例」即指相對的法則（在現實問題上即流爲機會主義）。他的大旨如下：

「以六書之假借，達九數之雜揉，事有萬端，道原一貫，義在變通，而辭爲比例，以此求易，庶乎近焉。比例之用，隨在而神，……泰、否爲乾坤之比例，既濟、未濟爲坎離之比例，益、恆爲巽震之比例，損、咸爲艮兌之比例……。」（《易圖略卷五》）

乾隆丁未，余始習九九之術，既明九章，又得秦道古李仁卿之書，得聞洞淵九容奧義，讀測圓海鏡卷首識別一冊，而所謂正負，寄左、如積、相消者，精微全在於此，極奇零隱曲之數，一比例之，無弗顯豁可見，因悟聖人作易，所倚之數，正與此同。夫九數之要，不外齊同比例，以此之盈，補彼之胸，數之齊同如是，易之齊同亦如是，以此推之得此數，以彼推之亦得此數，數之比例如是，易之比例亦如是。說易者於一卦一爻，是知五雀之俱重，六燕之俱輕（按此指燕雀算法），而不知一燕一雀，交而適平，又不知兩行交易，徧乘而取之，宜乎左支右絀，莫能通其義也。（下引易例）……洞淵九容之數，如積相消，必得兩數相等者，交互求之，而後得其數，此即兩卦相孚之義也，非有孚則不相應，非同積則不相得。傳明云，哀多益寡，又云，參伍以變，錯綜其數，又云，引而申之，觸類而長之。其脈絡之鈎貫，或用一言，或用一字，轉相牽繫，似極懸蹟，而按之井然，不啻方圓弦股，以甲乙丙丁之字指之，雖千變萬化，緣其所標以爲之詞，無不瞭然可見。」（同上）

復次，他以比例與引申比類而言，又是何說？『比例』指相對的抽象結合，『引申』則指此抽象的結合爲純粹物（不能執具體的一物，而僅以純粹的範疇而言），他的要旨如下：

「伏羲之卦，有畫無辭，文王周公以辭指其畫之『所之』。……孔子作傳，亦以其未易『質言』也，而翼之贊之，舍卦爻所之，以觀十翼，覺其平泛無所附，知其爲指卦爻之『所之』，得其引申比例之妙，

遂覺彖辭爻辭必合如是……。小戴記經解，稱易敘潔淨精微；淮南泰族訓，謂易之義清明條達，以引申比例推之，乃歎潔淨精微清明條達八字，確不可移。」（學易叢言）

「趙東山與宋楓林書，稱洪氏說春秋云，春秋本無例，學者因行事之迹以爲例，猶天本無度，歷家即周天之數以爲度。余謂易亦然，其引申之迹可按而測矣。」（學易叢言）

「易中有世俗之解，深中人心，如不事王侯，高尚其事，以爲巢由之隱遯，幹父之蠱，以爲蔡仲之象賢……若此者不一而足，不知自外面觀之，其辭似如是，而引而申之，殊不如是，說易者，未容執一辭以望文生義也。」（學易叢言）

里堂由數理邏輯引申於哲學體系，大致如此，學者如欲詳知其內容，可以參看他的學算記與易學一書。總言之，他的思辯哲學，並不能誤會爲動的邏輯。實質上反而是一種形式邏輯的演繹法。他有一段妙文，載於「易通釋」卷末，這段文章，是否爲易經數字的偶合，姑且不論，但他的數理邏輯之應用，則是可由此看出分曉的；而且我們在這裏不批評他的數字抽象還元論之不足以解釋質的移行法則（如他通釋邑、國、邦以及禘考諸名，則看出不是歷史的質的通釋，沒有阮元的釋祖，釋郵表畷二篇的價值，而真理在純粹抽象邏輯之下便歪曲了），但他的純理哲學之完整，則是可以由此作爲代表的。他的妙文如下：

「循按『天地之數五十有五，大衍之數五十，其用四十有九』，三數不齊，說者牽合傅會。（以下評諸說）……秦九韶數學九章，……所說大衍五十，其用四十有九之義，於經爲合。此必非秦氏之所創，蓋有所受，經生不明算數，而其法傳諸疇人（按指世官），尙可考見焉。五十有五，爲天地之合數，自天地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十相加所得之數也。明云，天數五，地數五，五位相得而

各有合：天數二十五，地數三十，合二三五七九爲二十五，合二四六八十爲三十，又合二十五三十爲五十五。云二十五，云三十，云五十五，皆是實數。惟變化而行鬼神，有大衍之數。何爲變化？在卦爻爲旁通，在算數爲互乘。衍字與演字同，周語，『水主通爲演』，漢書揚雄傳，『辭之衍者』，注云，衍、旁廣也。需二旁通晉五，傳云，『衍在中也』。大衍之衍，卽衍在中之衍，衍爲流通旁達，大衍猶云大通，乃由少而蔓延，引申以至於廣大。……大衍之數五十者，天一地二、天三地四互乘之數也。何爲互乘？一乘二爲二，二乘三爲六，此二三之互乘也；二乘三爲六，六乘四爲二十四，此二三四之互乘也；三乘四爲十二，一乘十二仍爲十二，此三四一之互乘也；四乘一爲四，四乘二爲八，此四、二之互乘也；合爲五十，所謂大衍也。彼此互乘，蕃衍滋溢，故得爲衍。……（以下說以一二三四互乘之理由，略）……其用四十有九（述諸說從略），……而必係以大衍之數五十，何也？其用卽大衍之用也。大衍者，取天一地二，天三地四而衍之爲五十也。五十何以不可用？其奇數不齊也。其不齊何也？一一數之奇一，二二數之，三三數之，四四數之皆奇一，奇不齊，不可以用，則必有以齊之。齊之何如？先齊其一二三四之等，以爲無等也。凡約其數奇一則無等，以一約二約三約四皆奇一，以二約三，以三約四亦奇一，惟以二約四則奇二，仍有等，必改二爲一，以一約四乃無等（此秦氏之連環求等）。於是以一三四爲定母，互乘之，爲十二，爲十二，爲四，爲三，謂之得數。以一約十二，奇一，以一約十二，奇一，以三約四，奇一，以四約三，不可約，乃用求一法求之，得三。其一一三謂之乘率，用乘衍數，以初一乘十二，仍爲十二，以次一乘十二仍爲十二，以次一乘四，仍爲四，以次三乘三得九，共三十七，加衍母十二，爲四十九，是爲用數，所謂其用四十有九。……其用以一二三四之生數，其得以六七八九之成數，易取生生，故用生數也，以牛爲

始，以成爲終也。必以奇一爲樞，乃得六七八九之數，故『五十不可用』，而用四十九。而此四十九，卽五十所約而得之，故四十九乃五十之『用』數，五十乃五十五之『衍』數，衍而用之，乃成變化而行鬼神。五十者、一二三四所衍也，四十九者，約一二三四爲一一三四之所衍也。一二三四之衍母爲二十四，一二三四之衍母爲十二，是半之也，以其半衍而用之爲三十七，仍加十二，爲四十九，仍以一二三四爲用也。以一二三四之衍數不能奇一，變化而爲一一三四之衍數，一一三四之衍數仍不能奇一，又變化而爲三十七之用，三十七不可以得六七八九，又加衍母爲四十九，是四十九與五十，爲一二三四之所變通，卽爲一二三四求六七八九之樞紐。……求等求一，所以化不一爲一，皆自然造於微。」（易通釋卷二十）

爲什麼產生焦氏的前無古人的易學呢？

如果說西歐神論是商業資本主義時代的產物，則里堂的相對哲學與均衡論是中西學術（尤其數學）溝通以來，隨世界商業交通而產生的一種體系。嘉靖時代，東印度公司的力量至爲發展，鴉片流入中國，中國漏銀運動，已將中國結合於世界商業範圍之內，法令的封鎖抵抗不住世界經濟的浪潮。焦氏在哲學上的同一，相對諸論，是一種觀念的預覺，比康有爲的商業救國，其價值高出萬倍，阮元說里堂之『通』不是清代一人之『通』，而是時代學術所湊集而成的『通』，這話頗中肯，因爲如果沒有中西學術的溝通，並將數學知識匯合起來，他不會運用數學邏輯而通易理（嚴格講來，是里堂的世界觀）；如果沒有嘉靖初年的商業流通成爲世界的形勢，白銀漏入印度，復流入於西歐，使中國銀貨幣的沈澱死藏，好像沒入蒸溜器中，『不斷地發』，銀值因而猛漲，產生了最初以『土票子』（鴉片信用貨幣）爲業的山西票號，或初期的商業銀行（參看拙作票號史的研究一文，刊於中山文化教育季刊），那麼他便不會得出相對均衡

的比例世界觀。這是里堂哲學的歷史祕密。在思想上的反映，那便是他所謂「理存於立法之先，理者何，加減乘除之錯綜變化也」，亦即阮元所謂「中之與西不同其名，而同者其實」；……里堂說算，……數之精意無不包括無遺，曲而有則。」他是在抽象的理論上，預見了世界商業的等價關係。

里堂的相對主義的均衡論之內容如何？

他在『易通釋』卷三至卷五曾把這內容顯示出來。卷三釋易、交、當、應、乘、通、往、來、至、幾諸字義、卷四釋剛柔，大小、新舊、遠近、內外、上下、進退、得喪、存亡、生死諸字義，卷五釋道、命、性情才、教、法律、仁義禮信知、譽懼、功權、民、君子小人諸字義。我們擇其要旨簡述於下。

他首先以「易」為「變更反復之義」，「一氣反復往來是為道」，這是循環哲學的本旨。「易」與「交」，據他說「義同而有異」，「交」指「交相愛」，「交由於孚」，這是同一性的意思，「易」指「既交之後，易而變通，……上下應之，則不能一陰一陽，兩兩相孚，必易而後成一陰一陽也」，這是量變的意思。二者間的關係，則他說「交而不易，則盈不可久，易而不交，則消不可久也。」因此，他以「交易為全易大義所在」，這沒有世界商業循環變動的大來歷，實在不能得出這樣的「交易」哲學。

他的當位、上下應的說明，已見上述。「當」指變化中的建設，不當則謂破壞。「應」即均衡的另一說法，他說：「所謂應，謂應剛之得中，剛得中，即剛中，剛中即當位。」又說：「何以亨，以上下皆應，故云剛柔應也。剛柔應三字，緊接柔得中三字，即剛得中而應也，即得中而應乎剛也，即太中而上下應也。」這是均衡思想的分析中理論。

其次，他論相對的意義頗詳，例如剛柔條云：「剛通於柔，柔通於剛，剛又通於柔，是為迭柔剛。……

剛則存，柔則亡，柔用剛而進，剛用柔爲退。」於大小條云：「齊小大者，存乎卦，齊者整齊之也。：齊則大通於小，小進爲大，不齊則大不孚於小，小不進於大，則小而又小，以至於匪，故凡卦以剛通於柔爲孚，既孚則以柔進爲剛，乃爲利，齊亦利也。」這都是相對的抽象觀念，其他如新舊，內外，上下，進退，存亡，得喪，亦然。他的相對主義的均衡論在「生死」條下說得最明顯，他說：「死非謂形喪也，謂『中』亡也，生非謂形在也，謂『中』未亡也。中未亡，故終則有始。」他更以這一方法，應用於人性論，以性情爲相對的，他說：

「白虎通云：性者陽之施，情者陰之化也。論衡云：性生於陽，情生於陰（說文、性、人之陽氣，性善者也，情、人之陰氣，有欲者也）。性卽道之一陽，情卽道之一陰。：：性爲『人生而靜』，其與人通者，則情也，欲也。傳云：六爻發揮，旁通情也。成已在性之各正，成物在情之旁通，非通乎情，無以正乎性，情屬利，利屬貞，故利貞兼言性情，而旁通則專言情，旁通以利言也，所謂『感物而動，性之欲也。』：：以血氣心知之性，爲喜怒哀樂之情，則有欲。欲本乎性，則欲立立人，欲達達人，己所不欲勿施於人。：：以己之情度人之情，人己之情通，而人欲不窮，天理不滅，所謂善矣。：：才者能達其情於天下者也，才能達其情。而情乃可旁通，性命乃可各正。情不旁通，故人欲窮，既不各正，故天理滅。不以己之欲不欲，通乎人之欲不欲。是無情，無情是不近人情。傳云：凡易之情近而不相得則凶。近乎情則相得，不相得則不近乎情。：：舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道，所以昧乎義文孔孟之傳者也。」

里堂把宋儒性與欲二者絕對的鴻溝，不可逾越的對立，化而爲相對的動靜，相互轉化的一致，這是進步的理論，但他的通情、窮欲以至盡性之說，則是由均衡論所派生的折中調和論，比之於東原的性論爲一

第二編 中國第十八世紀學術——專門漢學及其批判

五二〇

種安協論。

第三節 焦循返元於易理底一般思想

里堂是戴學的繼成發展者，他的『論語通釋』一書，即依據東原的治學精神或仿照孟子字義疏證而作的，他說：

「循讀東原戴氏之書，最心服其孟子字義疏證。說者分別漢學宋學，以義理歸之宋，宋之義理誠詳於漢，然訓詁明乃能識義文周孔之義理，仍當以孔之義理衡之，未容以宋之義理即定爲孔子之義理也。」（寄朱休承學士書）

他雖然以明訓詁爲識義理的必要學問，而且他的易學三書與孟子正義亦首重訓詁，但他卻已經感覺到乾嘉之學的「其弊也瑣」，不主張把學問執一，拘於傳注，別成立一種考據之學，而主張「通核」是學術的主腦。這是他的數理邏輯的必然歸結。他分治學有五種，宜五者相濟，不宜執一不化，五者爲：

一、通核：「通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理，人之所蔽，獨得其間，可以別是非。化拘滯，相授以意，各慊其衷；其弊也，自師成見，亡其所宗。」

二、據守：「據守者，信古最深，謂傳注之言，堅確不易，不求於心，固守其說，一字句不敢議，絕浮游之空論，衛古學之遺傳。其弊也，踟躕狹隘，曲爲之原，守古人之言，而失古人之心。」

三、校讎：「校讎者，六經傳注，各有師授，傳寫有譌，義蘊乃晦，鳩集衆本，互相糾核；其弊也，不求其端，任意翦易，往往改者之誤，失其本真，……」

四、摭拾：「摭拾者，其書已亡，聞存他籍，探而聚之，如斷圭碎璧，補苴成卷，雖不獲全，可以窺

半；是學也，功力至繁，取資甚便，不知鑒別，以膺爲眞，亦其弊矣。」

五、叢綴：「叢綴者，博覽廣稽，隨有心獲，或考訂一字，或辨證一書，略所共知，得未曾有，溥博淵深，不名一物；其弊也，不顧全文，信彼屈此，故集義所生，非由義襲，道聽塗說，所宜戒也。」（見文集卷八，辨學）

以上所言，無異對於清學之總評價，比實齋的文史通義（此書里堂列於讀書三十二讚之中）更進步，有清算清學的宏圓，惟實齋之講「義指」，還元於六經皆史，而里堂之講「通核」則還元於六經之「數」，前者辨源流，後者通邏輯，

里堂之學，得一「通」字，他的代表作如易通釋，論語通釋，都是通貫之取意。阮元贊他爲「通儒」，非一人之「通」，實清代學術成果之「通」，頗具道理。清學到了嘉靖時代，已交臨於個性之再自覺的關頭，因爲清初學者的自覺是世界天文算學在基督教的輸入夾帶中滲透於近代的思維，而嘉靖以後清代學者的再自覺，則是西洋民權、法治在雅片聖品的輸入夾帶中滲透於近代的思維，前者是和平的，後者是烈性的，在烈性的衝破古老帝國的祕密之下，巨波泛浪，震史驚俗，比黎洲所謂「天崩地裂」者尤爲洶湧，這是公羊學派大做荒唐夢囈的原因。里堂晚年著作已經到了十九世紀的初葉，故他的「無性靈不可以言經學」的命題，正是清算經學而要求「天下之知覺自我始，是爲作」。這不但和宋儒毫無相同之點，而且包含着時代的自覺。他批評「考據」學風，暗示了所謂純漢學的結束，他所持的道理如下：

第一、他重視個性性靈，反對崇拜，「自周秦以至於漢，均謂之學，……無所謂考據也。……經學者以經文爲主，以百家子史天文算術五行六書七音等爲之輔，彙而通之，析而辨之，求其訓詁，核其制度

，明其道義，……以己之性靈，合諸古聖之性靈，並貫通於千百家著書立言者之性靈。……無性靈不可以言經學。」（文集卷十三與孫淵如觀察書）

因此，他以爲「證之以實」，復要「運之於虛」，虛者即他的數理邏輯。他說：

「古學未興，道在存其學，古學大興，道在求其通。前之弊患乎不學，後之弊患乎不思。證之以實而運之於虛，庶幾經學之道也。乃近來爲學之士，忽設一考據之名目，循……反覆辨此名之非。」（同上，與劉臨端教諭書）

第二、他重視貫通，反對執一，「作者之謂聖，述者之謂明。作述無等差，各當其時而已。人未知而已先知，人未覺而已先覺，因以所先知先覺者教人，俾人皆知之覺之，而天下之知覺自我始，是爲作。已有知之覺之者，自我而損益之，……而作者之意復明，是之謂述。……孔子非不作也，時不必作也，……宋元以來，……皆自爲述孔子，而甲詆乙爲異端，乙斥甲爲楊墨，……果能述孔子之所述乎？」（述難二）

他把真理看爲變化的，各人有各人的時代思維，「聖人之道日新不已，譬如諸天度，愈久而愈精，各竭其聰明才智以造於微，以所知者著焉。」（述難一）這種精神在於擯斥主觀的獨斷，「不善醫者，先具一病以擬其人……，或縣一不切之藥以泛應千百人之病，……善醫者，能各審其人之病而無我之心，則必於陰陽表裏虛實之所，骨空經脈營衛度數之理，金石水火飛潛草木之性，無一物不深索而窮究，不名一物而無物不明。……學者述人，必先究悉乎萬物之性，通乎天下之志，一事一物，其條縷分別，不窒不詭，然後各如所得，且能道其所長。」（述難五）

據此，他反對當時的所謂漢學，「學者述孔子而持漢人之言，惟漢是求，而不求其是，於是拘於傳注，往往扞格於經文，是所述者漢儒也。……唐宋以後之人亦述孔子者也，持漢學者或屏之，……或知其言之足徵而取之，又必深詳其姓名，以其爲唐宋以後之人，一若稱其名，遂有礙乎其爲『漢學』者也！」（述難四）

嚴格講來，里堂是主張作而不述的，而「述」者實在是一種他的外貌，猶之乎他的哲學是均衡論，由數理邏輯還元而爲他的世界觀，但他則並不考據易經這部書的作者，完全託出義文周孔的外裳而傳說自己的性靈知覺，他說以經文爲主，以子史算理等學爲輔，彙而通之，析而辨之，實在講來，他是以經文爲外觀，以子史算理等學爲內容，彙通辯析他的均衡論。所以他說：

「近之學者，以考據名家，斷以渾學，……其同一漢儒也，則以許叔重、鄭康成爲斷，據其一說，以廢衆說。荀子所謂『持之有故』，持卽據之謂也。……『寧道孔顏誤，諱言服鄭非』，然則服鄭之外皆屏之矣。服鄭之外皆屏之，則仍兩漢譎譎之習（卽上言兩漢各執其一），蓋必據鄭以屏其餘，與必別有所據以屏鄭，皆據也，皆非聖人一貫忠恕之指也。班固論諸子曰『九家之說，蠡出並作，各引一端，崇其所善，……其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生（按下文仍有相反相成之語，未引）。……若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，可以通萬方之略。』然則九流諸子，各有所長，屏而外之，何如擇而取之，况其爲說經之言乎？」（論語通譯，釋據）

里堂以上的話，表面上是反對遵守，實際上是破除一尊的成見，在當時這種議論是具有解放性質的，頗受汪中荀子通論與墨子序的影響（他的讀書三十二讚，列述學一書），里堂所「擇而取之」的數理邏輯

，在九流之中，如班固所言，不過是「陰陽家者流。蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。」但他竟取其所長，還元而「通萬方之略」，引申而說六經之旨。他的相對哲學，在理論上必求合於經典，因此，「攻乎異端」一條成爲他解釋論語的要旨。班固所謂「相滅相生，相反相成」的道理，在里堂文獻中一再引據，這是他通易的先決問題，亦是他通理的先決問題，故這裏我們把他的「異端」之說，首先介紹出來。

里堂的思想，與其說爲「通」於理的抽象體系，毋寧說爲「通」於認識論的形式邏輯，他在清代既欲清算當時的治學方法，則他的思想中心，便不得不要提出圓通的方法論。他釋「攻乎異端，斯害也已」一章，在各書中互見者多處。他訓「攻」爲以錯之攻，攻乎異端即云與異端諸學相互碰切錯磨，訓已爲止，即謂不執一端，而相互切磋，則悖害便止絕了。他說：

「皇侃以異端爲諸子百家之書，邢疏仍之。漢賢良策問云，或曰良玉不琢，又云，非文無以輔德，二端異焉。韓詩外傳云，別殊類使不相害，序異端使不相悖。蓋異端者，各爲一端彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，即所謂序異端也。斯害也已，所謂使不相悖也。攻之訓治，見考工記，攻木之工注，小雅可以攻玉，傳云攻錯也，繫辭傳愛惡相攻，虞翻云攻摩也。彼此切磋磨錯，使紊亂而害於道者悉歸於義，故爲序。韓詩序字，足以發明攻字之意。已止也。……楊氏……墨氏……端之異者也，楊氏若不執於爲我，墨氏若不執於兼愛，互相切磋，……是爲攻而害止也。……解攻字爲距爲闕，未盡善，……不作彈擊之義。」（論語補疏卷上）

里堂把相對主義的理論，提到重要的地位，他的這種方法是由「易」以通諸經所採取的路徑，他常說

懂得易旨相錯，旁通，時行的道理，便可以瞭解孔子的仁學，孟子的性學。他以為「執其一端爲異端，執其兩端爲聖人」（論語通釋，釋異端），故又說：

「循按何晏以小道爲異端，注一以貫之云，天下殊途而同歸，百慮而一致。知其『元』則善舉矣。與此註（按何云：攻，治也。善道有統，故殊途而同歸，異端不同歸也）互相發明。何晏以老莊之學說經，謂善道有統，卽莊子所謂通於一而萬事畢也。……有兩端則異，執其兩端，用其中於民，則有以摩之而不異。剛柔，兩端之異者也，剛柔相摩則相觀而善，孟子言楊子爲我，墨子兼愛，又特舉一子莫執中，然則凡執一皆賊道，不必楊墨也。執一則不能攻，賊道則害不止。……有統則仍執一無權，非易地皆然之旨，亦不指相觀而善。……漢世惟賈逵通五經之說，奏曰：『三代異物，損益隨時，先帝博觀異家，各有所探，易有施孟，復立梁邱，尙書歐陽，復有大小夏侯，今傳之異亦猶是也』。損益隨時，卽易地皆然之義，逵之說近矣。袁紹客多豪俊，並有才說，見鄭康成，儒者未以通人許之，競設異端，百家互起，康成依『方辯』對，咸出問表，皆得所未聞，莫不嗟服。蓋以儒者執一不能通，故各爲一端以難之，是爲競設異端。康成本通儒，不執一，故依方辯對，謂於衆異之中而衷之以道也，是卽康成之攻乎異端矣。道中於時而已，故孔子曰：我則異於是，無可無不可。各執一見，此以異己者爲非，彼亦以異己者爲非，而害成矣。」（論語補疏卷二）

甲堂在當時敢於提出執一賊道，相觀而善的論旨，實在是有膽識的命題，他的損益隨時之說，除了折中調和的方面，在知識論上亦頗有價值，這是他依據數學，研究「天度，愈久而愈精」的推論，他說：

「聞見之外有不知，聞見之內亦有知之有不知。……蓋異端者生於執一，執一者生於止知此而不知彼

，止知彼而不知此。知之爲知之，不知爲不知，則不執一矣。……執一者，知其一端，不復求知於所不知，不求知於所不知，……以爲此不知者，不必知者也，不必求知而已知其非也。」（論語通釋，釋知）

然而他是重視「以方辯對」的兩端之說，沒有絕對的是與非，是非是以「時」而得。這「時」字即他的易通釋中「時行」之義，他的相對主義的弱點便在這裏，他說：

「楊子惟知爲我，而不知兼愛，墨子惟知兼愛，而不知爲我，子莫但知執中，而不知有當爲我當爲兼愛之事。楊則冬夏皆葛也，墨則冬夏皆裘也，子莫則冬夏皆裕也，趨時者裘葛裕皆藏之於篋，各依時而用之，即聖人一貫之道也。……聖人之道，貫乎爲我兼愛執中者也，善與人同，同則不異也。……記曰：『夫言豈一端而已，夫各有所當也。』太史公曰：『人道之經緯萬端，規矩無所不貫。』『攻乎異端解下』里堂的相對論，既沒有歷史的具體意義，則抽象的「時中」仍是一種數學上的量度概念，故他論知識亦猶之乎葛裘裕三者，都主張「藏之於篋，依時而用」，先驗地自成一套可涼暖的循環工具，而不知知識過程的高級性的質的移行法則，是在實踐過程中媒介實在，復在具體的認識中揚棄過去的媒介理論，不僅是一種「量」的反復。

執一則不通，趨時則權，所以他的相對論發揮了東原的「權」說：

「權也者，變而通之之謂也。法無良，當其時則良，……夏尚忠，殷尚質，周尚文，所損所益，合乎道之權。易之道在於趨時，趨時則可與權矣。若立法者，必豫求一無弊者而執之，以爲不偏不過，而不知其爲子莫之執中。夫揚子之爲我，墨子之兼愛，當其時則無弊。……治寒而用烏附，治熱而用硝黃，無弊也，用而當則烏附硝黃之惡隱矣。苟惡其毒，而擇不寒不熱和平無害之味投之，鮮不誤矣！」（說權一）

「春秋公羊傳云：權者何，反於經然後有善者也……說者疑於經不可反，夫經者法也，法久不變則弊生，故反其法以通之，不變則不善，故反而後有善。」（說權三）

立足於時間觀念的相對哲學，故以楊墨之道「當其時則無弊」，而把不偏不過的和平藥方認為「執中」之賊道，這是有價值的論說。此外，他的變法之說，未可忽視，實在是理論上關於變法運動的預見。他和定菴同時，定菴便在變制方面產生了他的有名政論了。古文家引公羊說，里堂有離心之傾向。然而，里堂亦祇能局限於此，他的「時行」觀念，不是發展的學說，而是數學上的一種X性，在他論聖與仁的各條，都可以看出來的，例如他說：

「能通其變為權，請能通其變為時。然而豪傑之士無不知乘時以運用其權，而遠乎聖人之道者，未能神而化之也。大而化之之聖，聖而不可知之之謂神，神化者通其變而入不知之也……通變神化者，此堯所以民無能名，舜所以無為而治……名之而無可名，無消詐之迹，而詐自消，無爭息之形，而爭自息，如天日運於上，寒暑晝夜風霆霜露，民安之而莫容測。」（易話二，通變神化論）

「執一則不通」的反而，在里堂的用語中是「一以貫之」。這「一」不是「一」數之一，而在「生」的意義上謂之「元」，他以「元」字解釋孔子的「仁」，在「成」的意義上謂之「通」，他以通貫互訓，「通之為言貫也」。由知識論方面研究，所謂「一以貫之」，略有後來子民先生所主「兼容并包」四字之義，第一、「兼」之義如下：

「人各一性，不可強人以同於己，不可強己以同於人，有所同必有所不同，此同也而實異也，故君子不同（強同之謂）也。」（論語通釋釋異端）

第二、「容」之義如下：

「凡後世九流二氏之說，漢魏南北經師門戶之爭，宋元明朱陸陽明之學，其始緣於不恕，不能舍己克己，善與人同，終遂自小其道，近於異端。使明聖人一貫之指，何以至於此！……孟子曰：『物之不齊，物之性也。』惟其不齊，則不得以己之性情例諸天下之性情，即不得執己之所習所學所知所能例諸天下之所習所學所知所能，故有聖人所不知而人知之，聖人所不能而人能之。知己有所能，人亦各有所欲，己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，因材而教育之，因能而使之，而天下之人，共包涵於化育之中。……克己則無我，無我則有容天下之量。……貫者通也，所爲『通神明之德，類萬物之性也。』」（文集，一以貫之解）

第三、「并」之義如下：

「伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，三子不同道，其趨一也。清、任、和，其性也；不同道，即分於道也；其趨一，則性不同而善同矣。」（論語通釋，釋一貫忠恕）

第四、「包」之義如下：

「多與一相反也，儒者不明一貫之旨，求『一』於『多』之外，其弊至於尊德性而不道問學，講良知良能而不復讀書稽古。或謂一以貫之、即貫其多，亦非也。……多聞者，己之所有也，己有所聞，即有所不聞，己有所知，即有所不知。……藝有六，流有九，學詩不學易，不知易也，學名不學法，不知法也，雖一技之微，不入其中而習之，終不能知。謂明其一即可通於萬，豈然也哉？」（同上，釋多）

里堂以上相對哲學的「一貫」之義，在歷史意義上是近代的思維方法，含着部分的真理，似將習齋的

分工世界理論化了，在人類的財產法權與性能法權要求形式平等的時代，這一絕對的相對哲學是進步的思想。然而「分工」是個性的解放，同時亦是個性專門化在生產關係中的束縛。相對的存在，是有歷史的，而相對的體系，則為數理邏輯的一般抽象。所以他有時把一貫作為和解來看，仍然歸於他的均衡論，他說：

「今之訟者，彼告之，此訴之，各持一理曉曉不休。若直論其是非，彼此必皆不服。說以名分，勸以遜順，置酒相揖，往往和解。」（理說）

里堂的相對哲學，不僅限於知識論，而且推論於社會思想，在社會思想方面，他的「一貫」論是指着平等的「平」義。他在知識論上以為「一貫則其道大，異端則其道小。孟子以為大舜有大焉，善與人同。善與人能同天下之志，故大，執己不與人同，其小可知，故小道為異端也。……百家九流，彼此各異，使彼觀於此而相摩焉，此觀於彼而相摩焉，則異者相易而為同，小者旁通而為大。」（論語補疏，雖小道必有可觀者焉章）在社會思想上亦以理要「運之於虛」，異者相易而為同，小者旁通而為大，他說：

「多學而識，仍自致其功，而未嘗通於人。孔子以忠恕之道通天下之志，故無所不知，無所不能。……忠恕者絜矩也，絜矩者，格物也。物格而後知致，故無不知，由身以達家國天下，是一以貫之也。」（論語，補疏，予一以貫之章）

在這裏，一貫是作「通於人」而言，所謂「一貫者忠恕也，忠恕者，成已成物也，」（「一以貫之解」）何謂通？反乎己以求之也。己所不欲，勿施於人，則足以格人之所惡，己欲立而立人，己欲達而達人，則足以格人之所好，……故格者，絜矩也，絜矩者，恕也。」（格物解）這是他的易理「旁通」的「虛用

。他以爲己與物是相對的，執己與執物，或說爲我與兼愛。都是一偏之執，「通天下之志」者在於通於己物之間的關係，這種關係即通情的平等關係，他說：

「人之情能旁通。……以己之情通乎人之情，以己之欲通乎人之欲，……如是則情通。」（孟子正義，乃若其情即可以爲善章）

他知道人類是不平等的，故主張不以己之知見習能而例諸天下之知見習能。根據他的「旁通情」的道理而言，則人人可以各盡其性，各因其材而成器，使個人之間雖然不平而相異，而個個人相通其情的社會關係，如數學上的互乘，是可以相衡的，故云：

「人之有技若己有之，保邦之本也；己所不知，人其舍諸，舉賢之要也。……克己則無我，無我則有容天下之量。……以善濟善，而天下之善揚，以善化惡，而天下之惡亦隱。貫者，通也。」（一以貫之解）

他以這樣的通情。解釋「仁」字，他說：

「由一己之性情推極萬物之性情，而各用其極，此一貫之道。」

「不使天下之立達皆出於己之施，忠恕之道，至此始盡，聖人之仁至此始大。」一貫之指至此合內外出處而無不通。」（釋仁）

「以己之心通乎人之心，則仁也。知其不宜，變而通之乎宜，則義也。仁義由於變通，人能變通故性善，物不能變通故性惡。」（孟子正義性猶杞柳章）

因此，「仁」即天下之人的相互通約，如數學之最外公約數和最小公倍數，用論語上的話，前者爲「己所不欲勿施於人」，後者爲「己立（達）而立（達）人」，於是社會關係便在不齊的物情上而通以和

善的函數學。他說：

「在家無怨，仁及乎一家矣，在邦無怨，仁及乎一國矣，天下歸仁，仁及乎天下矣。仁及家國天下，不過己所不欲勿施於人，……由己所欲而推之，則能好天下之所好，由己所不欲而推之，則能惡天下之所惡。」（論語補疏卷下，克己復禮章）

里堂的理想假定，是一種主觀的設計，而不是人類學的研究，正如費爾巴哈說得好：道理不是生物學的，心理學的，而是人類學的。里堂便由數學邏輯的均衡論，一轉而為心理關係的均衡論，他在結論上把社會關係和解決於旁通之中，他說：

「格物者，旁通情也。情與情通，則自不爭。……吾猶人也，謂理不足持也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。」（使無訟解）

「以我之所欲所惡推之於彼，彼亦以彼之所欲所惡推之於我。各行其恕，自相讓而不爭，相愛而不相害。」（格物解）

均衡論的結局，總以同一是絕對的，矛盾是相對的，里堂亦然。

復次，里堂的性論首重性欲的相對，已如上言。他說明孟子性善之指，頗肯定知識的時宜。他說：

「飲食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。惟物但知飲食男女，而不能得其宜，……人知飲食男女，聖人教之，則知耕鑿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以無不善也。人性之善所以異於禽獸者全在於義。」（孟子正義，性猶杞柳章）

「知知者，人能知而又知，……惟人之欲異於禽獸之欲，即人之性異於禽獸之性。」（同上）

聖堂有性善解五篇，大要說明人能知故善之義，而反對宋儒「論性善，徒持高妙之說。」此所謂「知」，即指「義」。「道有理也，理有義也。何謂理？理者分也。何謂義？義者宜也。其不與行者非道也，可行矣乃道之達於四方者。各有分焉，即各有宜焉。……弗宜則爲失道，失道非德也。故道必察乎其理，而德必辯乎其義。傳曰理於義者，分於義也，分於義則正性命，保全太和。」（易話上，道德理義釋）他釋性，仍由易出發，以知變化萬端而宜之理，作性善的客觀天度，而且以義與利統一於智。所以又說：

「其性能知事宜之在我，故能變通。上古之民，始不知有父，惟知有母，與禽獸同，伏羲教之嫁娶，定人道，無論賢智愚不肖，皆變化而知有夫婦父子。始食鳥獸羸虺之肉，飢則食，飽則棄餘，神農教之稼穡，無論賢智愚不肖，皆變化而知有火化粒食。是爲利也。……人之所異於禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義，即宜不宜，知宜不宜，則智也。……智，人也，不智，禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。」（孟子正義，天下之言性也章）

這樣看來，「善」字已經還元而爲理性之能力，不是普通術語善惡之善，故他以「赤子之心猶天地有洪荒」，而反對老莊之抱樸返真，謂「不失赤子之心而即爲大人，如是庸人匠賈，皆可自命聖賢，相習成風，其禍天下，與吃葉事魔者等矣。」（孟子正義，大人者不失其赤子之心章）這與船山學旨相近。這裏，他與孟子較遠，反而與荀子較近，他自言「旁及荀董楊班之說」，在性論方面，解釋孟子，則云「非教無以通其性之善，教即荀子之所謂僞也，爲也。爲之而能善，由其性之善也。」（同上，滕文公爲世子章）因了他從知識上論性，故接受了荀子的「天論」思想，擺脫定命論，而趨向於目的論。他說：

「易繫辭傳云，樂天之命。此所謂知命申明同天之義。聖人不忍天下之危，包容涵畜，爲天下造命，

故爲知命，是爲樂天。天之生人，徼其並生並育，仁者以天爲量，故以天之並生並育爲樂也。」（同上，交鄰國有道乎章）

「道變化而不已。命分於道，則有所限。有當安於所限者，不舍命是也；有不當安於所限者，申命、改命、致命是也。命而能改，能申，能致，則命不已，即道不已，如是乃爲知命。」（易通釋卷五，命條）

「天下之命，造於君子。孔子栖栖皇皇，不肯與沮溺荷篠同其辟世者，聖人於天道不謂命也。百姓之飢寒困於命，君子造命，則使不飢不寒，百姓之愚不肖困於命，君子造命，則使之不愚不肖。口體耳目之命，已溺已飢者操之也，仁義禮智之命，勞來匡直者主之也。故已之命聽諸天，而天下之命任諸己，是知命也。……徒付之無可如何，是不知命。……第以守窮任運爲知命，非孔子所云之命也。」（補疏，不知命無以爲君子之章）

均衡論者常流於機械論，而里堂哲學在這裏頗異，因爲強調思維的主觀功能，便以爲「無推步之術則寒暑亂，無測驗之術則日月亂」，而思維的反映在他看來便成了思維的創製了。他說：

「孟子言一治一亂，總古今之事迹而爲言。……聖人即天趨時，故陰陽迭用，仁義互通，以成長治不亂之天下。……處亂則撥亂以反乎治，處治則繼善以防乎亂。……故謂否極而泰；泰極而否者，此不知易者也。……大抵氣化皆亂，賴人而治，而長治者，人續之也，治而致亂者人失之也。無推步之術，則寒暑亂，無測驗之術，則日月亂。不勤耒耨，田疇乃蕪，怠於政教，人民乃紊。說者以陽爲治，以陰爲亂，則將暑治而寒亂乎？日治而月亂乎？故否泰皆視乎人，不得委之氣化之必然也。」（陰陽治亂辨）

他把自然與社會合法則的運動，分離而言，是有價值的論斷，而將社會合法則的運動不過視爲「事迹」。沒有事迹之間的他所謂之一般變易移行法則，一惟人力是崇，則不是真理了。里堂的自然哲學和他的社會哲學是在體系上顯出最顯明的裂痕，這裏，我們認爲他在「通」字上面達到嚴重的矛盾。（太炎說：「焦循爲易通釋，取諸卦爻中文字聲類相比者，從其方部，觸類而長，所到冰釋，或以天元術通之，雖陳義屈奇，詭更師法，亦足以名其家。」——檢論）

第十一章 總結乾嘉漢學底文史學者阮元

第一節 阮元的研究方法

阮元，號芸臺，江蘇儀徵人。生於乾隆二十九年，卒於道光二十九年（一七六四——一八四九年）。他是一位清朝的封疆大吏，做過浙江，江西，河南的巡撫，做過兩廣，雲貴的總督。編纂經籍纂詁（百六卷），刻成皇清經解（一千四百卷）。他又見日本山井鼎的七經孟子考文補遺，編輯十三經注疏校勘記（二百六十八卷）。王引之說：「展一韻而衆字畢備，檢一字而諸訓皆存，尋一訓而原書可讀。」（纂詁序）頗道出芸臺彙集乾嘉漢學的功績。

如果說焦循是在學術體系上清算乾嘉思想，則阮元是在編纂上總結乾嘉成果。他不但是位戴學的繼承者，而且是一位根據漢學家的精神而倡導學風的人，李元度說：

「阮元爲浙江巡撫時，立詁經精舍，祀許叔重鄒虞成兩先生。延王述菴，孫淵如主講席。課以經史疑義及小學天文地理算法，各搜討書傳，條對不用扁試糊名制。……不十年舍士致身通顯及撰述成一家言者，不可殫數，東南人才極盛焉。」（李元度先正事略）

他不是一個哲學家，而是一個歷史辨析學家，他雖然和里堂同鄉姻婭（稱里堂爲姊夫），並推崇里堂爲通儒，而他的治學態度則與里堂不同，里堂主通核，芸臺主詁詁，惟在殊途上面并歸於完成乾嘉漢學家

的學術。里堂不執一端的學旨，芸臺的「話經精舍」所收羅當時人才的盛舉，正在他所謂「貫行」上實現了一部分。

如果說里堂之「通」，非一人之「通」，乃乾嘉學者之共通成果（芸臺語），則芸臺之「博」，亦非一人之「博」，乃乾嘉學者之共通成果。他不但編纂了訓詁各書，而且在學問的研究上，由經史子集以至天文，曆算，地理，物理（他有自鳴鐘一篇講重學，可參考）由小學直求之古代吉金、石鼓、刻石、石經諸學，頗具文化史，文學史（例如四六叢話序一文）的天才。胡適之先生謂「阮元雖然自居於新式的經學家，其實他是一個哲學家」，這話錯了，因為哲學家起碼要有自己的體系，然而我們讀破芸臺的「學經室集」除了接受東原的一些思想外，絲毫找不出他的自己哲學思想，好像里堂的均衡論那樣的體系。如果說他的方法論可以代表哲學，那麼他在方法論上的具體業績，正是文化史或思想史的貢獻，他雖然說「經立乎史之前」（通鑑訓纂序），而大體上則從事於古代思想的返元，故亦好像接受實齋的六經皆史論，無意之間說「書之件近於史。」（四史疑年錄序）他的主觀主張以最古的義訓說明最確的真理，這不是他的有價值的學術精神，反之他在客觀上追求歷史的義訓，則是真正的歷史學家的路徑，例如釋仁釋性釋佛諸篇皆是。我們研究思想史，主要是在客觀上論究古人的遺產，洗鍊淨除了他的夢囈，而保留繼承他的時代思維。自然在洗鍊工作上，我們亦不是坐上近代的飛機而和乘牛車的古人作難，如有些朋友之論墨子，更不是坐上人力車而和駕八人轎的古人比例，如錢穆先生之論東原與阮元；而洗鍊後所值得吾人崇章者，亦不是如胡適之先生崇章東原，做一個新東原主義者，如馮友蘭先生崇章朱子，做一個新理學主義者的。

首先，我們研究芸臺的治學精神。他的確發展了東原「由字以通辭，由辭以明道」的方法（適之謂之

剝皮），東原的由訓詁以明義理的治學方法，在哲學上是大大有問題的，而在學術史上則是乾嘉精神所在，芸臺據此方法以廣泛引申於歷史淵源方面，不失為乾嘉學者的最後重鎮。芸臺說：

「聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁，其門徑也，門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？學人求道太高，卑視章句，譬猶天際之翔，出於豐屋之上，高則高矣，戶奧之間，未窺實也。或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋於門廡之間，無復知有堂室矣。是故正衣尊視，惡難從易，但立宗旨，即居大名，此一蔽也；精校博考，經義雜然，經不踰閑，德便出入，此又一蔽也。」（擊經室一集，卷二，擬國史儒林傳序）

由以上一段話看來，好像他在那裏折衷漢宋的，而研其實，在文氣之間已經有重漢輕宋的口味。按擬國史儒林傳序一文，體例在於頌揚清朝，他在文字上盡其委婉曲折之能事，首述學術之流變，對於漢儒，「復興六經」，崇章備至，對於魏晉玄學，認為「儒道衰弱」，對於宋儒輕輕敘過，不加揚抑，對於明儒認為「不出朱陸，空疏甚矣」，對於清朝學者謂「卓然不惑，求是辨誣」，「精發古義，詁釋聖言」，「好古敏求，各道其域」。真是一位大臣的手筆。依照他的這樣述學，無論如何得不出「兩漢名教得儒林之功，宋明講學得師道之益」。（按功，益二字亦有分寸）但他竟然謂「未可偏譏而互諂」，末歸結於訓詁與道義折中兩是之說。為什麼他做出這樣的矛盾文章？實在是由於他所云：「我朝列聖，道德俱備，包涵前古，崇宋學之性道，而以漢儒實之」一句文化政策。所以，這篇文章是官樣格式，不是他的內心話。在他的書中，時常指斥陽明良知之說，謂「儒家借良知為宗旨，非以莊子此說（復性）為祖乎？……可以不說一切經而面壁見性也。」（擊經室總集，卷三，復性辨）惟他沒有東原的鋒芒，敢於明白批評宋子（但文

義上則其露骨)。雖然如此，他不但沒有贊揚過宋儒，而且用陽明「晚年定論朱子」的方法，而反過來把朱子定論爲漢學精神者，他說：

「朱子……晚年講禮，尤耐繁難，誠有見乎理必出於禮也。古今所以治天下者禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝卽理也。然三代文質損益甚多，……使居周而有尙白者，若以非禮折之，則人不能爭，以非理折之，則不能無爭矣。故理必附乎禮以行，空言理則可此可彼之邪起矣。朱子晚年（下引其欲修禮經之言，從略）……拳拳于……聖賢禮經，益精益求精之明證實據。若如王陽明誣朱子以晚年定論之說，直似朱子晚年厭棄經疏，忘情禮教，但如禪家之簡靜，不必煩勞，不必悽黯矣，適相反矣。然則三禮注疏，學者何可不讀，蓋未有象山篋墩陽明而肯讀儀禮注疏者也，其視經注直以爲支離喪志者也。」（掣經室續集，卷三，書陳氏學部通辨序）

芸臺的大前提是以理附於禮始不成空理，這是說理依據實踐行爲才爲實在的真理，比東原的觀照論進步甚大（適之反謂不當，亦錯了），頗受凌廷堪（仲子）的影響（參看他所撰凌廷堪傳便知）。然而，他的小前提是研究禮經注疏便能窺見實理，（？）故結論朱子亦在晚年爲實理的提倡人，這就不合形式邏輯的道理了。原芸臺的這樣三段論法，不管缺點如何，他是主觀上想把朱子和清儒拉成一家的，做大臣之苦心是躍然如在紙上。

反之，在芸臺的書中，到處可以見到崇拜漢學，信仰漢儒的材料，他正和朝廷配祀朱子相反，在他的講舍中，不但把話訓之學標榜爲學旨，而且拜祀許鄭以明諸生之志。定宇東原以來漢學在於宣傳，到了芸臺則組織漢學的最高學府了，他說：

「聖賢之消存於經，經非詁不明。漢人之詁，去聖賢爲尤近。……遠者見聞不如近者之實也。元少爲學，自宋人始，自宋而求唐求晉求漢，乃愈得其實。……選兩浙諸生學古者，讀書其中，題曰詁經精舍者。漢學生徒所居之名，詁經者不忘舊業且最新知也。……奉許鄭本主于舍中，羣拜祀焉，此諸生之志也。……謂有志於聖賢之經，惟漢人之詁多得其實，去古近也，許鄭集漢詁之成者也。……漢之心如，子雲，文雄百代，亦由凡疇方言，貫通經詁，然則舍經而文，其文無質，舍詁求經，其經不實。爲文者尙不可以昧經詁，况聖賢之道乎？」（擊經室二集，西湖詁經精舍記）

由詁求經的大學教育，在詁經精舍與學海堂皆然（參看他的詁經精舍與學海堂策問），他更崇鄭康成爲集大成之儒者，說：

「元嘗博綜遺經，仰求往哲行藏，契乎孔顏微言，紹乎游夏，則漢大司農高密鄭公其人矣！……兩京學術，用集大成，天下師生，久而彌篤，固不以齊魯域焉。」（擊經室四集，卷二·鄭公祠碑）

他不僅對於許鄭表章爲天下法師，且對於漢儒的訓詁都高其評價，如關於趙歧的孟子注疏說：

「趙歧之學，以較馬鄭許服諸儒稍爲固陋，然屬書離辭，指事類情，於訓詁無所戾，孟子七篇之微言大義，藉是可推。」（同上）

由上面看來，芸臺實在不是折中漢宋，而是更比東原進一步地以語言文字可以通貫經傳的大義，他更說：

「稽古之學，必確得古人之義例，執其正，窮其變，而後其說之也不誣。政事之學，必審知利弊之所從生與後日所終極，而立之法，使其弊不勝利，可持久不變。蓋未有不精於稽古而能精於政事者也。……

金壇段若膺先生，……研摩經籍，甄綜百氏，聽可以辨牛鐸，舌可以別淄澠，巧可以分風擘。……學者以其說求之，斯說文無不可通之處，說文無不通之處，斯經傳無不可通之處也。……自先生言出，學者凡讀漢儒經子漢書之註，如夢得覺，如醉得醒，不至冥行擗植。……先生於語言文字，剖析如是，則於經傳之大義，必能互勘而得其不易之理。」（擊經室一集，卷十一，讀讀攷周禮六卷序）

他所以信仰兩漢訓詁者，因為他們的學問近古，還沒有雜揉了兩晉以後的傳會，這在文藝復興的意義上而言，是有近代的價值的，在歷史還元上而言，是有效竟源流的價值的。至於他的惟古是真的主張，可以由他的方法論自己否認的。他說：

「兩漢經學所以當尊行者，為其去聖賢最近，而二氏之說尚未起也。老莊之說盛於兩晉，然道德莊列本書具在，其義止於此而已，後人不能以己之文字，飾而改之，……浮屠之書，語言文字，非釋不明，北朝淵博高明之學士，宋齊聰穎特達之文人，以己之說，傳會其意，以致後之學者釋之彌悅，改而必從。……吾固曰，兩漢之學純粹以精者，在二氏未起之前也。我朝儒學篤實，務求其難，務求其是，是以通儒傾學，束髮研經，白首而不能究，豈如朝立一旨，暮即成宗者哉！」（擊經室一集，卷十一，漢學師承記序）

為什麼他的方法論——實事求是，可以否定他的主觀理想呢？因為「求是」在「實」的徹底應用上，如果有了新發現的「實際」，則「實際」亦當隨之而變，例如他根據周金的知識新工具，就以爲違背漢儒的注疏亦可合乎真理。他說：

「余以爲儒者之於經，但求其是而已矣，是之所在，從注可，違注亦可，不必定如孔賈義疏之例也。」

歎程易田孝廉，近之善說經者也，其說考工戈戟鐘磬等篇，率皆與鄭注相違，而證之古器之僅存者，無有不合。通儒碩學咸以爲不刊之論，未聞以違注見譏。蓋株守傳注，曲爲傳會，其弊與不從傳注，憑臆空談者等。夫不從傳注，憑臆空談之弊，近人類能言之，而株守傳注曲爲傳會之弊，非心知其意者未必能言之也。」（同上，焦里堂羣經宮室圖序）

因此，由訓詁以通經義，亦可以作爲明辨古代作者之心志去看，這就成爲歷史的了。他說：

「不可泥於字，而必使作者之志昭著顯白於後世。」（擊經室一集，卷十一，十三經注疏校勘記序）他在擊經室集自序結尾亦云：「余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。」如果除開他的理想不計，僅就一推明古訓，實事求是八字研究，他的方法正是中古玄學的對立物，給道統的理學家「冥行摘植」，「憑臆空談」者，「如夢得覺，如醉得醒」。

第二節 阮元的文化學史說

他的方法論既然明白，我們就可以研究他的文化史學，這裏首先看他的語言文字史，其次看他的由語言原義而求得的古代原始經義。這兩個題目是《經室集》集中的中心思想，在這部集子的編製上亦暗示着這兩個次序，例如一集卷一以至卷十，大體上便是依照這個次序的，續集亦把這兩個中心首置於一集卷一之中。這裏先舉出他的一段話作為引子：

「古書之最重者，莫逾於經，經自漢晉以及唐宋固全賴古儒解注之力，然其間未發明而沿舊誤者尚多，皆由於聲音文字假借注未能通徹之故。我朝小學訓詁，遠邁前代，至乾隆間惠氏定宇，戴氏東原大明之，……懷祖先生家學特為精博，又過於惠戴二家，先生經義之外，兼覈諸古子史，哲嗣伯申，……引而申之，所解益多，著經傳述聞一書，凡古儒所誤解者，無不旁徵曲喻，而得其本義之所在，使古聖賢見之，必解頤曰：吾言固與數千年誤解之，今得明矣。……伯申及余門，余平日說經之意，與王氏喬梓投合無間。是編之出，學者當曉然於古書之本義，庶不致為成見舊習所膠固矣。雖然，使非究心於聲音文字以通訓詁之本原者，恐終以燕說為大寶，而嚇其腐鼠也。」（《經室集》一集卷五，經傳述聞序，並參看前引崇贊段玉裁之序文）

第一，《經室論語言文字之源流》——

語言的起源，依據近代科學的研究，是發生於勞動的表情意思，而傳導這種意思者，首先是簡單的聲音。《經室論語言起源》頗有卓見，他說：

「古人字從音出，喉舌之間，音之所通者簡，天下之大，言之所異者繁，爾雅者近正也。」（《學經室一集》，卷五，與高滿皋論爾雅書）

「義從音生也，字從音義造也。」（同上，卷一，釋矢）

接近世語言學者，頗認人類聲音之發，與對於勞動工具使用的感覺有密切關係，芸臺解矢一篇的「矢」，即先民在一個時代（矇昧）所使用的主要器具。他在釋矢篇接着說：

「試開口直發其聲曰施（尸爲同音，夷俠匣移爲音近字，孟子、孟施舍，趙歧注、施發聲），重讀之曰『矢』（屎爲同音，雉彘豸爲音近字），施矢之音皆有自此直施而去之彼之義。古人造從於從也（也即同也）之施字，即從音義而生者也。……矢爲弓弩之矢，象形字而義生於音，凡人引弓發矢，未有不平引延陳而去止於彼者（爾雅，矢雉，引延陳也），此義即此音也。」

這是說明古人使用的勞動工具（矢）是義生於音的，他下面接着又研究狩獵獲物，他說：

「雉野鷄也，其飛行平直而去，每如矢矣。故古人名鳥之音與矢相近，且造一從佳從矢之字曰雉也。雉與豸、矢同音，每相假借。雉有度量之義，凡物自此止彼，平引延陳而度之，約略如矢雉之去曰雉，以繩則曰綫。……庶有豸乎，釋文，豸本作雉，……豸者止也，平也，解也，此雉亦當訓止也，平也。……明乎此，可知古人造字，出於音義，而義皆本音也。」

芸臺「義生於音」之說，發現驚人，故他說「以聲音爲主，而通其訓詁，……以簡通繁，古今天下之言，皆有部居，而不越乎喉舌之地。」（同上卷五）他有一「釋門」一篇，亦同此旨，他說：

「凡事物有間可進，進而靡已者，其音皆讀若『門』，或轉若免，若敏，若孟，而其義皆同其字。……

：凡物中有間隙可進者，莫首於『門』矣。古人特造二戶象形之字，而未顯其聲音，其聲音爲何？則與『夔』同也。夔，門同部也。因而夔又隸變爲夔，爲夔，爲夔。……周禮太卜注，夔玉之拆也，方言亦云，器破而未離謂之夔。釋文注，夔本作夔，是夔夔，同音同義也。玉中破未有不赤者，故夔爲以血塗物之間隙，音轉爲盟，盟誓者亦塗血也（水經注，孟津卽盟津，穀梁傳，盟津亦卽孟津），其音亦同也。……若夫進而靡已之義之音則爲勉（說文，勉從免聲），勉轉爲每：『夔夔文王』，當讀若每每文王。夔字或作夔（文亦音），再轉爲敏（漢書，以閔勉爲敏勉），爲黽，其聲則爲黽勉，收其聲則爲黽沒，又爲密勿，沒乃門之入聲，密乃敏之入聲，又爾雅孟勉也（猛字從孟者以此，爾雅，獸曰夔，亦猛進之氣也）。……夔夔文王，卽勉勉我王，勉夔同也，進無已也。……孟又轉爲懋，爲勸，爲勸。……『文莫吾猶人也』，猶曰黽勉吾猶人也。（同上，卷一）

按以上釋矣，釋門二字，都有歷史的意義暗示其間，和人類認識的過程，感覺，表象，判斷，推理頗有連結的。一矢一，首先是勞動過程的感覺，卽「自此直施而去之彼」，其次轉爲表象，卽「平引延陳而度之」，最後轉爲判斷，卽止，平，解之義。「門」，首先是人類活動的感覺，卽「有門可進」，其次轉爲表象，卽離合之義，最後轉爲判斷，卽道德觀念的黽勉不已之義。這種歷史當然不是一蹴而至，其間更有複雜的變遷，而義本於音的語言發展，由此看出點規律。

義本於音，上例已明。由音發義，成立文字。中國古文字是以殷末甲骨爲最早，文字既爲文明起源的條件，則文化亦應由甲骨開始。惟芸臺祇見到吉金（論吉金的文字，頗有研究），他從吉金研究文字源流，實在是科學精神。茲舉兩篇他的論說如下。其一，「釋祖」一篇，他說：

「元按諸古誼，且，古祖字也。古文祖，皆且字。商文成祖丁尊作白，尊作△，孟祖辛彝作△，祖乙鬻作且，祖己鬻作△，祖丁觚作且，翟祖丁卣作且（此文與且字近矣），周齊侯鐘作具作具，皆祖之古文。今音祖，則古切且千也切；不知古音古誼正相同也。」（同上，卷一）

這是祖妣的祖字，由音生義的氏族重要文字。祖字之義到了變風變雅時代，就有明顯的變化了，他說：

「又按且，始也。且與祖同字同音，則其誼亦同。爾雅釋詁，祖，始也，凡言祖皆有始誼，言且亦即有始誼，經傳中言既某且某者，皆言終如此，始又如此（既訓終，且訓始）。王懷祖給事謂元曰，詩言終風且暴，終和且平，終溫且惠，終皆當訓既。……元爲之加證曰，終卽既，既終也，且始也。（下引詩鄭風既且之證）……又按且，粗也，姑也。且訓爲始，始有草創之誼，卽爲粗略之誼。說文，粗，疏也，粗從且得聲得誼。且又與鹽通借，皆不攻緻之誼。詩唐風，王事靡盬，毛傳，盬，不攻緻也。……」

其二爲「釋郵表畷」一篇，內容頗有古代國家成立的說明，惟過去學人在「封建」二字上矇蔽着，未能得出科學的實指來。他說：

「將欲於平坦之地分其間界，行列，遠近，使人可以準視望止行步無尺寸之差而不可逾焉，則必立一木于地，且垂綴他物于木上，以顯明其標誌矣。（著者按：此數語頗嫌籠統，實則古人「封」疆之封，最初爲卣字，乃原始作城的前行階段）……郵，從邑從垂，垂，遠邊也。垂，從土從丞，丞，草木華葉，象形也。蓋古者邊垂疆界，其始必正其四至焉，四至之邊，必立木爲表，垂綴物于上，以準遠近之望，而分疆界焉。（著者按：古代疆界以木垂象，是也；惟疆界，國界，則指城市與農村的劃分。國與城二字同

字，國門者，卽指城門，國境之外爲野鄙（說文郵字乃以邑二字會成一意，其聲則生之于旂，故旂流旒通借，字義隨音生。（著者按：邑卽國字之義，從邑之字爲後起，周金國名大都不加邑，而春秋文獻中才加旁邑，如鄭如縣等）……詩長發，受小球大球，爲下國綴旒。禮記郊特牲曰，饗農及郵表纛禽獸。鄭康成注，郵表纛謂田畷，所以督約百姓于井間之處也。……立一木爲標誌，綴一物于上，卽球也，詩之球及裘，同音假借字也，故以裘爲標誌，卽以裘爲標誌也。（著者按：國野立分，乃文明社會之成立，其間須立標誌，田畷這位官人是對付野人的）……旗之旒，冕之旒皆以物相聯綴爲名，詩長發之球，乃表裘之裘，長發之綴旒，是言受地于天子諸侯之封疆，樹立聯綴之裘，以定四界也。（著者按：此釋詩長發之文至深刻，而封疆則爲古代殖民之義）……綴，說文發，篆作絲，綴聯也，又綴合著也，畷兩陌間道也。按綴爲以物繫屬于物之義，發綴畷輟皆通。……殺字亦音義相近，故詩候人荷戈與殺。說文殺，殺也，或說城郭市里高懸羊皮，有不當入而欲入者，暫下以驚牛馬曰殺。此乃以木綴裘之明證。（著者按：城郭市里與鄙野爲對，發卽分離國野，非田陌之聯絡，下文釋表字，頗不合。至引散氏盤吉金之證明，文獻至爲寶貴，惟該盤之表字應釋作封字）……加田于發之字名之曰畷，此亦字隨音生，實一義也。……」（同上卷二）

芸臺以上的訓詁，實接近於歷史學的真實處，後來王國維的業蹟正把這些方面發展了。由字以通古制古義，屬於歷史的非常得體，而由字以通古制古義，屬於哲學的，則爲古人的主觀偏見了。

文字的起源首爲「名」，名義皆從音起，已如上言。芸臺又關於「名」之起源，說：

「古人於天地萬物皆有以名之。故說文曰，名，自命也，從口從夕，夕者冥也，冥不相見，故以口自

名。然則古人命名之義，任口耳者多，任目者少，更可見矣。名也者，所以從目所不及者而以口耳傳之者也。……名著而數生焉，數交而文見焉，古人銘詞有詞有韻，而名之曰銘，銘者，名也，卽此義也。（釋名曰，銘，名也。禮記祭統曰，銘者，自名也。）——（同上，三集卷二，名說）

目所見者，指具體的這個那個，從耳口傳之者卽抽象之概念了。他又論古代文字和語言的差異說：

「許氏說文，直言曰言，論難曰語。左傳曰，言之無文，行之不遠。此何也？古人以簡策傳事者少，以口舌傳事者多。以目治事者少，以口耳治事者多，故爲一言，轉相告語，必有愆誤，是必寡其詞，協其音，以文其言，使人易於記誦，無能增改。……古人歌詩箴諺語凡有韻之文，此道也。……不但多用韻，抑且多用偶，卽如樂行、憂違，偶也，……庸言、庸行，偶也，……進德、修業，偶也，知至、知終，偶也，……同聲、同氣，偶也。……凡偶皆文也，於物兩色相偶而交錯之，乃得名曰文，文卽象其形也。」——（同上，文言說）

「古人簡策繁重，以口耳相傳者多，以目相傳者少，是以有韻有文之言行之始遠。……論語二十篇名之曰語，卽所謂論難曰語，語非文矣。……古人簡策，在國有之，私家已少，何況民間，是以一師有竹帛，而百弟子口傳之，非如今人印本經書，家家可備也。」——（同上，數說）

按西周古文，卽所謂有韻之雅言（子所雅言），論語卽當時的口語白話，學術下私人以後，文學大大地變化了，諸子私人著作自孔子以後產生了和金石銘、頌雅不同的活東西，正是歷史。芸臺論「文」以韻偶爲義，謂之古義可，謂之非古義卽不成其爲文則不可。故他的「釋頌」一篇，亦當如此研究。他說：

「詩分風雅頌。頌之訓爲美盛德者，餘義也。頌之訓爲形容者本義也，且頌字卽容字也（頌正字，容

假借字。詩譜，頌之言容。釋名，頌，容也，並以假借字釋正字。說文，容訓盛，與頌字義別。後人專以頌爲歌頌功德字，而頌之本義失矣。故說文，頌，兒也，從頁公聲。籀文作頌。是容卽頌。漢書儒林傳，魯徐生善爲頌，卽善爲容也。容養衆，一聲之轉，古籍每多通借。……所謂商頌，周頌，魯頌者，若曰商之樣子，周之樣子，魯之樣子而已，無深義也。……三頌各章皆是舞容，故稱爲頌，若元以後歌曲者舞者，與樂器全動作也。風雅則但若南宋之歌詞彈詞而已，不必歌舞以應鏗鏘之節也。……所謂夏者，卽九夏之義。說文，夏從夂從頁，從目，目者，兩手兩足，與頌字義同，周曰頌古曰夏而已。……明乎人身手足頭兒之義，而古人名詩爲夏爲頌之義顯矣。……此乃古人未發之義，因釋之如此。——（同上，卷一）

芸臺擊經室集第一篇卽研究語言文字之起源與流變，這篇文字所言庖犧神農黃帝倉頡者，都是神話，而其中則頗有文字史的部分真理，他說：

一 庖犧氏未有文字，始畫八卦。然非畫而已，必有意立乎卦之始，必有言傳乎畫之繼。其意若指此或連或斷之畫，以爲此乾坎艮震巽離坤兌也，其言遂以音傳之曰，此乾坎艮震巽離坤兌也，坎則傳爲啞音之言，巽則傳爲唇音之言，而坎巽等字尙未造也。至黃帝時（？）始有文字，後人始指八卦之字而讀之，以寄其音，合之以成其書。……故六書出于八卦，而指事、象形、形聲、會意、轉注、假借，皆出于易。……書契取於夬，是必先有夬卦，而後有夬意，先有夬言，而後有夬書，先有夬書，而後有夬辭也。——

言語文字是否出於八卦，大有問題，然而他把八卦的符號說明做好像童子軍的旗語、手勢、或方向暗記，而後始寄以音讀，而後更有語言命題，則近於古代文字的推測。在這裏，他這樣以歷史眼光說易，把

中古先天、太極的神祕因素，被拆散得煙消雲散！（易象字訓材，音訓相兼，證爲分別之分義，所謂言其音而意卽在其中，此亦對於周易從歷史的研究入手，可參看他的「釋易象意」）

第二、芸臺論古文字與古制度——

芸臺深明金石之學，他引用周器散氏盤等以佐證經說，以及從韻讀上認識周金文字（後來王國維在此兩方面更有成績），皆爲歷史學的貢獻。他由周器考證古制（他所謂三代者是虛擬之詞，應僅限於周代而言），已經開創近人研究古史的途徑，所謂「吾欲觀三代以上之道與器，九經之外舍鐘鼎之屬，曷由觀之。」

考道器之說，爲宋明清三代學者爭辯最熱鬧的問題，由道器觀的哲學認識，劃出了一條唯心、唯物的辯論史，本書第一編已有詳述。他對此一問題，給予了一個歷史淵源的說明，卓見超特，他說：

一、形上謂道，形下謂器。商周二代之道，存于今者有九經焉，若器則罕存者，所存者銅器鐘鼎之屬耳。古銅器有銘，銘之文爲古人篆蹟（著者按：銘文爲西周古文；與後來之篆字大有區分，漢人所謂古文，乃指六國古文，非殷周古文，參看下章），非經文隸楷縑楮傳寫之比，且其詞爲古王侯大夫賢者所爲，其重與九經同之。……今之傳者，使古聖賢見之，安知不載入經傳也。器者，所以藏禮，故孔子曰，唯器與名不可以假人。先王之制器也，齊其度量，同其文字，別其尊卑，用之于朝覲燕饗，則見天子之尊，錫命之寵；……用之于祭祀飲射，則見德功之美，勳賞之名，孝子孝孫，永享其祖考而實用之焉。且天子諸侯卿大夫，非有德位保其富貴，則不能制器。……然則器者，先王所以馴天下尊王敬祖之心，教天下習禮博文之學，商祚六百，周祚八百，道與器皆不墜也。且世祿之家，其富貴精力必有所用，……先王使用其才與

力與禮與文于器之中，禮明而文達，位定而王尊，愚暴好作亂者鮮矣！故窳而在下，顏子簞瓢不爲儉，貴而在上，則晉絳鐘罍不爲奢，此古聖王之大道，亦古聖王之精意也。……故吾謂欲觀三代以上之道與器，九經之外，舍鐘鼎之屬，曷由觀之。」（挈經室三集、卷三，商周銅器說上）

按「禮、所以別貴賤」，「君子勤禮，小人盡力」，卽芸臺所言「別其尊卑」者。「禮」爲周代的文明，殷虛甲文中尙無禮字。我們在這裏應僅限於周代的文明社會，禮器一源，「禮」所以指文明社會的中國古代政治制度，「器」則所以藏此制度，所謂「名與器不可以假人」。王國維先生殷周制度論一名文，開首卽以文明社會的分界——城市文明立言，說明了周代受土受民的滅國條件（按殷代不能滅國，王氏已證明之，據學理而言，滅國受民祇有在古典社會內部分工的基礎上始有可能，前於此則受民無用，多數的例子是將對方敗者的族員作爲犧牲殺戮），後面則將周制歸結於道德文明。又按道德文明的意識，是與文明社會相映，凡抽象的字如德字孝字，甲文未見，周金始出。由此而言，形下謂器，指具體的政治（或云城市）生活（宗子維城），而形上謂道，則指詩書之中的文明意識，頗合史實。芸臺謂道存於九經（實則祇能言詩書），器所以藏禮，以別道器的文化，乃名貴之論。此其一。按「禮」制，不下庶人，王國維先生殷周制度一文中，亦說明此旨，換言之，「禮」卽墨子所指責的氏族王公大人天生的褻禮，墨經中所謂之「貴者公」（公指公族），亦孟子所謂貴者，天子尊爵，是良貴也。中國古代文明，和希臘不同，就在於中國保存了氏族良貴的制度，不像梭倫變法除去血統單位而建立地域單位的制度。周代的銘器，芸臺謂「非有德位保其富貴，則不能制其器」，與「器所以藏禮」，正指貴族生活的宗子制度。實則周代的貴族之貴如尊爵等意義，卽由尊爵等藏禮的酒器而來（參看王國維釋尊諸篇文字），彝器的彝字後亦轉爲民

彝之彝，指貴族法而言。這裏富貴不分，所以周器錫土錫民的財富是常載於所錫的銘器之中，芸臺亦云「鐘鼎彝器，三代之所寶貴，故分器贈器，皆以是爲先，直與土地並重。」（積古齋鐘鼎彝器款識序）凡子孫孫（氏族）永寶用之「器」，與先王受疆土的土地（周書梓材）、子子孫孫世享之般民（周書康誥），是分不開的禮制。此其二。至於道與器，在形式上雖有形上與形下之分，而其實一源，器之大者銘文有數百字，如孟鼎直可與周書之誥體相似；芸臺亦云「古器銘字多者或至數百字，繼抵尙書百篇，而有過于汲冢者遠甚」（同上），故湯盤孔鼎（參看郭沫若先生的考證），亦載於經典的言道書中。在道與器的內容上而言，器既是藏禮的制度，道則爲所以維持此制度的教條，故道實依於器。此其三。以上所言芸臺道與器的歷史說明，值得吾人注意，他不但打破了漢以後認彝器如神物或玩物的看法（他說、「自漢至唐，罕見古器，偶得古鼎，或至改元稱神瑞」，「北宋以後，高原古冢，搜獲甚多，始不以古器爲神奇祥瑞，而或以玩賞加之」）而且洗淨了道器玄學腳點的獨斷，而歷史的地折散出一個道器真像來。

他的道器觀，不是哲學的，而是歷史的，因而形而上或形而下，亦不必如王船山，戴東原調話「謂之」的道理，看一看古代彝器的政治性質怎樣支配當時的社會，便可以明白「器之藏」了。他說：

「三代時鼎鐘爲最重之器。故有立國以鼎彝爲分器者、武王有分器之屬，魯公有彝器之分，是也；有諸侯大夫而賜以重器者、周王子虢公以爵，晉侯賜子產以鼎，是也。有以小事大而賂以重器者、齊侯賂晉以地而以紀甗，魯公賂晉卿以壽夢之鼎，鄭賂晉以襄鐘，齊人賂晉以宗器，陳侯賂晉以宗器、燕人賂齊以罍耳，徐人賂齊以甲鼎，鄭伯納晉以鐘罇，是也；有以大伐小而取其重器者、魯取鄆鐘以爲公盤，齊攻魯以求岑鼎，是也；……有鑄政令于鼎彝以爲重器者、司約書約劑于宗彝，晉鑄刑書于刑鼎，是也；且有綱

廢墜之時，以天子社稷而與鼎器共存亡輕重者，武王遷商九鼎于雒，楚子問鼎于周，秦興師臨周求九鼎，是也：此周以前之說也。」（同上、商周銅器說下）

這種分類，並不科學，我們依據現存吉金來分別彝器的性質，則更有價值。例如錫土錫人者爲類，禮祀先王者爲類，建邦立國者爲類，滅國俘族者爲類等等。總之，彝器是中國古代氏族貴族政治的藏禮工具，和西歐古代的法律性質相近，而內容則以有無氏族制的存在爲區別。所以在中國，「毀其宗廟、遷其重器」，與「掙其國家」相若。

他關於古代制度，所著明堂論、明堂圖說（按此清代學者有不少著作，至王國維始告結束）、孝經郊祀宗祀說、宗禮餘說，大雅文王詩解、威秩無文解，都是很有價值的文章。這些文章，皆關於古代國家的宗禮制度，研究歷史者應加參考。他的明堂論，所言遠古傳說，當須元鍊，而關於周公宗禮的制作，關於當時周代重要的禋祀政治，諸篇內容則甚具理由。按王國維據卜辭材料，已證明殷代無禋壇之制，就是說殷代仍在氏族共墓地制度之時代，沒有宗廟社稷（或國家）的歷史，此層極關古史性質，不可不辨。芸臺言周公明堂宗祀的創立，始配祀文王於上帝，其所引尙書「惇宗將禮稱秩元祀」諸條最初宗禮見於文獻的證據，所引周金中「太室」的證據，都說明周公建立古代的超個人以上的權方（制禮作樂），與周公營洛邑（即東國）或城市國家相爲一體。他說：

「周公攝政，若不來洛踐阼，親行宗禮，以收天下之心，則天下必不保爲文武成王之天下，此不必爲周公諱；惟周公毅然曰、我弗辟。我無以生我先王，且克救宗禮之後，始名宗曰明堂，制禮作樂，歸政成王。」（宗禮餘說）

他考證周公之踐阼與周公之克敕宗禮，是重要史實，他以為周公祀明堂的時候，周代典章禮樂尙繼承殷代氏族的舊禮，他說：

「書洛誥曰：『周公曰、王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文』，又曰：『稱秩元祀，咸秩無文。』此兩言『無文』者謂無詩也。古人稱詩之入樂者曰文。……周公祀明堂之時，但秩序祀，禮用殷禮，而樂則殷樂。詩不可用，周樂詩又未敢遽作，故曰咸秩無文也。」（續集、卷一、）

殷禮是什麼呢？這不能在舊的古籍傳說中得出結論，請參看王國維先生的「殷禮徵文」，根據甲骨文，始知道殷禮也者，是所沒有壇壇宗廟之制的公共墓地，其歷史相當於氏族同盟體制時代。周代的宗禮，因為保存着氏族制度，故可以繼承殷禮的禮祀祖先的宗教，而又因為建立國家的體系，故其命維新，制定了明堂制度。芸臺「大雅文王詩解」一篇，考證大雅文王篇為周公以後的作品，確為不易，他的舊邦維新之說如下：

「周雖舊邦，其命維新，言周之建邦雖舊，迨宗祀明堂基命定命之後，天命又新，非言新于文王在時也。……今周文王在明堂配上帝也。儀型文王，萬邦作孚，言宗禮克敕，惟以文王之德為儀型，萬邦始心服，……始可謂之新受天命也。」（同上）

周金有「在武王嗣文王作邦」之句，周書有「文王肇國在西土」之句，故邦國成立起于文王，而受天大命的新命，不論周金或周書皆指受土受民的文明。在周金與詩書言帥型先王或儀型文武者，沒有遠古人，都是僅上稱文王，文王以前的人物毫無痕跡。這樣看來，周代的文明是以周公的明堂宗禮克敕為決定點，而肇始者則西伯文王，所以禮祀首以文王居上，克配上帝，芸臺的考證，啓示後來研究者不少。（以

上古史的知識，乃專門學問，這裏解釋簡略，讀者可以參閱拙著古史三書：中國古代社會史論、中國古史疏證、王國維古史考釋集解。

第三、芸臺論古文字與古代思想——

胡適之謂芸臺長於用歸納法來尋求文字訓詁的變遷，這話是對的，惟我們要知道他有時用歸納法所統計的材料，亦有失於非歷史的取擇，例如他論「性」字把尙書召誥與孟子的材料置於同一歷史的範圍之內分析，他論「順」字把春秋戰國的材料與西周詩經的材料一樣分析，便是。而且，我們應該研究他所舉出的字，不僅限於歸納出抽象的定義而已，更主要的還是研究這些字在各該時代具體的意義，如果這樣去尋味，那麼他的貢獻是說不出所以然來的。例如「釋順」的順字，他由詩、春秋三傳、孝經、易經等書中尋其意義，他的第一結論是：

「有古人不甚稱說之字，而後人標而論之者，有古人最稱說之恆言要義，而後人置之不講者。」（同上、一集卷一）

這是歷史的研究，由此可以看出古代文字思想的變遷，但他的第二結論云：

「聖人治天下，萬世不別立法術，但以天下人情順逆，絃而行之而已。」（同上）

這就成了抽象的理想了。按古代道德倫理諸字的出現，殷代甲文中沒有痕跡，在周金與西周的可靠文獻周頌、周書（祇限於今文十五六篇）中始生端倪，例如德、孝二字便是（參看拙著中國古代思想史）。「順」字在西周不是主要的倫理規範，詩周頌無順字，大雅順字多與德字相連，如「應侯順德」，「順德之行」，且多對外而言，如「王此大邦、克順克比」，「有覺德行、四國順之」。「順」字成爲重要倫理

者，大約起始於變雅時代，周代社會當時發生激烈的變動，呈現了奴隸社會的矛盾，如夷厲以後的詩大雅板、蕩、抑、各章的詩人悲怨。順字在此諸章中，如言：

「其維哲人，告之話言，順德之行；其維愚人，覆謂反僭，民各有心！」

「無競維人，四方其訓（順）之，有覺德行，四國順之，……敬慎威儀，維民之則；其在於今，興迷亂于政，顛覆厥德，……罔敷求先王，克共明刑。」（抑）

「維此惠君，民人所瞻，秉心宣猶，考慎其相；維彼不順，自獨倬臧，自有肺腸，俾民卒狂。」

「維此良人，作為式穀；維彼不順，征以中垢。」（柔桑）

由上而大雅詩句所出的「順」字看來，詩句都是對照的體裁，一方面有順德者，他方面有不順德者，而且含有古今不同的感慨。這只怕是「順」字一義在悲劇時代的出現理由。（參看「釋訓」篇，訓字通於順字）

芸臺的第二結論並沒有把這些理由說明，反而在理想上歪曲了歷史。實在講來，他所舉的「順」字是春秋以至秦漢之間的文獻，這時「順」字固如他說是「至德要道」，因為天下無道，政由諸侯而大夫，而陪臣，即是說在經濟意義上是由氏族單位漸向地域單位轉變，故順字不僅如在西周時代僅限於貴族倫理，而且普及成爲一般的道德情操。他歸納了孝經章句的順字，如「天地之經，而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下」等文句，他說：「本孝弟忠敬以立身處世，故能保其祿位，守其宗廟；反是則犯上作亂，身亡祀絕。春秋之權所以制天下者，順逆間耳。」（釋順一集，卷一）這種思想，是七十子後學以後的產物，和他舉的禮經文句，如「仁者順之體也」相並而爲戰國至嬴秦的和解倫理。他提出了「最重要之字

「的淵源，這是有價值的歸納，而再行歸納並研究時代精神則須我們研究。

同樣地，芸臺「釋達」一篇，亦為春秋末年的思想，他說：

「達之為義，聖賢道德之始（？），古人最重之，且恆言之，而後人略之。……後儒特明體達用之論，而達專屬用，非孔曾本義也。」（一集、卷一）

這亦是最好的思想史分析的方法。按「達」字所以為春秋的思想，因為那時已經有「賢」者國民人類出現（參看拙作、賢者晚出考一文），自由國民人參加了政治活動，參加了學術活動（學術下私人），才能「下學而上達」。這時不似西周的「周親」氏族貴者恆貴了，而那些出身鄙賤的人亦相對地能自展個性，作宰出任，所以儒者尊賢，墨者尚賢，而倡功業之「達」。芸臺這篇文章，比「順釋」一篇更好，他所舉的材料不似前一篇用時代不同的東西抽象之而主要據論語說明春秋時代達字一倫理思想的重要，他說：

「達之義，春秋甚重之，達之為義，學者亦多問之。論語：『子張問士，如何斯可謂達矣？子曰……夫遠也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。……』大戴禮：『曾子曰……君子進則能達，豈貴其能達哉？貴其有功也。』釋孔曾此言，知所謂達者，乃士大夫（？）學問明通，思慮不爭，言色質直，循行於家國之間，無險阻之處也。……故論語曰：『子曰、賜也達，於從政乎何有？』『夫仁者已欲達而達人』，『不怨天，不尤人，下學而上達』，此達之說也。論語曰：『誦詩三百授之以政，不達，』孟子曰：『君子之志於道也，不成章不達，』此不達之說也。」（同上）

由此看來，「達」的倫理思想，是春秋以至戰國的國民活動所產生的政治修養，惟有在氏族政治解體的時候，一般市民或私人才可以由成章下學而上達於從政邦家，芸臺的解釋雖沒有歷史的說明，而頗顯示

出實學求是的歷史研究。這裏，他亦有文藝復興的主觀色彩，即他反對宋儒以來「明體達用」的玄學，而把達用的功利古說舉示出來以爲解答，所以他又說：

「元按，達也者，士大夫智類通明，所行事功及士家國之謂也。」（全上）

「願望是思想的父親」，凡文藝復興的戰士都有這一主觀的傾向。

復次，芸臺論古今「性」說變化之歷史，亦是思想史的研究，值得我們介紹。按性命之論，在中國中古思想史上是一個主要的論爭題目，唐宋以來性的玄學大爲發展，到了晚明以及清代復從性的玄學反駁過來而倡性的實學，這場官事打得「不亦樂乎」，「洋洋大觀」，所以到了後來，淺識者流把這一問題竟認爲不可解決的問題，以爲參與這種論爭者卽爲「無謂之爭」，徒生枝節而已。實則，此一問題，在近代哲學上的解答早已沒有什麼神祕，活的歷史的人性論已經代替了從前死的類概念的人性論了。而且，此一問題，又可從思想史上予以解答，各個時代有其本時代的人性思想，它不過是思維過程史的一個題目罷了。芸臺的性命訓話，自然有他的時代的主觀願望，以復古訓之義而爲自己的主張，但他的思想史的訓話，要求將思想還元於各自時代的真面目，則更是他的學術的價值。在這裏，我們認爲無批判地完全崇章阮氏之說者，固爲近視，而有成見地完全抹殺阮氏之說者，更失學者態度。他首先從「性」字淵源上講起，他說：

「余講學不敢似學案立宗旨（按此句暗評宋儒），惟知言性則溯始召誥之節性，迄於孟子之性善（按此二句亦爲歷史的，不能一律等視），不立空談，不生異說而已（按此二句，空談誠可謂未立，異說則然也）」。性字之造於周召之前；從心則包仁義禮智等在內，從生則包味臭聲色等在內（按此二句，第一句甚得

歷史研究，第二三句則望文生義。是故周召之時解性字樸實不亂，何也？字如此實造，事如此實講。周召知性命有欲，必須節之。節者，如有所節制，使不逾尺寸也。……（按末數句，字之始造，是與事實相接，言性不離欲，確爲古人思想，但以下他引中庸「率性」而謂仍是周召節性之義，說沒有玄想而一從實事，則未必然也）」（挈經室再續集，卷一、節性齋主人小像跋）

上文，我們僅從他的歷史還元方法着手研究，他以言性在中國最早文獻上始自召誥之「節性」，這斷案自差強人意。他亦在「性命古訓」一篇序文云：「先舉尙書召誥……以建首」，似芸臺已有尙書真偽的知識，以周書一部分與商書以前的文獻乃七十子後學者所爲。但他在該篇本文所云，則頗有出入，「按尙書之虞性（著者按：虞性原文爲「不虞天性」，鄭康成以度訓虞，屬商書）節性，毛詩之彌性，言性者所當首舉而尊式之，蓋最古之訓也，學者遠涉二氏，而近忘聖經何也？」此文舉出商書西伯戡黎篇之文，研其用意，商書之文可據亦可不據，尙無定見。至於湯誥之「降衷恆性」，王應麟謂言性之始，芸臺則以古文尙書而否認之。據近人考證的結果而言，芸臺所謂「言性溯始召誥之節性」，殊爲不易。

性字出現，在尙書始於召誥，在詩經始於大雅卷阿。卷阿一詩，文獻名貴，舊說以爲成王時代之詩，未可確信，但依所述氏族君子的模樣看來，不能在夷厲時代以後。從文句上講來，召誥，「節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。」卷阿，「豈弟君子，裨爾彌爾性，似先公曾矣。……」這種性說，誠如芸臺所云「實無高妙之旨」，「但言無困病之憂，卽是考終福命，……此周時人所說之性，非李習之所復之性。」就性字之古訓，芸臺所謂從心從生之說便弄錯了。按性字周金中作生，虜姑敦，「用斲眉壽綰綰，永命彌厥生」，齊仲子姜鍾，「用求考命彌生」，此彌厥生，彌生之生，卽卷阿彌爾性之性，是性字原卽

生字，從心則後起之事，言包仁義禮智在內，爲春秋以後的思想了。但芸臺於古字訓詁方面究竟是忠實的研究態度，故亦在「性命古訓」後面即贊成生之謂性的古訓，說：

「按性字本從心從生，先有生字，後造性字，商周古人造此字時，卽已諧聲，聲亦意也。然則告子生之謂性一言本不爲誤，故孟子不驟關之，而先以言問之曰：『生之謂性也，猶白之謂白歟？』蓋生之謂性一句爲古訓，而告子誤解古訓，竟無人物善惡之分。……孟子非關其生之謂性之古說也」。

性命二字，在西周可靠文獻以及西周現存吉金之中考證，命字甚多見，性字則殊生疏，此一斷語，一究便知，無待詳引。芸臺謂「周初古人亦不必定於多說性字」，此話不易。周初古人的性命觀究竟如何呢？「字如此實造，事如此實講」，是芸臺較近真理的答案。然而這並沒有解答了具體歷史，據著者研究：第一、性命之文在西周氏族君子的意識中，實是最初天人合一的宗教思想。殷代甲文帝與祖不分，天與人（此人字指族人）不分，乃氏族共同體人類沒有分裂的樸素意識；周初便不然，帝與祖分裂，天與人（亦指族人）分裂，故產生了周金，周頌，周書中先王（文王）配天的天命新論，這便是周公明堂制度建立的觀念，而禮祀的宗教便和殷代區別出來。第二、天命觀是周初的最重要思想，故性字雖爲周初古人並不多說之字，而命字確爲這時的支配語彙。第三、性命的規範僅限於先王配天、降福氏族公孫的理由，還沒有一般的人類性命觀，祇是說明「有孝有德」的配天命教義。第四、「性」字出現，亦不是一般的人性論（如性善性惡）思想，而僅於指示貴族祖先公先王的樣子以終天命罷了。（以上諸點頗簡略，詳看拙著中國古代思想史）這裏，我們把「性」字的古文獻抄在下面：

「伴免爾游矣，優游爾休矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公會矣！爾字版章，亦孔之厚矣，豈弟

君子，俾爾彌爾性，百神爾主矣！爾受命長矣，弗祿爾康矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，純嘏爾常矣！有馮有翼，有孝有德，以引以翼，豈弟君子，四方爲則！四方爲綱！」（大雅，卷阿）

這是歌頌氏族君子或後王帥型先王受命，俾子子孫孫萬福無疆的詩句，周金所謂「永命彌厥生」，「用求考命彌生」者可以互證。書召詔「節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。」下文亦言要監于夏殷之墜厥命，祈天永命，而且還說：

「若生子，罔不在厥初生，自貽哲命，今天其命哲，命吉凶命歷年；知今我初服。……王其德之用，祈天永命……。」

由此看來，初服受命爲王，是和生子初生相比，天降命與天降生相同，天既命哲，則亦如降生之有理，而天之永命，是和彌厥生相應，祇要敬德孝祖便可以如卷阿所言永繼先公先王之祿位。性命古訓，是這樣的，「永命」與「彌生」相配合，即永遠爲主之義。

故芸臺在此篇後文裏把「初生」之義解釋爲貴者所以降生的意思，他說：「君臣貴賤，羣類不同，各有性命，即召詔所說罔不在厥初生，亦即詩所謂實命也。」這是何等忠實的訓話。他又說：「此詩俾爾云云之文法，與天保定爾之俾爾單厚何福不除等句相同，雖言性而有命在內，故鄭箋兼性命言之，且言無困病之憂，即是考終福命」，解釋亦當。

芸臺因此，研究性命古訓與威儀不可分，亦精確之說。他說：

「聖人……因其動作，以禮義爲威儀，威儀所以定命，定如詩『天保定爾，亦孔之固』之定。能者（按此二字有語病，周制初期能者賢者尙未出現，應爲貴者，或通用君子）勤於禮樂威儀，以就彌性之福祿

；不能者（按此三字亦不妥）愾於禮樂威儀，以取弃命之禍亂（按此屬變雅所謂哲人之愚了）。是以周以前（按應言周初）聖經古訓，皆言勤威儀以保定性命，未聞如李習之之說，以寂明通照復性也。威儀者，人之體貌，後人所藐視爲在外最粗淺之事，然此二字古人最重之。」（一集、卷一）

他的威儀說，是由左傳「君子勤禮，小人盡力」二句開首研究，附於「性命古訓」篇的文內，解釋古人「威儀」是性命內容，主要引詩書的材料爲證件。首言左傳二節，證古人「未嘗求德行言語性命於虛靜不易思索之境，」然左傳非西周文獻，於是他說：

「或左氏之言少有浮誇乎，試再稽之尙書，書言威儀者二（顧命，酒誥）；再稽之詩，詩三百篇中言威儀者十有七。……敬慎威儀，惟民之則。威儀抑抑，德音秩秩，受福無疆，四方之綱。抑抑威儀，維德之隅，敬慎威儀，以近有德。……威儀者，言行所自出，故曰慎爾出話，無不柔嘉，淑慎爾止，不愆於儀。此謂謹慎言行，柔嘉容色之人卽威儀也。（下引仲山甫古訓是式，威儀是力之章句爲證）……且百行莫大於孝，……詩曰，敬慎威儀，維民之則，靡不有孝，自求伊祜矣。……且力於威儀者，可祈天命之福。故威儀抑抑爲四方之綱者，受福無疆也。……反是，則威儀不類者，人之云亡矣，威儀卒迷者，變亂蔑資矣。且定命卽所以保性，卷阿之詩言性者三，而繼之曰，爲圭如璋，令聞令望，四方爲綱。此卽彙整威儀爲四方綱之義也。凡此威儀爲德之隅，性命所以各正也。（下引孔子之言）……」（同上）

按他的威儀爲性命內容的古訓，不但指出性命的古代意識，而且指出性命是勤禮君子所以做貴族的理由，這種以威儀爲統治者支配手段之說，暗示古代社會的歷史根源的研究，值得我們敬佩！

他亦有在歷史研究的正途上，跑了野馬，說「古性命之訓雖多，而大旨相同，」把西周作品與戰國作

品（主要爲孟子）平列地置於一處，比較歸納起來，這點被胡適之先生所重視爲有價值者，反而是他的毛病。實在講來，性命作爲抽象的人類性要求理論一般化者，溯始於諸子，尤以孟子以後爲最流行。他關於孟子性善論的訓詁與發揮是繼承東原的傳統，主要說明：性、欲無善惡之分，告子說「食色性也」四字本不誤，孟子惟闕其義外之說，而未闕「食色性也」之說。孟子所言之性食色在內，不過以禮節之罷了。他甚贊漢儒趙歧的章注，沒有晉唐以後別欲於性之外。這點，他在「性命古訓」篇的最後一節詳言，因爲不出東原、里堂的思想路綫，我們在此從略不講。就歷史次序上而言，禮、樂、易傳應屬於晚周思想，他仍拘於傳統而與詩書并論，這亦是訓詁考據之學在清代尙未完成之事實。惟他解釋易傳與樂記頗有新道理發現，以爲「寂然不動」是對卜筮而言，「人生而靜感於物而動」是對音樂而言，則把晉唐宋明儒者玄學的根據折散得如失老家。他說：

「按樂記『人生而靜，天之性也』二句，就外感未至時言之。樂卽外感之至易者也。……欲生於情，在性之內，不能言性內無欲。……經文明云，『性之欲也』，欲固不能離性而自成爲欲也。……又按，周易繫辭傳曰：『易无思也，无爲也，寂然不動。感而遂通天下之故。』此節所言，乃卜筮之鬼神，處于無思無爲寂然不動之處，因人求卜筮，感而遂通，非言人無思無爲寂然不動，物來感之而通也，與禮記樂記『人生而靜，感於物而動，性之欲也』爲音樂言之者，不相牽涉。而佛書內有言佛以寂靜明覺爲主者，晉唐人樂從其言，返而索之於儒書之中，得樂記斯言及周易寂然不動之言，以爲相似，遂傳會之以爲孔孟之道本如此，恐未必然也。又按易此節曰，『寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能於此』。此言神道在易筮之內，寂然不動；凡有人來筮者，能因人感，而知天下之故，所以易道爲天下之至神，

非說儒者之身心寂然不動，有感遂通也。否則，天下至神，雖周孔不能，况一介儒士乎？」（同上）

他從西周起，講明「性」字的始義，繼述及周秦諸子的性理（此點應剝取其中精審處），最後揭發晉唐宋明的性說淵流，在大體上看來，是思想史研究的規模，比僅在原則上空講考竟學術源流的章實齋更有價值了。我們把他對於中古思想史的述評在這裏介紹一下。他說：

「晉唐人嫌味色聲臭安佚爲欲，必欲別之於性之外。此釋氏所謂佛性，非聖經所言天性。梁以後言禪宗者，以爲不立文字，直指人心，乃見性成佛，明頓了無生。……此與李習之寂照復性之說更遠。……按李翱復性書曰『情之動靜弗息，則不能復其性，而燭天地爲不極之明。……故覺則明。……誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故。弗慮弗思，情則不生，情既不生，乃爲正思，正思無慮無思也。……』商周人言性命多在此，在事故實而易循。……晉唐人言性命多在此，在心故虛而易於傳會。習之此書是也。……釋典內云：『佛者何也？蓋窮理盡性大覺之稱也。其道虛玄，固已妙絕常境。心不可以智知，形不可以象測。同萬物之爲而居不爲之域，處言教之內而止無言之鄉。寂寞虛曠，強名曰覺。』（翻譯大論）……釋氏之說，皆李習之復性之說所由來，相比而觀，其迹自見。……易文言明以利貞爲情性矣，又言六爻發揮，旁通情矣，然則情可絕乎，性可復乎？」（同上）

「又案，釋氏所說直指人心，見性成佛之性字，……此在聲聲之中本不知何稱名，是何字樣。自晉魏翻譯之人求之儒書文字之內，無一字相合，足以當之者，遂拈出『性』字，遷就假借以當之。蓋世之視『性』字者，已進於釋老而離於儒矣。六朝人不諱言釋，不陰釋而陽儒，陰釋而陽儒，唐李翱爲始。……象山陽明更多染梁以後禪學矣（按芸臺避宋儒朱子）。」（同上）

他又在「復性辨」一篇中說：

「莊子繕性曰：『……文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。』元讀莊子，未嘗不嘆其說爲孔顏之變局也。……唐李翱復性之書卽本之於此，而反飾爲孔顏之學，外孔顏而內老莊已不可矣，况又由莊入釋乎！……後人不能文，不能博，有復性之一說焉，可以不讀書，日安佚而其名愈高，孰不樂趨之？」（續集卷三）

他又詳辨「性」字在晉唐以後的附會流變，說：

「性字……晉宋姚秦人翻譯者，執此物（指本來面目）求之於經典內（經典釋文，典者老莊也），有一『性』字，似乎相近，彼時經中性字縱不近，彼時典中性字已相近。於是取以當彼無得而稱之物。此譬如執臺字以當窳塔波，而不別造塔字也。……唐李習之以爲不然，曰吾儒家自有性道，不可入於二氏，於是作復性書，其下筆之字明是……從心從生之性字，其悟於心而著于書者，仍是浮屠家無得而稱之物。此譬如以塔爲西域夷人所居，甚卑屏之，而其所造所居所崇者必以臺。且曰，此毛詩內文王之靈臺，……問以爾臺何形？則曰，高妙之至，七級九級，六窗八窗，欄杆齊雲，相輪耀日。嗚呼，是直以塔爲臺，口崇古臺，而心炫西塔，外用臺名，內用塔實也。是故翻譯者，但以典中性字當佛經無得而稱之物；而唐人更以經中性字當之也。」（同上，塔性說）

他關於「性」論思想史的述評，大要如上。然則他有沒有主觀的主張呢？曰有。他主張博文約禮，在事功上言性命，而反對面壁見性的中古玄談，頗有文藝復興的宏圖。這種主張是不是進步的呢？曰是。他的這種人文主義的傳統精神，的確是近代的課題。宋明儒的性玄學是假借孔孟的道統，清代學者的性實

學是還元孔孟的當面，即在學術真像上而言，他的分析也具進步的研究，這是沒有問題的。

復次，我們再研究他的孔子學說史的論斷。和上面的訓詁一樣，他在這裏亦是區別春秋思想與宋明思想的歷史分野。按中國中古思想的最大毛病便是缺乏分析精神，攏統於心傳之學，如朱子在大學章句序中說：

「三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳，獨得其宗，於是作爲傳義以發其蘊。及孟子沒而其傳氓焉……宋德隆盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。」

這種斬絕歷史，觀念地劃一思維史之企圖，清代學者駁斥得可謂體無完膚。乾嘉學者更由思想源流方面另闢研究的途徑，芸臺卽是這樣研究的一位能手。他的孔子學說的認識，仍根據訓詁做起點，他關於宋明以來「一貫」的唯心論哲學，認爲不是孔子的聖教，更不是所謂宗傳，而他的基本任務，則欲在認識論的實踐真諦上求得解答。首先我們看他如何把「心」字從虛靈冥照的本體上返原而爲對於外界去認識分析的人類性能，他說：

「漢劉熙釋名曰，『心、織也、言織微無不貫也。』此訓最合本義，蓋織細而銳者皆可名曰心，但言心而其織銳織細之意見矣。說文，心部次於思部，思部次於叀部系部，緇字卽從叀得聲得意。今人俗書尖字，古作織、織與織同意。易說卦云，坎其于木也，爲堅多心。虞翻云，堅多心者，棗棘之屬。按棗棘之屬初生末有不先見尖刺者，尖刺卽心也。說文，束字卽今刺字，解曰、木芒也。故重束爲棗，並棘爲棘，皆歸束部，皆有尖心之木也。……詩凱風吹彼棘心，棘心天天，皆言棗棘初生有尖刺，故名曰心，非謂其木皮外裹，赤心在內也，心果在內，風安得吹之？且易曰堅多心，禮記曰松柏有心，皆謂心爲尖刺，故可曰

多心，有心。……」（一集、卷一、釋心）

他以纖銳尖刺的性質訓心字，而且以「心」既纖析外界，便不能云赤心在內，於是把「心」作爲認識分析的手段去看待，它時時和物質世界交接呼吸。這樣一來，心的本體如菩提樹與明鏡臺便不知去向了。即有所謂「心傳」，而所傳者不過是一種纖細尖刺的認識力而已。

心在風中吹着，猶之乎認識在實踐中檢證一般。因此，他解釋論語的中心思想，與汪中之訓詁相同，他說：

「學而時習之者，學兼誦之行之。凡禮樂文藝之繁，倫常之紀，道德之要，載在先王之書者，皆當講習之。貫習之，爾雅曰：貫、習也。轉注之、習、亦貫也。時習之習，卽一貫之貫。貫主行事，習亦行事，故時習者，時誦之，時行之也。爾雅又曰：貫、事也。聖人之道，未有不於行事見而但于言語見者也。故孔子告曾子曰，吾道一以貫之。一貫者，壹是皆行之也。又告子貢曰，汝以予爲多學而識之者歟？予一以貫之。此義與告曾子同，言聖道壹是貫行，非徒學而識之。……此章乃孔子教人之語，實卽孔子生平學行之始末也。」（一集、卷二、論語解）

按「一貫者，壹是皆行之也」的訓詁，據論語的文義以及孔子的學說而言，亦比較圓通。訓詁，如果說一切皆由文字而可通義理，或如果說一次就由文字把古人之意活現，便爲誇張之說，但滿意的訓詁，則無疑的可爲通解歷史的基本知識，芸臺此處所解，至少可以說「近似」二字。他據此分辨了朱子「一旦豁然貫通」之說與孔子「一以貫之」之說完全兩途，他說：

「聖賢之言，不但深遠者非訓詁不明，卽淺近者亦非訓詁不明也。就聖賢之言而訓之或有誤焉，聖賢

之道亦誤矣，說在論語之一貫。論語『貫』字凡三見：曾子之一貫也，子貢之一貫也，閔子之言仍舊貫也，此三貫字不應有異。元按、貫、行也、事也，（爾雅、一貫、事也）。廣雅、一貫、行也。詩碩鼠、一貫、事也。周禮職方、一貫、事也。論語、先進、一貫、事也。傳注皆訓爲事。漢書、谷永傳云、一貫、事也。後漢光武十五王傳云、一貫、事也。皆行事之義。三者皆當訓爲行也。孔子呼曾子告之曰、『吾道一以貫之』，此言孔子之道皆于行事見之，非徒以文學爲教也。一與壹同（一與壹同，經史中並訓爲專，又並訓爲皆。後漢馮緄傳、淮南說山訓，管子心術篇，皆訓一爲專。大戴衛將軍，荀子勸學臣道，後漢書順帝紀，皆訓一爲皆。荀子大略，左、昭廿六年，穀梁、僖九年，禮記表記，大學，皆訓壹爲專。至于一壹二字通用之處，經史中不可勝舉矣）。壹以貫之，猶言壹是皆以行事爲教也。弟子不知所行爲何道，故曾子曰、夫子之道忠恕而已矣。即中庸所謂忠恕遠道不遠，施諸已而不願勿施于人。……此皆聖賢……極實之得，亦即天下古今極大極難之道也。若云賢者因聖人一呼之下，即『一旦豁然貫通』焉（著者按此句出於朱子大學章句，阮氏隱其出處），此似禪家頓宗『冬寒見桶底脫』大悟之旨，而非聖賢之道也。何者？曾子若因一貫，而得道統之傳，子貢之一貫又何說乎？不知子貢之一貫，亦當訓爲行也。……此夫子恐子貢但以多學而識學聖人，而不於行事學聖人也。……卒之告子貢曰：子一以貫之，亦謂壹是皆以行事爲教也。……閔子曰、『仍舊貫，如之何？』此亦仍舊行事，不必改作也。故以行事訓貫，則聖賢之道歸于儒，以通徹訓貫，則聖賢之道近于禪矣。鄙見如此，未知尚有誤否，敢以質之學古而不持成見之君子。」（同上、論語一貫說）

按以上所詳辨『貫』字之義，分明是區分孔子與朱子『歸儒』與『近禪』的思想不同之處，貫行者爲

孔子的一貫之道，通徹者爲宋儒的一貫之道，二者沒有「心傳」的。他所謂「以通徹調貫」者，亦暗指朱子，如朱子論語註云：「貫、通也。……聖人之心渾然一理，而泛應曲當，『用』各不同。曾子……未知其『體』之一爾。……」這裏體用二字的語源，據顧亭林李二曲所討論，卽來自佛典；至於調貫爲通，卽所謂一旦豁然貫通之通徹。清代學者讀論語多感到行事的實踐，而宋儒讀論語則如程子云「頗讀論語……愈久，但覺意味深長」，這意味深長四字，好像衆妙之門，「渾然」超出言詮的。

又按芸臺的「論語一貫說」的次篇爲「大學格物說」，亦繼其分辨古今思想的異變而立說，文中曾言「先儒論格物者多矣，乃多以虛義參之，似非聖人立言之本意。元之論格物，非敢異也，亦實事求是而已。」這種從容委婉的態度，是他的本色，但骨子裏則很結實地批判了宋儒。

大學一書，清儒陳乾初，汪中已經懷疑，著有專篇論究。中庸一書，其中或有子思之作，而亦多漢人之文，亦爲清儒以來所大體考明。（按此二書，馮友蘭不顧朱子，列在秦漢思想之中，芸臺對於這兩個大戴禮所載而爲宋儒崇章的書，亦接收了當時漢學家考訂的意見，他在「中庸說」（續集卷一）中說「中庸爲子思所作，自天命之謂性，至父母其順矣乎，似中庸之大義已止于此；自鬼神之爲德已下，似別成一篇，與中庸無涉。」故他似已經論及中庸一書的內容，不成一人之手。他在「大學格物說」篇中，首云「禮記大學篇」字樣，文中雖稱曾子著書，而沒有如宋儒所謂「孔子之意，而曾子述之」，這亦受了陳乾初汪中考證的影響（按他讀過南雷文定。見此篇注中）。在這些地方，他已經不同於宋儒治大學中庸的態度了，已經微露出學唐思想應與孔子分開研究的綫索。他所謂「先儒多以虛義參之」，有朱子的話在下面：「右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今已矣！間嘗竊取程子之意，以補之曰……大學始教，必使

學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

他對於這種「虛義」，認爲不是古人的本意，而依漢儒所謂實事求是的態度去發現古人的立言所指。他的訓詁如下：

「致知在格物。物者，事也，格者至也，事者，天下國家之事。……格有至義，卽有止意。履而止於其地，聖聖實踐之道也。凡經傳所云『格於上下』，『上下不格』，……『暴風來格』，及古鐘鼎文『格於太廟』，『格於太室』之類，皆訓爲至，蓋『假』爲本字，格字同音同義相借也。小爾雅廣詁曰，『格止也』。知止卽知物所當格也。至善之至，知止之止，皆與格義一也。……儀禮鄉射禮曰，『物長如筭』，鄭注云，『物謂射時所立處也』。……蓋物字本從勿，勿者，說文、州里所建旗趣民事，故稱物物。……射者所立之位，亦名物者，古人卽通會此意以命名也。……故曰，格物者，至止於事物之謂也，凡家國天下五倫之事，無不當以身親至其處而履之，以止於至善也。……」（一集卷二）

按他訓「格」之古義，至確。大學中未始沒有履物的含義，而如謂其中完全與古義相同，毫無新義，在秦漢人思想中實亦未必然。這裏已經包含着他的「實踐」之主張，此在知識論上他雖然沒有哲學的發揮，但亦頗名貴。他沒有走上東原的觀照論，胡適之先生批評云「不了解戴學的真精神，豈不可歎？」實在講來，戴學在這一點却是弱處，芝臺在東原舊路上改正發展，而恕谷在習齋實踐主義上修理，則是倒車。適之的實驗主義之所以在書本上，與乾嘉學者的考據方法之所以在經傳中，都有他們的理論局限，而適之硬把東原認爲中興清代學術的人，規定爲超出向大世界邁步前進的清初大儒之上，亦是這個原因。

《論語》有「論語論仁論」，「孟子論仁論」二篇，亦重「歷史的研究」。他說：

「按夏商以前『仁』字（虞書德字惠字，即包仁字在內）。……仁字不見於尚書虞書商書（仲虺之誥，「克寬克仁」，太甲，「懷於有仁」，皆古文尚書），詩雅頌，易卦爻辭之中。此字明是周人始因『相人偶』之恆言而造爲『仁』字。……論語曰，『雖有周親，不如仁人』，著於經矣，必非始於孔子也。……論語，周親仁人，亦書之逸文（今在古文泰誓）。……然則仁字之行，其在成康以後乎？」（一集，卷九，孟子論仁論）

「按仁字不見於虞夏商書及詩三頌，易卦爻辭之內，似周初有此言而尚無此字。其見於毛詩者則始自詩國風『洵美且仁』。……」（一集，卷八、孔子論仁論）

這種研究是最合乎實事求是的精神。按「仁」字，在可靠的古書中，不但見於西周，而且不見於孔子以前的書中（詩國風洵美且仁之句，頗似後人所記者，且爲孤證）。芸臺引周禮仁字，斷爲初見最古者，亦似把周禮看成西周作品了。更據地下材料，仁字不但見於殷代甲文，更不見於周代吉金，其爲後起之字，實無問題。考周代人名，用道德之字取名者甚多，而以仁字爲名者，則始於六國年表開首的周元王，史記索隱云，元王名仁，系本名赤。這還在孔子之後。芸臺疑仁字之出「在成康以後乎」乃本於周禮爲西周文獻而假定的，如果以國風，論語始見其字爲之測度，或在春秋時代乎？至多僅能云，或在宣王中興之後乎？爲什麼如此測度呢？因爲在周初的倫理諸字，如德、孝、敬、恭等，皆指氏族君子高尚之行誼，換言之，這些字是屬於「周親」，是親親之屬，那時「君子居國」（即城市）「小人狎野」，禮於國者僅爲氏族貴族，還沒有市民的角色。而「仁」字便不同了，我們依「雖有周親，不如仁人」逸文而言，

就可以看出仁人與周親是相對的。這字應和「賢」字的出現相距不遠，或稍在後。賢者既是和親者相對而言，如親親、尊賢之於儒家的調和論，非親、尚賢之於墨家的改革論，都是在氏族與國民二者歷史的變動中所產生之最大的論辯，那麼「仁」字亦當是隨着「賢」字的人類活動而設計的，所謂「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貨而尊官，……世事變而行道異也。」（商君開寒篇）這裏中世云者，頗當變風變雅以後以至春秋之世。又按「賢」字周書周頌都沒有見到（僅一巫賢之名），周金中沒有痕跡，初見於詩大雅「序賓以賢」，石鼓文「××多賢」，著者認為在這些地方的賢字尚是好射手之義，如儀禮鄉射禮亦云「釋獲者遂進取賢獲。……若右勝則曰右賢於左，若左勝，則曰左賢於右」，賢字在轉為一般知能上而表示普遍人類賢智之義，還在這文獻以後的。（參看拙作賢人考一文）所以仁字更在賢字轉變訓義之後的。考賢者國民人類跑上歷史舞台，在古代中國與西洋頗異，前者是逐漸從氏族制崩潰的廢墟上抬起頭來，古文獻表現這種歷史者，始於西周之末，盛於春秋之時，而大事鬥爭於戰國時代（法家與重人不相立）。因此，我測度「上賢說仁」之最原始史實，至多在宣王中興以後，或更後簡直在春秋時代。（參看拙著中國古代思想史）國風「洵美且仁」之詩句亦當西周末春秋之初。

從這裏講來，孔子論仁的歷史背景亦可摸到了幾分。芸臺研究孔子之仁學，是根據論語言仁的五十八章，凡一百有五個仁字，比較其義的，這種辦法固然不能完全憑賴（因為還不是嚴格歷史的），但由此則把宋儒注仁的玄學暴露得原形畢現。他說：

「元竊謂詮解仁字，不必煩稱遠引，但舉曾子制言篇『人之相與也，譬如舟車然，相濟達也，人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流』，及中庸篇『仁者人也』，鄭康成註『讀如相人偶之人』數語，足以明

之矣。春秋時孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也，凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。蓋士庶人之仁，見於宗族鄉黨，天子諸侯卿大夫之仁，見於國家臣民，同一相人偶之道，是必人與人相偶，而仁乃見。鄭君「相人偶」之注，卽……論語已立立人，已達達人

之旨，能近取譬，卽馬走水流之意。……」（同上）

他在此篇後文列舉孔子論仁之章句研究，在第一二條下，他引禮經與詩經箋注人之耦之意，說：

「一人耦猶言爾我親愛之辭，獨則無耦，耦則相親，故其字從人二。……元案論語問管仲，曰人也，……此直以人也爲仁也，意更顯矣。」

其餘各條中，亦有可參考者例如：

「曰竝（卽堂堂乎張也，難與並爲仁矣），爲竝卽相人偶之說也。」

「顏子克己，己字卽自己之己，與下爲仁由己相同，言能克己復禮，卽可竝人爲仁。……仁雖由人而成，其實當自己始，若但知有己，不知有人，卽不仁矣。……若以克己字解爲私慾，則下文爲仁由己之己，斷不能再解爲私。……心與仁究不能使之泯然爲一曰、卽仁卽心也，此儒與釋之分也。……宋後字書，皆注己作私，引論語克己復禮爲證，則誣甚矣！……凌次仲教授曰：『卽以論語克己章而論，下文云爲仁由己、而由人乎哉？人已對稱，正是鄭氏相人偶之說，若如集注所云，豈可曰爲仁由私乎？』」

他在此篇最後說：

「元此論乃由鄭氏相人偶之說序入，學者或致新僻之疑，不知仁字之訓爲人也，乃周秦以來相傳未失

之故訓，東澤之末，猶人人皆知，並無異說。康成氏所舉相人偶之言，亦是秦漢以來民間恆言，人人皆口，是以舉以爲訓，初不料晉以後此語失傳也。」

按「人」字在西周可靠文獻中，常人，老成人，皆指族人而言，尙不是一般地指國民人類而言。周金中多有人字，便嚴與民字分別，如「邦人、正人、師氏人」皆言人爲族人，卽錫人之器，如「州人、策人、軍事人」，亦指三族人。故人與仁在西周末可混通，芸臺說：

「再溯而上，則小雅四月、『先祖匪人？胡寧忍予！』此匪人之人字，實卽仁字，卽人偶之意，與論語『人也，奪伯氏邑』相同。蓋周初但寫人字，周禮官後始造仁字也。」（同上）

這便弄錯了。先祖匪人之人字，言先祖不是尊貴的族人麼？毫沒有再溯而上的必要了。所以在春秋末，仁人或可以混通，而西周卽在變雅中亦仍保存「人」字的原始古義。——這是我們讀了上文所應知道的第一點。

復次，「仁字訓爲人也」，在文獻上僅於春秋見之，尙不得泛稱周代。論語中的仁字，有兩大分類，一、言人類的道德情操，如爲仁由己，剛毅木訥近仁之類；在國民的一般人類情操上泛言「我欲仁斯仁至矣」的性之相近，這是氏族制破產而自由民抬頭的進步思想；故僅就這方面而言，「仁」是作爲人的最高道德去看待，如「若聖與仁，則吾豈敢？」如孔子許人忠字清字，而難以得到仁的評價，評弟子的能力，而謂「未知其仁也」。二、言仁與貴族君子的關係，凡從政、使民、匡天下的至德要道，最後爲仁，這裏存在着現實上的仁心與仁政，是君子之道，故云「君子而不仁者有以夫，未有小人而仁者也」。後來孟子便更發揮爲「君子存之，小人去之」了。基於以上兩種思想，故儒家使主親親與尊賢的二元論，以求兩種

人的統一，所謂「道二、仁與不仁而已矣」。《孔墨俱道仁義，爲春秋末戰國初的新思想，孔子與墨子不同，墨子是尙賢的一元論，否定了親親，主張兼愛，反對別君、別士。兼別二字爲分類與不分類的區別）如何統一呢，孔子說「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷」。由近及遠，由貴及賤，使兩種人都均和於一致之點，這是因了新人類出現，不能抹殺現實，而對於「禮不下庶人」的西周思想所爲的修正。芸臺關於這點，亦解釋得頗當，他說：

「可見親親而仁民，仁民而愛物之序，孝弟爲仁之本，卽孟子所謂未有仁而遺其親者也，所以堯典必由親九族而推至民雍也。博愛平等之說，不必辯而知其誤矣。」

按儒家亦有「雖有周親，不如仁人」的話，此話出處當在孔子以前，頗無疑問，這爲孟子強調仁政，民爲貴社稷次之，所本。但講「仁」的道理，總是由周親以至仁民。如果這樣的論斷不差，則漢人「相人偶」的訓詁，在人與人間的關係儘管不明，而頗有周親與庶人共同相處的意思，譬如耦耕者同執一犁以從事農耕，或如「人之相與，如舟車然，相濟達也，人非人不濟……」。道二之偶，雖然不齊，而畢竟是在一架農具或舟車之下，共同維繫工作。至於誰拉着社會的舟車，誰指揮着這拉舟車的人，則爲另一問題，墨子的說法是誰有能力誰做指揮，誰沒有能力誰拉車，這便是他的「兼」論，接近於芸臺所謂「博愛平等」之說，不必辯而知其誤。者，苟子評爲「慢差等」，可知儒家所謂「偶」，需要如孟子求國中之賢的話，不使「卑踰尊，疏踰戚」（卽周親）。孔子說五種道德行之於天下爲仁的話當爲孟荀所本：「恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」——所請「偶」者，乃上與下之人偶，這是我們所應知道的第二點。

芸臺亦言「相人偶」之言爲秦漢人的話，這樣說來，以此訓詁孔子的仁字，便不一定可靠，故他末言他解釋孔子的仁字是僅從這裏入手，而主要是研究「仁字之訓爲人也」在周代的意義。的確，西周的文獻關於仁字，雖然不能明白，而春秋的仁字則有人的含義，如問管仲曰人也，人與仁通借。或者、這所謂人可釋爲「配做尊貴的貴族」或執政者，但在別的地方，如「士不可以不弘毅」；「仁以爲己任」，已經明言士人是擔當於仁字的，而士人如孔子弟子張等便是鄙野之流出身的。由人的國民資格的擴大，故仁的道德理論，如「其心三月不違仁」，亦就在人類性上漸作爲普遍的情操去規定了，孔子的新道德觀在此。

——這是我們所應知道的第三點。

芸臺的研究是歷史的，故宋儒以來的仁字觀念論與孔子的仁字功業論（如管仲如其仁、如其仁之評價），在此篇文字中多有比較區別的論斷，例如他說：

「仁與人心究不能渾而爲一，若直號仁爲本心之德，則是渾成之物，無庸用力爲之矣。」

這是明顯地批判宋儒的「仁者渾然與物爲體」，「仁則私慾盡去而心德之全也」。他又說：

「視聽言動，專就已身而言，若克己而能非禮勿視、勿言、勿動，斷無不愛人，斷無與人不相偶者，人必與己爲仁矣。……一部論語，孔子絕未嘗於不視不聽不言不動處言仁也。顏子三月不違仁，而孔子向內指之曰，其心不違，可見心與仁究不能渾然而爲一曰，卽仁卽心也，此儒與釋之分也。」

「但能無損於人，不能有益於人，未能立人達人，所以孔子不許爲仁。」

「仁道以愛人爲主，若能保全千萬生民，其仁大矣，故孔子極許管仲之仁。」

這裏所言含有他的主觀見解，不必是同於孔子者。但從這裏亦不是區別不開孔子與宋儒的思想——折

散了「心傳」。這是我們所應知道的第四點。

如果說他的「論語論仁論」一篇在主張的傾向上反宋學，則「孟子論仁論」一篇是反明學，例如「良知良能」的良字訓爲實字，以「良知卽心端，良能卽實事，舍事實而專言心，非孟子本旨」，批評陽明明鏡無所留染，良知之體如明鏡之說，謂「不解王文成何所取而以爲聖賢心傳之祕？」

末了，我們知道，清代學者的分析方法，超越前人者，實價值至高。然而歷史的分析者，清初費密父子，清中葉章實齋、汪中開其風氣外，還沒有更系統的學術，其餘各家都是依據純理論的態度爭辨論難，令人總有難以心折之處，覺得亦好像韓非子批評孔墨俱道堯舜，各自以爲皆是真堯舜。芸臺的古代思想分析，在這一點頗當清代漢學思想的殿軍，雖然分析並未至嚴密科學的境地，而分析的方法則運用了漢學家的成果，使人更容易瞭然於歷史自歷史，存在於客觀世界，而心傳自心傳，可任人假設的。依據歷史儘可以反對否定中古的玄理，而並不能依據歷史反對他們無自由講話的權利。祇有像翁方綱才想把汪中講話的權利遞奪，而盧文弨所云汪中被人所誓欲殺之者是。芸臺是位飽學的大臣，不可能有像習齋、容甫的鋒芒，更不可能有東原、實齋的激昂，雍雍大雅，諄諄善誘，更顯出他的客觀公正的態度，引導人摺除意氣而忠實於歷史。

第二節 漢學總結者的功績與方東樹的反漢學

尤有進者，一個總結漢學風氣的人，因了他的治學求是求真的態度，不但在古文家一學方面有所貢獻，而且對於後來今文家漢學更有提攜的功績，就是反漢學的方東樹其人，他亦能包容在他的幕下。今文家定菴、康有爲都直接間接受了芸臺的詒經精舍、學海堂兩個開明大學的恩澤，定菴爲段玉裁的外孫，受芸臺的洗禮自不待言，卽有爲的學術淵源，亦導於學海堂，有爲的老師爲朱次琦（九江），而九江卽受知於芸臺做過學海堂都講，由九江的宋漢融合論，始派生了有爲的今文學。我們這裏，舉定菴的話來做證據。他說：

「今大學士儀徵阮公所燕居曰擊經室，入是室也，無雜賓，無雜言焉。夫言之靡，由學之歧也，所居之猥纏，由者母之俚也，賓客之蕩執於講，由主人之不學也。……雖以龔肅祚之吳然，熹言百家，登是堂，啾乎非五經之簡畢不有敢言焉。……陳氏與龔祚遊阮公之門者也。」（問經堂記）

由這話，可以知道喜言百家的定菴今文家，對於芸臺的學養深服之情，是何等僞真。他的「阮尚書年譜序」更推崇芸台備至，由他所述芸台的學問，如訓故之學，校勘之學，目錄之學，典章制度之學，史學，金石之學，九數之學，文章之學，性道之學，掌故之學看來，條理分明，恰得要領，非有精審研究者不能寫出的，更至他亦不能不說「不道問學，焉知德性？」他自云寫這篇文章，把芸臺所著書二十四卷研究一業，始「撮其括要而言」，確是實話。他說：

「公毓性儒風，勵精樸學，兼萬人之姿，宣六藝之奧。……匯漢宋之全，拓天人之韜，泯華實之辨，總

才學之歸。彼區區文儒之異傳，斷斷人之異師，皆所謂得支亡許，守隅昧方。偉哉絕業，莫之與京已！……兩漢以降，……求其出秉斧鉞，入總圖師，朝宁倚焉，師儒宗焉，豈可違與？公宦轍半天下，門生見四世，七科之後輩，尙長齒髮，三朝之巨政，半在文翰。幽潛之下士，拂拭而照九衢，蓬華之遺編，揚扃而登國史。斗南人望，一而無兩！……公知人若水鏡，受晉若鍼芥，鑿材牛鐸，入聰耳而咸調，文梓朽木，經大匠而無棄。器萃衆有，功收羣策。……凡在僚友，畏其敏，服其大，此公之功在察吏者也。……公先視浙學，……乃設精舍，顏曰誥經，……今茲來粵，……對士之堂，榜曰學海，想見俊髦之翕集，與其波瀾之壯闊焉，此公之功在訓迪者也。……」

芸臺「學海」之名，實後來子民先生北大學海之先導，「波瀾壯闊」，訓迪後學，雖今文家亦不能不服其大。古文家由他總結頗易了解，而後來學術發展更由他訓迪，從「學海」裏翻浪而湧現出維新思想，則不易被人覺察。他以一個大教育家立於清代積弱的嘉慶末至道光初的時代，乃中國學術史的可特書者。他在教育家地位而言，不但沒有成了後來學術發展的絆足石，反而是一個啓迪者。

反之，當時方東樹的「漢學商兌」那種理學家的獨斷炎勢，大有不惜把歷史撕破、人類毀滅來攻擊漢學家，而以「亂經畔道」「厲禁言理」，「異端邪說」，「有害名教」，加漢學家罪名，則正好像連他們的說話權利亦要禁止的，比之芸臺的態度，適成反比。然而，歷史是殘酷的，還要談玄理麼，所來了的新歷史，是外而帝國主義的雅片戰爭，內而太平天國的農民戰爭！（阮元的後一任兩廣總督卽林則徐，阮氏在林氏之前已有禁烟之議。方東樹死的同年卽洪秀全稱天王的一年）這說明是沒有走了習齋所謂「文衰而返於實」的路綫，而走了他所懼的「文衰而返於野」的路綫。

按漢學至畢沅與阮元，都是以通儒做了封疆大吏，他們的漢學提倡，影響更大，正如漢學商兌的作者方東樹所言「道光初，其燄尤熾，先生憂之，乃著漢學商兌，辨析其非，書出，遂漸熄。」（蘇惇元）從阮元以後，漢學亦的確一落千丈了。爲什麼呢？是不是方東樹一書之出，辨析漢學之非，而又轉入理學之是了呢？真的如方東樹所言「考證漢學，以文害辭，以辭害意，棄心而任目，……使其人……翻然厭之，則必於陸王是歸」麼？任公說：

「方東樹之漢學商兌，却爲清代一極有價值之書（原著加圈點）。其書成於嘉慶間，正值正統派炙手可熱之時，奮然與抗，亦一種革命事業也（？）。」（清代學術概論，一一三頁）

任公過於重視了此書的價值。此書析辨漢學之誣處，即有部分的理由，亦不是在於研究學術，而主要是以衛道者的心傳法寶，重新提倡理學的。例如他的重序說：

「宋代程朱諸子出，始因文字以求聖人之心，而有以得於其精微之際。語之無疵，行之無弊，然後周公孔子之真體大用，如撥雲霧而睹天日。……後世之學者，不幸不見天地之紕，古今之大，賴程朱出而明之，乃復以諛聞駮辨，出死力以詆而毀譽之，是何異匹夫負十金之產，而欲問周鼎者也，是惡知此天下諸侯所莫敢犯也哉？」

按他的重序從頭到尾是說明古今學術史的變遷，巧詞比喻，遁詞獨斷，可謂麗文！他比漢儒爲古經耕耘的農夫，比宋儒爲古經舂食的主婦（按舂者在古爲女子職，故這裏如此給他舉名），這是什麼歷史學？他的意思是一求聖人之心者，「莫敢犯」，犯之則爲「邪說大肆」（上卷語）。他不說理由，祇拿雲霧、天日之字眼做獨斷，比之漢學家由訓詁以明經義的研究法，則更有清醒與夢醉的分別（芸臺的話）。原

來他自己說：

「余平生讀書，不喜異書。……惟於朱子之言有獨契。覺其言言當於人心，無毫髮不合，直與孔孟無二。……故見人著書凡與朱子爲難者，輒恚恨，以爲人性何以若是其蔽也！」（三序）

這是何等主觀的獨斷，要知道「當於事實」者其學術價值更大，就說是「異書」罷，亦應理性一點去研究，不能以自己人心的「獨契」，就來一個「恚恨」，甚至直求到「人性」中去。這樣的書（他的書林揚鱗一書則更令人讀了如飽吃一場玄風的揚沙）怎樣能如任公所贊爲「革命事業」？在這裏，著者以爲適之的相反意見到值得寫在下面：

「到阮元的時候，漢學越得意，朱學也就更妬忌，更憤恨。於是姚鼐的同鄉弟子方東樹憤憤地起來提出最激烈的反革命。（按這句話不完，應有「的言論」三字）」（見東原哲學、一七三頁）

理學家的漢學商兌固然是時代的迴光反照，然而漢學畢竟亦就告了一個段落，這却又不是適之過崇漢學與科學相等的看法所能理解的，他似乎以爲漢學文化不應在此時消沈，而竟消沈的原因，那就是野蠻的太平天國毀滅文化之罪過，他說：

「咸豐以後，漢學之燄確然漸熄，但其中的功罪，……不如歸到洪秀全和楊秀清的長髮軍了。」（同上）

長髮軍對於漢學有這樣的世仇麼？卽以當時兵馬災害，擾及治安而言，亦不能妨礙中興之臣再復興漢學，但中興大臣沒有這樣做者，自有歷史說明，也不是適之的「基礎」看法，如云：「亂平之後，曾國藩一班人也頗想提倡樸學（？），但殘破困窮的基礎之上已建不起學術文化的盛業了。」（同上）適之以樸

學斯文淪喪爲盛業之難以再建，發出極大的感慨，這完全陷於主觀的痛惜心，與盡根心都是一源。我的看是漢學本身，在又一個大時代的風浪中，比明末清初更大的風浪中，顯得成了小腳女子，步不入大世。他們的「實」退回古纏中，如今的「實」是要進而踏入社會了。我的

有見於實、無見於行。有見於闕、無見於信。」（解釋見上

要信仰。所來臨的一絕對一歷史。在這裏，正要求人類的解放理想，在文學上謂之浪漫主義，而主敬主義。如風馬牛之不相及，這屬事理之必然，即漢學的纖小細膩的手法亦無所措。其乎。江藩的漢學師承配與阮元同時便已經結算了清代漢學史了，在晚清，漢學家雖亦有所貢獻，如章太炎王國維的業績，亦不是學術思想的主流，而僅附屬於歷史學中去了，這看太炎、靜庵三位先生自稱考證樸學爲通議歷史的話，便瞭然了。

如果說全謝山的清初諸大儒的神道碑墓志銘等，述評他們的思想學術活動，爲十七世紀中國學術史的總結，則江藩的漢學師承記，述評乾嘉漢學家的思想學術活動，爲十八世紀中國學術史的總結（江氏書的次序，以闡評詩起首，而將黃梨洲、顧亭林附錄於後，頗示分期），亦猶之乎黃梨洲之明儒學案總結明代學術的活動，因爲述評思潮的著作，恆在一段思潮告一階段的時期，中外皆然。

由這裏我們就知道姚鼐方東樹的反抗漢學不是基於正途上邁步的思想運動，而是一種逆流。單就他們

的思想價值本身而論，前人亦多沒有高價評述，不論今文學家或古文學家都對之不勝其諷刺，今舉今文家皮錫瑞，古文家章太炎的話如次，可供認識的參考：

皮氏說：

「江藩作國朝漢學師承記，焦循貽書諍之，謂當改國朝經學師承記，立名較為渾融，江藩不從；方東樹遂作漢學商兌，以反攻漢學。平心而論，江氏不脫門戶之見，未免小疵；方氏純以私意肆其謾罵，詆及黃震與顧炎武，名爲揚宋抑漢，實則歸心禪學，與其所著書林揚鱣，皆陽儒陰釋，不可爲訓！」（經學歷史）

章氏說：

「方苞、姚範、劉大櫆、皆產桐城，以效法曾鞏歸有光相高，亦願尸程朱爲後也，謂之桐城義法。：桐城諸家，本末得程朱要領，援引膚末，大言自壯。（：：：諸姚生于紈綺綺襦之間，特稍恬惓自持，席富厚者自易爲之，其他躬行未有聞者，既非誠求宋學委蛇寧靜，亦不足稱實踐，斯愈庫也）：姚範欲從（戴）震學、震謝之、猶亟以微言匡飭。循不平，數持論詆樸學殘碎，其後方東樹爲漢學商兌，微識益分。（東樹亦略識音聲訓故，其非議漢學，非專誣謫之言，然東樹本以文辭爲宗，橫欲自附宋儒，又奔走阮元鄧廷楨間，躬行佞諛，其行與言頗相反。：：：今人寧尊鄭氏，而黜賈馬，其見已鄙，釀嘲之由，宜在茲乎？）」（樓論、卷四）

x x x

x x x

乾嘉以來，漢學家輩出，成就頗巨，江藩漢學師承記一書爲專門敘述這個時期著述的史記，可以參攷。

拙著所述者僅當時的代表作家，其餘未能一一列舉。茲將江氏的目錄抄之於后，讀者應與拙著互對研究。

卷一

閻若璩 張昭 吳玉搢 宋鑒

胡渭 黃儀 顧祖禹

張爾歧

馬驥 玉爾齊

卷二

惠周惕 惠士奇 惠松崖(棟)

沈彤

余古農先生

江良庭先生

褚寅亮

卷三

王鳴盛 金日樞

錢大昕 錢塘 錢坫

卷四

王蘭泉先生

朱笥河先生

武億

洪亮吉 張惠言 臧琳

卷五

江永

金鏘

戴震

六卷

盧文紹

紀昀

邵晉涵

任大椿

洪鏘

汪元亮

孔廣森 李文藻 桂馥

卷七

陳厚耀

程晉芳

賈田祖

江德量

汪中

顧九苞 顧鳳毛

劉台拱

鍾襄

徐復

汪光燾

李鍾泗

凌廷堪

C416196

新中國學術叢書

近代中國思想學說史

冊 下

侯外廬著

生活書店發行



新中國大學叢書編輯緣起

抗戰的勝利結束，民主和平建國的開始，爲中國開闢了一個空前偉大的時代，配合着這樣一個時代，自然需要一種新的進步學術——適應民主和平建國的要求和指導這一時代順着歷史軌跡向前邁進的新學術。從它的本質上講，這種新時代的學術，首先應當爲實現中國之獨立自由幸福而服務。同時新中國的學術，不祇是爲中華民族的自由服務，它是民族性的，同時又是世界性的。中國學術界負有與政治經濟的建設任務相配合的學術建設的使命。敝店的發行這套大學叢書，就是爲想在這一使命上盡我們一分力量。這套叢書的基本立場，只是「學術自由」四個大字，除反民主反科學的或含有法西斯主義和各式各樣專制獨斷主義臭味的東西外，一切在學術上站得住的有價值的作品，可以作爲大學課本或參考書的，敝店都極端歡迎列入本叢書內。

- | | |
|-------------|------|
| 近代西洋哲學史綱 | 王劍秋譯 |
| 近代中國思想學說史 | 侯外廬著 |
| 中國史綱(第一卷) | 翦伯贊著 |
| 新社會學大綱 | 李達著 |
| 近代社會思想史 | 平心著 |
| 新經濟學大綱(增訂本) | 沈志遠著 |
| 近代經濟學說史綱 | 沈志遠著 |
| 世界經濟史綱 | 彭迪先著 |
| 中國經濟史 | 杜國庠著 |
| 世界經濟地理教程 | 吳清友譯 |
| 中國經濟地理 | 陳原著 |
| 新財政學大綱 | 千家駒著 |
| 新政治學大綱 | 鄧初民著 |
| 中國政治思想史 | 呂振羽著 |
| 現代國際關係史 | 張鐵生著 |
| 比較憲法(上) | 章友江著 |
| 民法總論 | 周新民著 |
| 中國文學史 | 鄭振鐸著 |
| 科學新論 | 盧于道著 |





新中國大學叢書特約編撰

千家駒 王寅生 王亞南 戈寶權 沈志遠 何思敬 呂振羽 李紫翔 周予同 周谷城 周建人

周新民 吳晗 吳清友 林漢達 林礪儒 茅盾 施復亮 胡繩 范文瀾 侯外廬 馬敘倫

馬哲民 馬寅初 章友江 郭沫若 曹靖華 陶行知知故 張志讓 張東蓀 張明養 會昭掄 費孝通

彭迪先 葉聖陶 聞一多多故 潘大逵 潘光旦 鄧初民 鄭振鐸 翦伯贊 盧于道 顧剛

(以姓氏筆劃多寡為序)



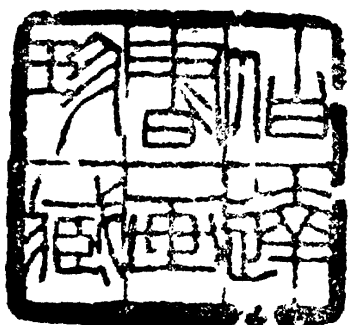
0416196

書叢學大國中

史說學想思國中代近

冊 下

著 廬 外 侯



侯外廬
2004

行發店書活生

月五年六十三國民華中

新中國大學叢書
近代中國思想學說史

冊 五

版權所有★不准翻印

著者
發行人
發行所
特約經售處

侯外廬
徐伯昕
上海重慶南路六號
生活書店
重慶·新加坡
聯營書店
重慶·漢口·成都

上下兩冊 幣肆拾元
·外埠酌加郵運費·

中華民國三十六年五月勝利後第一版

[113] S. 0001-1500

第三編

中國第十九世紀思想活動之巨變

第十二章 經今文學家的興起與龔定菴思想

第一節 何謂今古文學與清代今古文學？

中國經學自漢代今古文分道揚鑣以後，歷二千年的學術史都囿於這一分派，或多或少地皈依自己的門戶，展開思想的分爭。雖然宋代理學專講義理，與漢學有歷史的分立，而其中義理之學正繼承前漢董仲舒微言大義的傳統，至附加二氏之學於儒，後人稱爲陽儒陰釋者，則不必過甚地區別陰陽，基本上還是儒家經學的箋注。要知道，箋注周秦經書之爲中古的思想，正與西歐箋注聖經的學院派煩瑣哲學之爲中古思想，具有共通的史義。清代的箋注訓詁，自然還是煩瑣的，並沒有拿近代的新形式代替了中古的舊形式，但在舊形式的母胎內一開始便不同於漢唐宋明，而有了新的因素，卽是如文藝復興，宗教改革之在十四——十七世紀的歐洲，含着注解上要求新義的近代精神，惟那邊的外衣是希臘羅馬文明，這邊的外衣是所謂三代文明，任公所謂「復古卽解放」者，除了中國復古之中另有不能卽解放而復束縛於經傳的歷史而外，其間要求近代的内容，大體上是和歐西的步趨相似。清儒在這裏，沒有急轉直下，在復古中解放，而隨着歷史的迂曲運動，復在今古文學上重新返覆了一次今古文的論爭，這亦知道中國近代思想難產之處的消息。然而乾嘉的古文經說所以轉爲道咸以後的今文經說，這卻不是如任公所云「乾嘉以來，家家許鄭，人人賈馬，東漢學爛然如日中天，懸崖轉石，非達於地不止；則漢今古文舊案，終必須翻騰一番，勢則然矣。」

「清代學術概論，（二一頁）因為舊案不必一定須沿着兩漢路線重覆地翻騰一番，而所以形式地翻騰者，主要在於清初的暴風雨暫被滿洲文化政策所安定，在消極方面，最初頗如太炎所云「清世理學之言竭而無餘華，多忌故，歌詩文史皆愚民，故經世先王之志衰。家有智慧，大湊于說經，亦以紓死，而其術近工眇踴善矣。」一當是時，知中夏黷黯不可為，為之無魚子蠟蟲之藝，足以藉手。士皆思媮謁祿仕久矣，則懼夫諧媚為疏附竊仁義於侯之門者，故教之古學，絕其恢譎異謀。」（檢論、卷四）道咸之際，所來臨的更大的暴風雨，復驚醒了退避於訓詁以求安身立命的人們，思想在這種史無前例的衝擊之下，自然要迫使着人類做那種「非常異義可怪之論」（何休公羊傳注序）的夢囈了，所謂三世、三統的微言大義，便可能成為外衣，輸入新的引伸附會，表面上則採取今古文學的論爭方式的，（後來才被中體西用文化的論爭所代替）。

清代在進入近期近代的歷史中，形式上的今古文學的論爭，是佔居了思想史的一個時期。為了容易明白思想史的變遷起見，這裏首先說明一下什麼叫做今古文學？

考「今文」與「古文」的分別，昔人曾據漢儒所傳經傳本文字之不同以為斷者，此為舊說，如以今文為隸書，古文為籀書，以區分今古文，皮錫瑞氏說：

「西漢經學有今古文之分，今古文所以分，其先由於文字之異。今文者，今所謂隸書，世所傳熹平石經及孔廟等處漢碑是也；古文者，今所謂籀書，世所謂歧陽石鼓文、說文所載古文是也。隸書漢世通行，故當時謂之今文，猶今人之於楷書，人人盡識者也，籀書漢世已不通行，故當時謂之古文，猶今人之於篆隸，不能人人盡識者也。……漢初發藏以授生徒，必改為通行之今文，乃便學者補習，故漢立博士十四皆

今文家，而當古文未興之前，未嘗別立今文之名。史記儒林傳云：『孔氏有古文尚書，而安國以今文讀之』，乃就尚書之古今文字而言，而魯齊韓詩，公羊春秋，史記不云今文家也。至劉歆始增置古文尚書、毛詩、周官、左氏春秋。既立學官，必創說解，後漢衛宏、賈逵、馬融又遞爲增補以行於世，遂與今文分道揚鑣。許慎五經異義有古尚書說；今尚書夏侯歐陽說；古毛詩說，今詩韓魯說；古周禮說，今禮戴說；古春秋左氏說，今春秋公羊說；古孝經說，今孝經說；皆分別之，非惟文字不同，而說解亦異矣。」（經學歷史，十七——十八頁）

皮氏以今文隸書，古文籀書而分別今古文之說，任公亦從之，（見清代學術概論一一八——一九頁），這種分別是難以置信的。清儒段玉裁王念孫，早已懷疑這樣論斷，龔定菴引申他的外父玉裁的意見如下：「請縱言今古文」答曰：伏生壁中書，實古文也，歐陽夏侯之徒以今文讀之，傳諸博士，後世因曰，伏生今文家之祖，此失其名也。孔壁、固今文也，孔安國以今文讀，則與博士何以異？而曰孔安國古文家之祖，此又失其名也。今文古文同出孔子之手，一爲伏生之徒讀之，一爲孔安國讀之，未讀之先，皆古文矣，既讀之後，皆今文矣。惟讀者人不同，故其說不同，源一流二，漸至源一流百。……經師之不得不讀者，不能使漢博士及弟子悉通古文故，……讀尚書者不曰以今文讀後而毀棄古文也，故其字，仍散見於羣書及許氏說文解字之中，可求索也。……讀古文之人，必古今字盡識而後能之，此班固所謂曉古今語者必祗大師。」（大誓答問第二十四：總論漢代今文古文名實）

據此，今古文之分，不在文字之爲古爲今，而在於皆以古文本爲據而所以讀之的不同，如定菴所舉翻譯的比喻，底本文字皆一，由譯者不同的譯法而有異。但這裏有一個問題，即什麼是漢儒所依據的古文呢

？是籀文麼？是西周古文麼（如吉金文字）？是石鼓文字抑是所謂科斗文字？前人對這一問題多含糊其詞，惟王國維的解答頗能尋其源委。他據王念孫的解釋，懷疑舊說古文今文之分，和定菴相似其結論，他說：

「太史公所謂古文，皆先秦寫本舊書，其文字雖已廢不用，然當時尚非難識，故太史公自序云，年十歲則論古文。……惟六藝之書，為秦所焚，故古寫本較少，然漢中祕有易古文經，……固不獨孔壁書為然。……孔壁書之可貴，以其為古文經故，非徒以其文字為古文故也。蓋漢景武間，距用古文之戰國，時代不及百年，其識古文當較今日之識篆隸為易。……史記但云，『孔氏有古文尚書，而安國以今文讀之，因以起其家，逸書得十餘篇』。此數語，自來讀者多失其解，王氏念孫讀書雜誌用其子伯申氏之說曰，當讀因以起家為句，逸書二字連下讀。起興起也，家、家法也。漢世尚書多用今文，自孔氏治古文經讀之說，傳以教人，其後遂有古文家。是古文家自孔興起也，故曰因以起家。蓋古文尚書初出，其本與伏生所傳頗有異同，而尚無章句訓話，安國因以今文定其章句，通其假借，讀而傳之，是謂以今文讀之，其所謂讀與班孟堅所謂齊人能正蒼頡讀，馬季長所謂杜子春始通周官讀之讀，無以異也。然則安國之於古文尚書，其業在讀之，起之，至於文字蓋非當世所不復知，如王仲任輩所云也。」（觀堂集林，史記所謂古文說）

因此他說「諸經之冠以古字者，所以別其家數，非徒以文字也。」古文的經傳，都是一樣的古文，古文家與今文家讀之，不僅如定菴所謂翻譯，而要在於讀之如何解釋訓詁其義。那麼漢人所讀之以起家的「古文」，是何種文字？他的答覆是，這種「古文」是指東土六國文字，而以前人指籀文或殷周古文者為誤解「古文」。他說：

一無論壁土中所出，與張蒼所獻，未必為孔子及邱明手書，即其文字，亦當為戰國文字，而非孔子時

之文字，……彼（許氏）見其與史籀篇文字不類，遂以爲卽殷周古文，不知壁中書與史籀篇文字之殊，乃戰國時東西二土文字之殊。」（同上，許氏說文序所謂古文說）

那麼六國文字所寫的經傳之「古文」，既非殷周古文，更非籀文，亦非所謂「科斗文」（科斗文乃後人不知所云而起的名詞，參看王氏科斗文說），而籀文與「古文」是如何分別的呢？他說：

「古文、籀文者，乃戰國東西二土文字之異名，其源出於殷周古文，而秦居宗周故地，其文字猶有豐鎬之遺，故籀文與籀文出之篆文，其文字反較東方文字（卽漢世所謂古文）爲近。自秦滅六國，……同一文字，凡六國文字之存於古籀者已焚燒剋滅，而民間日用文字，又非秦文不得行用。……故自秦滅六國以至楚漢之際十餘年間，六國文字遂遏而不行。漢人以六藝之書皆用此種文字，又其文字爲當日所已廢，故謂之古文。此語承用既久，遂若六國之古文，卽殷周古文，而籀篆皆在其後，如許叔重說文序所云者，蓋循名而失其實矣。」（觀堂集林卷七、戰國秦用籀文六國用古文說）

「篆文固多出於籀文，則李斯以前秦之文字謂之篆文可也，謂之籀文亦可也，則史籀篇文字，秦之文字，卽周秦西土之文字也。至許書所出古文，卽孔子壁中書，其體與古文篆文頗不相近，六國遺器亦然，壁中古文者，周秦間東土之文字也。」（史籀篇疏證序）

今說文解字、「古文」、「篆文、籀文三者，都有來源，王氏以古文、篆文、合以古籀說，甚贊段玉裁之千古卓識，他證六國古文、篆文、籀文三種字體之後，結論說：

「說文解字，實合籀文、古文、篆文而爲一書。凡正字中其引詩書禮春秋以說解者可知其爲古文，其引史籀者可知其爲籀文，引杜林司馬相如揚雄說者，當出蒼頡凡將訓纂諸簡可知其爲篆文。……昔人或以

說文正字皆篆文，而古文籀文惟見於重文中者，殆不然矣。」

按王氏之說不易。戰國時六國「古文」雖不必為諸子百家著述所皆應用，換言之，諸子尺書可能使用當時的簡體字書，而詩書六藝之書則為「古文」，頗無問題。故秦漢人所記始皇焚燒詩書與剗滅古文並提，是因詩書之文皆六國古文所記，而焚詩書與廢古文並不及諸子百家之書。近人錢穆先生評王氏之說，並不能推翻王氏根本論斷，僅作為修正罷了。

由此看來，所謂「古文」僅指戰國時代的六國古文，兩漢經學，前漢今文與後漢古文之分，並不在於文字之異同，而在讀之的異同。然古文家出，自然與文字有相當關係的，據王氏考證，因為今文家的經讀已易為今文，後來魯壁河間所得雖亦以今文讀之，則以其立異，便專有古文之名，他說：

「上述漢時諸經傳古文本矣。夫今文學家諸經，當秦漢之際，其在於竹帛者固無非古文，然至文景之世已全易為今文，於是魯國與河間所得者，遂專有古文之名矣。……孔壁之書，遂專有古文之名矣。然漢時古文經傳，蓋已有傳寫本，……」（漢時古文本諸經傳考）

按經學之名，自漢箋注主義的中古哲學興起，才成立的。當時儒者，祇有在這樣的小天地之內尋求所謂大義，和戰國的諸子百家大有時代的分別，故即使沒有秦始皇的焚書，這種箋注主義的方式或有不同，而經學亦要出現的，固不必如前人所謂六經散亡始有經學。王充言「博士之官，儒生所由興也」（論衡別通論）。漢代的博士必然要代替私人的百家。今文家與古文家的論爭，在爭設置博士官職者，非常現實，而所據章篇之多寡，主義之歧異，頗難分辨其基本的分水嶺。大體上看來，今文家主微言大義，而古文家主實事求是，前者與讖緯之說相接，後者與訓詁之學相接，惟在當時這種壁壘，並不顯著，到了後世尤其清

代才從經本的真偽與方法的長短方面作爲兩派的旗幟樹立起來。清代今文家皮錫瑞，古文家章太炎，都在各自立場上抱負清算有清一代經學的志願，他們的話相爲對立，可以代表今古文學兩派的總括意見。

一、皮氏說；

「鄭學盛而漢學衰者，漢經學近古可信，十四博士今文家說遠有師承；劉歆剏通古文，衛宏、賈逵、馬融，許慎等推衍其說，已與今學分門角立矣。然今學守今學門戶，古學守古學門戶，今學以古學爲變亂師法，古學以今學爲黨同妒真，相攻若讐，不相混合。」（經學歷史，三二頁）

他不但如此重今文而非古文，而且爲今文家言天人五行與言災異陰陽做辨護（同書二十二——四），他更說：

「治經必宗漢學，而漢學亦有辨，前漢今文說專明大義微言，後漢雜古文多詳章句訓詁。……惟前漢今文學能兼義理訓詁之長，……故其學極精而有用，以禹貢治河，以洪範察變，以春秋決獄，以三百五篇當諫書，治一經得一經之益也。……尙書大傳多存古禮，與王制相出入，解書義爲最古；董子春秋繁露，發明公羊三科九旨，且深於天人性命之學；韓詩僅存外傳，推演詩人之旨，足以證明古義。學者先讀三書，深思其旨，乃知漢學所以有用者，在精而不在博，將欲通經致用，先求大義微言，以視章句訓詁之學如劉歆所譏『分文析義，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝』者，其難易得失何如也！」（同上，一八頁）

由此看來，清代今文家是通經之大義微言，求有用於世，而所託者則爲禹貢、洪範、春秋、詩經，以施於經濟、政治、法律。古文家正與此相反。

二：章氏說：

「治經恆以誦法、討論爲劑。誦法者，以其義束身，而有隆殺；討論者，以其事觀世，有其隆之無或殺也。西京之儒，其誦法既陜隘，事不周浹而比次之，是故齟差失實，猶以師法效用于王官，制羣衆，以法決事，茲益害也！杜、賈、馬、鄭之倫作，卽知搏國不在敦古，博其別記，稽其法度，覈其名實，論其觀世，而六藝復返于史，祕祝之病不漬於今。其源流清濁之所處，風化芳臭氣澤之所及，則昭然若察矣。」（檢論、卷四）

章氏之論漢代今古文，與皮氏對立，故他批評魏源「爭治漢學錙天下智慧爲無用」之說，深加諷刺，而以清代樸學（他不用漢學之名）不同於漢儒，「不以經術明治亂，故短于風議，不以陰陽斷人事，故專于求是」，大旨以爲樸學者爲明辨歷史之學，故他責斥近世今文家更多有鋒芒的辭句，他說：

「近世爲樸學者，其善三，明徵定保，遠于欺詐，先難後待，遠于徼幸，習勞思善，遠于媮惰，故其學不應世，尙多惴惴寡尤之士也。昧者或不識人事臧否，苟務博奧，而足以害民俗，亂政理，自惠氏爲明堂大道錄，已近陰陽，而孫星衍熹探道臧房中之說，張琦說風后握奇經神仙兵符幾於一矣。琦嘗知館縣，其後山東有義和團。劉逢錄以公羊傳佞譟滿州。大同之說興，而漢虜無畔界。延及康有爲以孔爲巫師。此各斥皆漢學尸之，要之造端吳學，而常州爲加厲。魏源深詆漢學無用，其所謂漢學者，戴、程、段、王未嘗尸其名，而魏源更與常州漢學同流，妖以誣民，夸以媚虜。……」（同上）

章氏是一個爲歷史而學經的最後古文學家，對於微言大義的漢儒認爲遺于後世者爲濁爲臭，對於託古說以微言近世大義的清代今文家，認爲用于當代者爲妖爲媚。他所排詆近世今文家的言論，固然含着感情

作用；然而像任公把他們的書當做「用科學的歸納法，有條貫，有斷制，在著述中實最有價值之創作」者，亦自失實。近世今文家諸儒，在時代的狂飈中有他的自由主義的歷史意義（和民主主義在科學術語上有分別），而在著述中則沒有大言價值的必要。

第二節 今文學家興起的來歷與魏源

乾嘉漢學以東原爲中心的古文學派，章實齋早已在其最盛時期，做過合理的批判，但他的批判並沒有在當時發生了作用。到了焦里堂從學理上重新評價考據之學，阮芸臺從史學上總結訓詁之學，江藩復把他們的學術做了一個報告以後，古文家遂告一段落。章太炎論古文家的功績，本一「樸」字，所言亦甚得要領，他說：

「單篇通論，醇美瑯固者，不可勝數，一言一事必求其微，雖時有穿鑿，弗能越其繩尺，寧若計薄善承莛視，而不惟其道，以俟後之咨于故實，而考迹上世汗隆者舉而措之，則質文蕃變，較然如丹墨可別也。然故明故訓，多說諸子，唯古史亦以度制事狀徵驗其務，觀世治化，不欲以經術致用，灼然矣。」（檢論，卷四）

太炎以上所論歷史意義的樸學，是與他所言方法論意義的樸學（見上引）結合起來，以說明「實事求是」的精神。而實事求其所以是，以及實事求其所以驗於是，或實事求其所以行於是，據他說這不是樸學的任務了。這比胡適之，梁任公所科學地贊揚漢學者更爲正確，例如適之說：

「中國舊有學術，只清代的樸學（？）確有科學的精神。樸學一個名詞，包括甚廣，大要可分四部：1. 文字學，包括字音的變遷，文字的假借通轉等等。2. 訓詁學，訓詁學是科學的方法，物觀的證據，來解釋古書文字的意義。3. 校勘學，校勘學是用科學的方法，來校正古書文字的錯誤。4. 考訂學，考訂學是考訂古書的真偽，古書的著者及一切關於著的問題的學問。」（清代學者的治學方法）

適之把「樸學」一名詞歸納爲關於研究文字與書本的科學方法，頗太過火地使用科學概念，而且這種樸學定義亦沒有章氏之說爲嚴明。適之非常痛惜這樣的學術在清代中斷，而感慨於中興大臣不能再建設樸學，但此中有他的歷史，在上而我們已經說明了的。這裏亦把皮、章二氏之今古文學家代表的說法寫在下面，以爲參考：

皮錫瑞站在今文家的立場，以爲今文學之代替古文學，是「義愈推而愈高」的時代發展，他說：

「乾嘉以後許鄭之學大明，……皆主實證，不空談義理，是爲專門漢學。嘉道以後又由許鄭之學導源而上：易宗虞氏，以求孟義；書宗伏生、歐陽、夏侯；詩宗魯齊韓三家；春秋宗公、穀二傳。漢十四博士今文說，自魏晉淪亡千餘年，至今日而復明，實能運伏、董之遺文，尋武、宣之絕軌，是爲西漢之學。學愈進而愈古，義愈推而愈高，屢遷而返其初，一變而志於道，不特知漢宋之別，且知今文古文之分。門徑大開，榛蕪盡闢，論經學於今日，當覺其易而不患其難矣！」（經學歷史六四頁）

他這樣地闡述古今文在清代的流變，攏統獨斷，一目瞭然。他並進而說明應重今文的主張，說：

「今欲簡明有用，當如漢志所云『存大體，玩經文』而已。如易主張惠言虞氏義，參以焦循易章句、通解（按解字爲釋字）諸書，書主伏傳、史記，輔以西漢今文家說，詩主魯齊韓三家遺說，參以毛傳鄭箋，春秋治公羊者何注、徐疏，……及其源流而不迷於途徑，本漢人治經之法，求漢人致用之方，如禹貢治河，洪範察變之類，兩漢人才之盛，必有復見於今日者。」（同上）

今文家的說明，大體如此。至古文家關於今文的興起，則別有見地，太炎謂今文家都是些章藻文士，藉經典以自重，故他以爲今文家的來源出於桐城義法，他說：

「大湖之濱，蘇常松江大倉諸邑，其民佚麗。自晚明以來熹爲文辭。……江永戴震起徽州，徽州于江南爲高原，其民勤苦善治生，故求學深邃直竅，而無溫藉，不便文士。……視天下文士漸輕，文士與經儒始交惡。而江淮間治文辭者，故有方苞，姚範，劉大櫟，皆產桐城。……桐城諸家本未得程朱要領，徒援引膚末，大言自壯。……姚鼐……數持論詆樸學殘碎，其後方東樹爲漢學商兌，微識益分。陽湖惲敬、陸繼輅亦陰自桐城受義法。……夫經說尙樸實，而文辭貴優衍，其分涂自然也。文士旣以嬰蕩自喜，又恥不習經典，于是常州今文之學務爲瑰意眇辭，以便文士。」（檢論，卷四）

太炎首以地理環境說明由晚明理學以至樸學的原因，歸結於太湖佚麗生活反映而爲文辭尙好的風氣，由於徽州民性質實反映而爲江戴樸學，故樸學代替了文辭，爲學術之一變。後來，桐城家出，復以文辭駁詆，詆毀樸學，流衍所至，於是有常州今文家出現，給文辭家做了理由，爲學術之又一變。這樣的說明是循環論（自然文辭家與今文學有契合之處），亦有偏見，故他歷述今文家的活動，多所諷刺，他說：

「今文者，春秋、公羊，詩、齊，尙書、伏生，而排擯周官，左氏春秋，毛詩，馬鄭尙書，然皆以公羊爲宗。始武進莊存與與戴震同時，獨熹公羊氏，作春秋正辭，稱說周官。其徒陽湖劉逢祿專主董生李育爲公羊釋例。……及長洲宋翔鳳，最喜傳會，牽引飾說，或采翼奉諸家而難以讖緯神祕之辭，翔鳳嘗語人曰，『說文始一而終亥，卽古之歸臧也』，其義瑰瑋，而文特華妙，與治樸學者異術，故文士尤利之。道光末，邵陽魏源，夸誕好言經世，嘗以術奸說貴人，不遇，……乃思治古文爲名高，然素不知師法略例，又不識字，作詩書古微，凡詩今文有齊魯韓，書今文有歐陽，大小夏侯，故不一致，而齊魯大小夏侯尤相攻擊如仇讎，源一切混合之，所不能通，卽歸之古文，尤亂越無條理。仁和龔自珍，……亦治公羊，

與魏源相稱譽。而仁和邵懿辰爲尙書通義，禮經通論，指逸書十六篇，逸禮三十九篇爲劉歆矯造，顧反信東晉古文，稱頌不衰，斯所謂倒植者。要之，三子皆好姚易卓犖之辭，欲以前漢經術，助其文采，不素習繩墨，故所論支離自陷，乃往往如讖語。……閻運弟子有井研廖平，自名其學，時有新義，以莊周爲儒術，左氏爲六經總傳，說雖不根，然猶愈魏源輩絕無倫類者。」（同上）

按章氏所述晚清今文學家，其評今文學家的荒唐處，自有道理，而以爲文采代替樸學，詭辯代替實學，是學術的毀滅，則不盡然合於歷史了。我們知道，時代的粗疎放任，固然要求人類的光明理想，但理想的先聲恆常來了一段荒唐的惡夢，且它雖然要求人類的民主生活，但民主的路綫恆常伴着一些自由主義的設計，公羊學派的今文家有怒唬的精神，而在急進主義的色彩中，隱藏着改良妥協的本質。任公「熱中」自許一辭，裏面雜揉着的成分頗多，與今文家「致用」一辭相若，破壞方面是歷史的，建設方面則爲反歷史的，太炎所責難「致用」者祇看出了一面。更有進者，中國的近代歷史落到日本維新以後，所走的階段愈加多了。長髮軍的農民叛亂，在基督教的天主——上帝煙幕之中，不妨礙具有平等思想的反滿綱領，而早衝進中國的鴉片戰爭，在軍艦護送海洛英的旗幟之下，不妨礙夾帶着科學人文的歐洲潮流，然而古老的基督教與殺人的海洛英，却成爲好像醒酒吐劑的煤油，烈性地灌入醉者的腹內，居然在酒精與油質一齊滾出醉者的口裏以後，他才需要真的東西了，如首先爲空氣與水分。公羊學派的憧憬，在這裏，要微言大義了，然而正是在陰陽天人的讖緯方術之中，做了那種不能經常吃在肚裏的煤油，到了後來，廖平的油飛散了，譚嗣同的油燒化了，梁任公的油，以「不惜以今日之我與昨日之我挑戰」的理由棄置了，而康有爲的油則硬要令人作爲營養物去服用，極端地跑到復辟的陣營中！歷史耐人探究者，是多麼複雜的關係。

就治學的路徑上而言，其一、古文家多樸實說理者，而今文家反之，如太炎所指出的，多爲繼承桐城文士的詞章家，他們在文章上大都鋒利動人，頗有重情的浪漫色彩，試讀魏源龔自珍的文章便知，後來譚嗣同「衝決網羅」的文法，梁任公自言「筆鋒常帶感情」的話卽此傳統。

其二、古文家多以宋漢之學分家，依漢排宋，而今文家反之，企求泯滅漢宋之界，且多宋學是宗者（戴望除外），首以方東樹的理學做反動，而宋鳳翔，魏源等都有推崇宋學的主張，如皮錫瑞便最後說明清代漢學家惠、江、戴、段諸人「爲漢學轍志，皆不敢將宋學抹殺」，他巧妙地曲解漢宋合一的證據，如云「惠氏紅豆山齋楹帖云『六經宗孔孟，百行法程朱』，是惠氏之學未嘗薄宋儒也。戴震……其學本出江永，稱永學自漢師康成後罕其儔匹。永嘗注朱子近思錄，所著禮經綱目亦本朱子儀禮經傳通解。震作原善孟子字義疏證，雖與朱子說經抵牾，亦只是爭辨一理字。……段玉裁受學於震，議以震配享朱子祠，又跋朱子小學……段以極精小學之人，而不以漢人小學薄朱子小學：是江戴段之學未嘗薄宋儒也。」（儒學歷史，六一頁）這些證明，都沒有邏輯的價值，但今文家不薄宋儒的態度，却非常顯明。

其三、古文家多如太炎所云「不欲以經術致用」，且求是者僅限於古書訓詁校勘，如「言不關乎經義小學。意不純乎漢儒古訓者，固不著錄」（江藩子江鈞述父撰述之志），此最爲今文家所有理由反對者，方東樹卽從此入手攻擊。後來公羊學派在將來世界的憧憬上，都有話說，如擢敬說：「彼諸儒博士者，過於尊聖賢，而疏於察庶凡；敢於從古昔，而怯於赴時勢；篤於信專門，而薄於考通方。」（三代因革論）皮錫瑞則公然在最後還說「禹貢治河，洪範察變。」

其四，世之稱清代漢學者，一蘇學惠氏，二、徽學戴氏，三、常州學莊氏。惠學惟「漢」，戴學惟「

是一，戴學在思想繼承上爲惠學的發展，言乾嘉古文家應以戴學作中心，故太炎亦云「戴學家數，分析條理，皆參密嚴縝，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇州諸學殊矣。」蘇州惠氏學派「學好博而尊聞」，其古訓是則的研究態度，初亦倡漢人的陰陽之說，如惠棟因學易而悟明堂之法，撰明堂大道錄八卷，微言大義，說：「說卦，帝出乎震。帝者五帝也。在太微之中，五德相承，以成四時，聖人法之，立明堂，爲治天下之大法。……聖人居天子之位，行配天之祭，推人道以極天，而天神降，地示出，人鬼格，夫然而陰陽和，風雨時，五穀熟，草木茂，羣生相遂，物無疵厲，所謂『既濟』定也。……明堂之法本於易，中庸言至誠可以贊化育，與天地參，此明堂配天之義也。」這是西漢讖緯之學的古訓是則者。他的學派中褚寅亮爲公羊何休之學，撰公羊釋例一書，謂「三傳惟公羊爲漢學，孔子作春秋，本爲後王制作，嘗議公羊者實違經旨」。其後洪亮吉著公羊穀梁古義，張惠言著周易虞氏易、虞氏消息，這都是太炎所謂「已近陰陽」，而反爲今文家所贊許者，如劉逢祿謂「若元和惠棟氏之于易，……其善學者也」，如皮錫瑞主以惠言虞氏易爲入門書之類。按易與春秋爲今文家的基本哲學，進而據公羊哲學（或神學）以通釋諸經，他們批評戴氏學派，自然要從「家法」上追尋於惠學，實則惠學之於公羊於易傳却不是主要精神所在。這裏，便產生第三學派所謂常州之學。原常州之學，起於莊存與（方耕），與戴東源同時，邵晉涵（二雲），孔廣森（幼植）皆其門人。他是一位當時的宋學者，在宋學被漢學所淹沒的時候，他想從公羊義理中，使宋學與漢學結合，著春秋正辭、春秋舉例、春秋要旨，然不顯於世。他講治天下的義理，「尋先聖微言大義於言表之外」，且「不辨真僞，信周禮，信僞古文尚書，以爲僞書存者皆聖人之言，他說：「辨古籍真僞，爲術淺且近者也。且天下學僮盡明之矣，魁頌當弗復言。古籍墜湮什之八，頗藉僞書存者什之二，帝胄天孫

，不能苟覽雜氏，惟賴幼習五經之簡，長以通於治天下。昔者大禹謨廢，人心道心之旨，殺不辜甯失不經之誠亡矣；太甲廢，儉德永圖之訓墜矣；仲虺之誥廢，謂人莫已若之誠亡矣；說命廢，股肱良臣啓沃之誼喪矣；旅獒廢，不寶異物賤用物之誠亡矣；罔命廢，左右前後皆正人之美失矣。今數言幸而存，皆聖人之真言，言尤疴癢關後世；宜貶須臾之道，以授肄業者。」（尙書既見）這正是閻百詩考據以來的反駁，未其無歷史說明，把代表當時的思想混同，更遠遜於齊齋的學術。

他的姪子莊述祖，繼其所學，後來的劉逢祿，宋翔鳳便是述祖的外甥兼弟子，至魏源、龔自珍推崇方耕爲大師，常州之學才爲世人所注意。魏源以莊氏「存大體，玩經文」，尊爲「真漢學者」，定菴則表章云：

「學足以闡天下，自韜污受不學之名，爲有所權緩亟經重，以求其實之陰濟於天下，其澤將不惟十世，以學術自任，開天下知古今之故，百年一人而已矣！……有史之大隱，於是奮起不爲史而能立言者，繼雲灼然之意，鉤日於虞淵而懸之九天之上，俾不得隱焉而已矣。」（定菴全集，卷七、莊公神道碑）

按今古文之爭在漢代是以左氏，公羊爲中心，皮錫瑞說：

「漢今古文家相攻擊，始於左氏，公羊，而今古文家相攻若仇亦惟左氏，公羊爲甚。……劉歆請立左氏，則博士以左邱明不傳春秋抵之。各經皆有今古文之分，未有相攻若春秋之甚者。」（春秋通論）

在晚清今文家的興起，其始亦以公羊爲中心，他們都在微言大義的號召之下，尊治公羊的「傳義」之法，甚至皮氏以今文家的立場，敢於因重視公羊，而輕視朱子，他說：

「朱子云，春秋義例，不能自信於心，故未嘗敢措一辭。此朱子矜慎之處，亦由未能專信公、穀，故

義例無所依據也。」（《經學歷史》）

公羊學，首先爲劉逢祿（申受）明白樹立，他以爲左氏春秋，乃晏子春秋，呂氏春秋一類，而非傳春秋者。史遷所謂左氏春秋，是其舊名，名爲春秋左氏傳，實出於劉歆僞改。而對於「非常異義可怪之論」的公羊傳，說：

「公羊所傳最正。……大儒董仲舒，下帷三年講貫，此學大興。然及東漢之末，鄭賈之徒，曲學阿世，煽劉歆之毒焰，鼓圖讖之妖氣，此學之命脈幾絕。幸有任城何休，學識卓絕，尋董何之緒，補嚴歆之缺，此學復明。」（《公羊何氏釋例》）

「詩毛氏，禮鄭氏，易虞氏，有義例可說。而撥亂反正，莫近春秋，董、何之言，受命如響。然則求觀聖人之志，七十子之所傳，舍是奚適焉？」（同上）

他依據着微言大義的牌子，兼說羣經，他持詩書與春秋並言大義的見解（傳會），如云「詩書皆由正而至於變，詩之四始，言文武之盛，而終於商頌，是記先世之亡國，以爲戒書也；書述二帝三王之業，而終於秦誓，記秦以狄道代周，以霸統繼帝王，爲變之極也；春秋撥亂反正，始元終麟，變極而歸於正。其致太平之正經，垂法戒於萬世，一也。」古文家不但考證書之真僞，而且考證詩之成簡先後（如阮元的詩大雅考），而今文家則如此異義可怪之論，微言大義。他的書還有「論語述何」，例如他解釋論語子欲無言章，以爲子貢說「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，就是指性與天道謂之微言，易春秋已備，不言而著。又如他以爲「本立而道生」，就是春秋的「始元終麟」，卽志在春秋，行在孝經。古文家如阮元關於性命，關於仁，都嚴守方法，究明其中的歷史性，而今文家則又如此異義可怪之論，微言大義。

宋翔鳳（子庭），著論語發微，與申受之公羊解說相似。著大學古義說，附會備至。例如解大學「知止而後有定」，以十二月令，「日長至」「日短至」，牽附陰陽，謂聖人立明堂之禮，在陰陽交爭之時，必有所定；解「定而後能靜」，即繫辭所謂「龍蛇之蟄，以存身也」；解「靜而後安」，象蛇龍之蟄故安；解「安而能慮」，謂定靜指體象，慮指神明，既定靜即可不齊戒其德，繫辭所謂「能說諸心，能研諸侯之慮」，能慮，則萬事萬物處得其宜，通行於天下國家而止于至善。古文家因考據著作真偽，曾懷疑大學與繫辭，而非常異義可怪之論者，則如此瑋瑰傅會。他著有周易考異，亦牽強比附，把乾坤分做禪讓和放伐二卦，以言聖王大義，和近世算卦測字之術相近。

魏源（默深），生乾隆五九年，卒咸豐六年（一七九四——一八五六），與龔定菴齊名，世稱為魏龔。今文家自他們才算成立。魏氏著詩古微，謂「詩有作詩者之心，而又有采詩編詩者之心。有說詩者之義，而又有賦詩引詩者之義。作詩自道其情，情達則止，不理會聞者之如何。就事而詠，不求其原因。若因諷上而作，但求悟上則足，不理會他人之勸懲。」著有書古微，疑馬鄭古文尚書亦偽，而闡述今文尚書的微言大義。他不但公開力攻戴學古今家，唯心地「直求經文」，而且以清初大儒分裂體用，而主張廢外景向內專的逆流，他說：

「昔越女之論劍曰，臣非有所受於人也，而忽然得之。夫忽然得之者，地不能囿，天不能嬗，父兄師友不能佑，其道常主於「逆」，小者逆謠俗，逆風土，大者逆運會，所逆愈甚，則復愈大，大則復于古，古則復于本。」（定菴全集，魏序）

「忽然得之」者，是由今逆于古，由古逆于本，「本」者唯心的代名詞而已，他又說：

「生百世之下，能爲百世以上之語言，能駭宕百世以下之魂魄，春如古春，秋如古秋，與聖詔告，與王獻酬。……火日外景則內闇，金火內景則外闇，外闇斯內照愈專，君憤於外事，而文字變與洞關，自成宇宙，其金火內景者歟。……千百載後發矚出之，相對猶如坐三代上！」（同上）

這是以公羊漢學追蹤宋儒的宗教意識，任公謂之漢學的陸王，實別漢學其表，今文其外，而玄惚的宗教其中也哉！今文家後來以孔子作通天教主，都是有其淵源的。太炎譏刺魏源與常州漢學同流，「妖以誣民，夸以媚虜，大者爲漢奸、劇盜，小者以食客容于私門，『三善』（見前）悉亡，學隱之風絕矣！」按今文家的火油本來是毒素，灌入人腹，足以絕學隱之風，這是時代的要求，如果隱風收起即將毒素用之燃燒，自然沒有問題，然而大義是崇。把三世三統永恆化于今世，則在後來政治的意義上必有一番現實的逆流。太炎所謂媚虜之說，有混同魏源與康有爲二人時代的地方，頗有語病，但我們從歷史的流變研究，便沒有什麼問題了。因爲魏源之爲近代今文家，在微言大義的治學精神上並概括不了他的時代價值，他的經世致用之具體政見，確有營養劑的意義，關於所謂「富國強兵」的當時商業資本主義思想，他是一位先鋒。自然在他的思想中有太炎所謂依漢學媚清之嫌，如言「天地以五行戰陰陽，聖人飭五官，則戰勝於廟堂，戰勝廟堂者如之何？曰聖清尙矣。」（聖武記序）又言「前事者後事之師，元起塞外，有中原，遠非遼金之比，其始終得失，固百代之殷鑒也哉！」（元史新編序）但在太平天國以前的人，這話是可原諒的，更重要的是，他所提出的政治思想，有歷史內容可言的。他說：

「今夫時用不足，國非貧，人材不競之謂貧。令不行於海外，國非羸，令不行於境內之謂羸。故先王不患財用而惟亟人材，不憂不逞志於四夷，而憂不逞志於四境。官無不材，則國積富，境無廢令，則國柄

強。則以之詰奸奸不處，以之治財財不蠹，以之蒐器器不竄，以之練士士無虛伍。如是何患於四夷，何憂乎禦侮，斯之謂折衝於尊俎。嘗觀周漢唐宋金元明之中葉矣：瞻其闕夫，豈無懸令？詢其廷夫，豈無充位？人見其令雷行於九服，而不知其令未出階闥也；人見其材雲布乎九列十二牧，而不知其稿伏於灌莽也，無一政能申軍法，則佚民玩，無一材堪充軍吏，則敖民狂，無一事非耗軍實，則四民皆荒。佚民玩則畫筮不能令一羊；敖民狂則蟄雷不能破一牆；四民皆荒，然且今日揖於堂，明日觴於墜，後日眩於藏，以節制輕桓文，以富強歸管商，以火烈錢肅議成湯，奚必更問其勝負於疆場矣！記曰，物恥足以振之，國恥足以興之。故昔帝王處蒙業久安之世，當漢汗大號之日，必隳然以軍令飾天下之人心，皇然以軍食延天下之人材，人材進則軍政修，人心肅則國威適。一喜四海春，一怒四海秋。五官強，五兵昌，禁止令行，四夷來王：是之謂戰勝於廟堂。」（聖武記序）

魏源以上的政論，據他說是「溯洄於民力物力之繁衰，人材風俗進退消息之本末」，而發為議論的。華臚的俳比辭句，嘉懿的聖王古訓，婉轉暴露了晚清的腐敗政治，而積極提出了富國強民的政綱。外患是近代的列強，故問題不是明末清初的種族夷夏之分，而是近代植民地的新歷史了，古文家「學隱」之風，有三善也好，沒有三善也好，決不能再和現實離開，不求以學經世了。按魏氏「聖武記」，據云「告成於海夷就款江寧之月」，時為道光二十二年（一八四二年），前一年龔定菴已死。鴉片戰爭結果，訂立南京條約，五口通商，大清封建的官僚政治不但被刻上崩壞的烙印，而且中國的民族危機方興未艾，憂國之士，孰能再事所謂「學隱」？正魏氏所謂「凡有血氣者所宜憤悱，凡有耳目者心知者所宜講畫也」。魏氏此記，謂之第一次的萬言書亦可，實不能以「媚虜」二字評之。同年他還著成「海國圖志」，是一部次於林則

徐所譯四洲記的地理與時務先驅書（自云，鈎稽貫串，創榛闢莽，前驅先路），今文家在這樣政治的議論中才具有歷史價值。他在這本書中同樣是以一位微言大義的先覺者自居，詩易是他的根據似的，牽附着一套公羊家法，所謂「天不變道亦不變」，公羊學者做地理書，據他講是這樣的天人之學：

「君子讀雲漢、車攻，先於常武、江漢，而知二雅詩人之所發憤；玩卦爻內外消息，而知大易作者之所憂患。憤與憂，天道所以傾否而之泰也，人心所以違寐而知覺也，人才所以革虛而之實也。」（海國圖志敘）

這是他寫海國圖志的公羊的義法，居然以「憤與憂」的情緒做知覺運動的前題。他從外患講到內政，是最早的「變法」「維新」思想，他說：

「是書何以作？曰，爲以夷攻夷而作，爲師夷長技以制夷而作。易曰『愛惡相攻，而吉凶生，遠近相取，而悔吝生，情僞相感，而利害生』。故同一禦敵（即指攻守國防）而知其形與不知其形，利害相百焉；同一款敵（按即指通商外交），而知其情與不知其情，利害相百焉。古之馭外夷者，諷以敵形，形同凡塵，諷以敵情，情同寢饋。然則執此書即可馭外夷乎？曰唯唯否否。此兵機也，非兵本也，有形之兵也，非無形之兵也。明臣有言，『欲平海上之倭患，先平人心之積患』。人心之積患如之何？非水非火非刀非金，非沿海之奸民，非吸烟販烟之莠民。……去僞去飾，去畏難，去養癰，去營窟，則人心之寐患去其一；以實事程實功，以實功程實事，艾三年而蓄之，網臨淵而結之，毋馮河，毋葢餅，則人才之虛 祛其二。『寐患』去而天日昌，『虛患』去而風雷行。傳曰：『孰荒於門，孰治於田？四海既均，越裳是臣。』」

〔海國圖志敘〕

他的意思是國防要有國防的知識，外交要有外交的知識。然國防與外交並非國家的根本之圖，而主要在於去「積患」，積患有二，一為「寐患」，一為「虛患」，所謂寐患之積，由他所言的五個去字看來，似指黑暗專制的影子，「去」了這積患，使人心知覺起來，而「天日昌」了，這是模糊的一種開明思想；所謂虛患之積，由他所講的以實事實功治虛患看來，似指封建無法的影子，「去」了這種積患，使人才實用，而「風雷行」了，這又是模糊的人本思想。他偶使用革字（如革虛），或使用去字祛字，實充分包含了變法的萌芽內容。這是「大義」，而天日、風雷的義法在這裏便是所謂「微言」了。公羊學家，是三句話不離本行的。他以「憂與憤」的家法，應用在醒覺寐醉的人心上，就知道我們上面煤油劑的比喻不是隨便的比喻。他的維新思想，又在「擬進呈元史新編」序中暗射着，他說：

「如外疆中乾之人，軀幹龐然；一朝瘦木，於是河潰於北，漕梗於南，兵起於東。大盜則一招再招，官至極品，空名宣勅，逢人即授。屯膏吝賞於未熾之前，而曲奉驕子於燎原之後。人心愈渙，天命靡常。二三豪傑魁壘忠義之士，亦冥冥中輒自相蚌鷓，譖被顛倒，而莫為之所。若天意，若人事焉。嗚呼，孰使然哉？……其始終得失，固萬代之殷鑒也哉！」

「外疆中乾」，在一八四二年的南京條約畢現於世界之時，一語道破，他的「海國圖志」實在是一個變法宣言，該書目錄甚別緻，如下：

「以守為攻，以守為款；用夷制夷，疇司厥權：述籌海篇第一。」

縱三千年，圖九萬里；經之緯之，左圖右史：述各國沿革圖第二。

夷敦夷燿，母能入界；噬我屬藩，尙堪敵愾：志東南洋海岸各國第三。

呂宋爪哇，嶼埒日本；或噬或駝，前車不遠；志東南洋各島第四。
教閱三更，地割五竺；鵲巢鳩居，爲震日毒。述西南洋五印度第五。
維督與黔，地遼疆闊，役使前驅，曉誼海客；述小西洋利未惡第六。
大秦海西，諸戎所巢；維利維威，實懷泮鴉；述大西洋歐羅巴各國第七。
尾東首西，北畫冰漠；近交遠攻，陸戰之鄰；述北洋俄羅斯國第八。
勁悍英寇，恪拱中原；遠交近攻，水戰之援；述外大洋彌利堅第九。
人各本天，教網於聖；離合紛紜，有條不紊；述西洋各國教門第十。
萬里一朔，莫如中華；不聯之聯，大食歐巴；述中國西洋紀年表第十一。
中歷資西，西歷異中；民時所援，我握其宗；述中國西歷異同表第十二。
兵先地利，豈間遐荒；聚米畫沙，戰勝廟堂；述國地總論第十三。
雖有地利，不如人和；奇正正奇，力少謀多；述籌夷章條第十四。
知己知彼，可款可戰；匪譖奚方，孰醫眩眩；述夷情備采第十五。
水國恃舟，猶陸恃堞；長技不師，風濤誰讎；述戰艦條議第十六。
五行相克，金火斯烈；雷奮地中，攻守一轍；述火器火攻條議第十七。
軌文匪同，貨幣斯同；神奇利用，盡殫明聰；述器藝貨幣第十八。」
看了這個目錄，就知道「洋務」的內容。在當時僅爲軍備，外交（款夷的內容亦多爲商業貿易），以及商業（貨幣）罷了，還沒有民主立憲等東西的。公羊學派的基本思想，不論在最初以及最後，一貫地有

商業資本的背景，從魏源神奇的貨幣崇拜論，到康有爲的商業救國論，其間傳統至明。

魏源的維新思想，主要在戰、款二字，戰言軍備攻守，款言通商外交，這完全是初期商業資本主義時代的中國版，所以認識公羊學派的大義微言，應該不爲其義法所迷，而在這些地方探求才是。他說：

「自夷變以來，帷幄所擘畫，疆場所經營，非戰卽款，非款卽戰。……何以款？以守爲戰，而後外夷服我調度，是謂以夷攻夷。以守爲款，而後外夷範我馳驅，是謂以夷款夷。自守之策二，一曰、守外洋不如守海口，守海口不如守內河；二曰、調客兵不如練士兵，調水師不如練水勇。攻夷之策二，一曰、調夷之仇國以攻夷，師夷之長技以制夷。款夷之策二，一曰、聽互市各國以款夷，持鴉片初約以通市。」（海國圖志，籌海篇）

師夷，款夷，所師者爲他的堅甲利兵與神奇貨幣，所款者爲通商互市與以夷款夷，這在當時仍持閉關自守禁用洋貨（管同作禁用洋貨議）的空氣中，頗爲大膽的言論，在他的貨幣理論中可以看出想把「外疆中乾」的老人，施療以貨幣流通的新血液，有以商業對商業的思想。由這裏說，他評漢學無用，亦就具有時代意義了。

第三節 揭露封建黑暗預言民族危機底議政家龔定菴

(一)一個時代的號筒

龔自珍亦名鞏祚，號定菴。浙江仁和人。生於清乾隆五十七年，卒於道光二十一年（一七九二—一八四一），享年僅五十歲，年長於魏源，而早死於魏氏之前十五年。他死前一年鴉片戰爭爆發，死後一年即訂立破天荒的不平等條約，所謂南京條約，再後九年洪秀全即起義。魏源在太平軍入江寧以後還寫出他的「書古微」，然而定菴雖亦探討經史（史重於經，詳後），主以經還經，以子還子之六經正名，多論春秋決疑的大義，但他早已不能寫定羣經了，例如他在古史鈞沈論三（志寫定羣經）裏說：「友朋……皆語自珍曰，曷不寫定易書詩春秋？方讀百家，好雜家之言，未暇也。內閣先正姚先生語自珍曰、曷不寫定易書詩春秋？又有事天地東西南北之學，未暇也。……吾之始猖狂也，撼姬周之末多岐，撼漢博士師弟子之多岐。今也不然，撼……無以俟子，予所撼日益下，恧如何，恧如何？……卒不能寫定易書詩春秋。」他所撼日下，不但降於六經之外（如他尊告子的性說，尊列子的學說……謂有真理什之七八，熹佛典的思想，以至搜討當代掌故之學），而且益日降於東西南北之學，故他成爲當時真正的一位議政專家。他的思想的結晶，最富人民性，可以說真正在他的「東西南北之學」方面客觀地批判了古文家的「學隱」。

他的思想中心是他的社會批判論，而他的經史之學則爲附屬的東西。他是名古文家、小學家段玉裁的外孫，自然家學淵源，使他少年即有所成就，但這卻不是基本原因，主要使他大發議論者是那個時代，如他所云「士大夫奄然而無有生氣……不可不爲變通者」，故他少年的作品，如明良論（四篇），如乙丙之

際的諸論文，都沒有家學的傳統，而是自樹一枝，成了時代的號筒。正亦由於他是「少年」，自云「猖狂」的少年，才能在舊的老朽社會，無所顧慮地做其批判，而他所謂「老成之典型」……因閱歷而審慮，因審慮而退意，因退意而戀其籍，年高而顧其子孫，何能思自表見！

首先我們研究他的少年作品，「明良論」與「乙丙之際箸議」諸篇。明良論，據段玉裁評記，末寫甲戌秋日，是年為嘉慶十九年，他自己自註「四論為弱歲後所作」，以是推之，作文年代當在他二十歲以後至二十三歲之間。乙丙之際箸議，既云乙丙之際，便在嘉慶廿年至廿一年，是時他為二十四、五歲。在這五年之間，這位少年的思想，真可謂「東西南北之學」，驚世駭俗，無怪乎後一輩梁任公說：

「晚清思想之解放，自珍確與有功焉，光緒間所謂新學者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，初讀定菴文集，若受電然，……」（清代學術概論一二二——三頁）

他的外祖父玉裁「加墨矜寵」，一方面感於時代警其才，他方面更以「古」字掩其鋒，云：

「四論、皆古醫方也，而中今病；豈必別製一新方哉？且髦。猶見此才而死，吾不恨矣！」

乙丙之際的論文為「東西南北之學」，「壬癸之際胎觀」九篇，則為「天地……之學」（他在卅一二歲時期頗有一番自斂，似乎退而追求一個世界觀，這些關於自然的哲學，卻盡是瑰瑋的辭句。看不出其價值的）。

他暴露了當時的封建制度，譬之為滿身疥癬的病體，沒有法子治療，祇有把四肢縛在獨木之上束縛着，停着不動。封建制度的束縛之病，亦祇「一束於不可破之例」中，任滿身腐敗疥癬自然蔓延，美其名曰「奉公守法」。他的議論曰：

「人有疥癬之疾，則終日抑搔之，其瘡痛，則日夜撫摩之，猶懼未艾，手欲勿動不可得，而乃臥之以獨木，縛之以長繩，俾四肢不可以屈伸，則雖甚痛，而亦冥心息慮以置之耳，何也？無所措術故也。」

「律令者吏胥之所守也，政道者，天子與百官之所圖也。……爲天子者，刑迪其百官，使之共治天下，但責之以治天下之效，不必問其若之何而以爲治。……約束之，羈縻之，朝廷一二品之大臣，朝見而免冠，夕見而免冠，議處察議之論不絕於邸抄，部臣工於綜核，吏部之議羣臣，都察院之議吏部也，靡月不有。府州縣官，……大抵逆憶於所未然，而又絕不斟畫其所已然。……官司之命，且倒懸於吏胥之手，彼上下其手以處夫羣臣之不合乎吏胥者，以爲例如是。……夫聚大臣羣臣而爲吏，又使吏得以操切大臣羣臣，……恐不能以一日善其所爲。……使奉公守法畏罪而遽可爲治，何以今之天下尙有幾微之未及於古也？天下無巨細，一束之於不可破之例，則雖以總督之尊，而實不能以行一謀專一事！……權不重則氣不振，氣不振則偷，偷則敝，權不重則民不畏，不畏則狎，狎則變，待其權且變，而急思所以救之，恐異日之破壞條例，將有甚焉者矣！」（明良論四）

定菴此論，痛斥清政陵夷衰微的病態，病已深沈，猶不思救治，祇怕人不服從，束縛羈縻，一之以不破之「例」，使權無所行，一切束手待斃。他已經預言着，不要怕破你們皇帝的成例，異日破例者不可設想是什麼力量！故他又用春秋公羊家的義法，說明在這種專制羅網之下，束縛得社會沒有黑白是非，戕殺得人心且死，最後有才者求其「一便」，「亂亦不遠矣」，果然，來了太平天國。他的議論甚爲精到，這在現代人看來，還覺是言之有物的，如次：

「世有三等。三等之世皆觀其才。才之差者，治世爲一等，亂世爲一等，衰世別爲一等。衰世者，文

類治世，名類治世，聲音笑貌類治世。黑白雜而五色可廢也，似治世之太素。宮羽淆而五聲可廢也，似治世之希聲。道路荒而畔岸隳也，似治世之蕩蕩便便（一本作平平）。人心混混而無口道也，似治世之不議。左無才相，右無才史，闔無才將，庠序無才士，隴無才民，廩無才工，衢無才商，抑巷無才偷，市無才黠，藪澤無才盜，則非但尠君子也，抑小人甚尠。當彼其世也，而才士與才民出，則百不才督之縛之，以至於僂之，僂之非刀、非鋸、非水火，文以僂之，名亦僂之，聲音笑貌以僂之。僂之權不告於君，不告於大夫，不宣於司市，君大夫亦不任受，其法亦不及要領，徒僂其心，僂其能憂心，能憤心，能思慮心，能作爲心，能有廉恥心，能無渣滓心。又非一日而僂之，乃以漸。……才者自度將見僂，則蚤夜號以求治；求治而不得，悻悻者則蚤夜號以求亂。夫悻且亂，且眊然眊然以思世之一便已，才不可問矣！邇之倫，慙有辭矣，然而起視其世，亂亦竟不遠矣！是故智者受三千年史氏之書，則能良史之憂憂天下。憂不才而庸，如其憂才而悻，憂不才而衆憐，如其憂才而衆畏。……探世變也，聖之至也！」（乙丙之際箸議第二）

他所描繪的當時貪污、剝削、因襲的現象，可謂尊史者的大膽狂言，他說：

「客問龔自珍曰、子之南行也，奚所覩？曰異哉！……上略所睹者四）……佐雜書小吏者，必交於州縣，佐雜畏此人矣；州縣之書獄者，必交提府，州縣畏此人矣；府之書獄者，必交於司道，府畏此人矣；司道之書獄者，必交於督撫，司道畏此人矣；督撫之上客，必納交於部之吏，督撫畏此人矣；吾睹五。其鄉之簿同，亦有師，其教同，亦有弟子，其尊師同，其約齊號令同，十八行省皆有之；豺踞而鸚視，臺引而蠅擊，亦有愛憎恩仇，其相朋相攻，聲音笑貌同，官去弗與遷也，吏滿弗與徙也，各行省又大抵同；吾睹六。

狎富久亦自富也，狎貴久亦自貴也；農夫織女之出，於是共之，宮室車馬衣服僕妾備；吾睹七。七者之賤，非憂非劇，非醒非瘡，非鞭非箠，非符非契約，析四民而五，附九流而十，挾百執事而顛倒下上，哀哉，誰爲之而壹至此極哉？一。（乙丙之際審議第三）

這顯然已經探討到封建政治的最深刻的地方，四民而外的第五種人，自然是超經濟剝削的官僚羣了，農夫織女之出僅備他們荒淫無恥，故他又有一「明良論二」以闡明之：

「士皆知有恥，則國家永無（按卽云無國恥）恥徒，士不知恥，爲國之大恥……官益久則氣愈媮，望愈崇則諂愈固，地益近則媚亦益工……臣節之盛，掃地盡矣……郭隗說燕王曰、帝者與師處，王者與友處，伯者與臣處，亡者與役處，憑凡其杖，顧盼指使，則徒隸之人至。恣睢奮擊，啣藉叱咄，則廝役之人至。……坐而論道謂之三公，唐宋盛時，大臣講官不輟賜坐賜茶之舉，從容乎便殿之下，因得講論古道，儒傾興起；及據季也，朝見長跪，夕見長跪之餘，無此事矣……殿陛之儀，漸相懸以相絕也……竊窺今政要之官，知車馬服飾言詞掙給而已，外此非所知也；清暇之官，知作書法廣詩而已，外此非所問也。堂階之言，探喜怒以爲之節，蒙色笑獲燕間之賞，則揚揚然以喜，出誇其門生妻子，小不霽，則頭搶地而出，別求夫可以受眷之法……務車馬掙給者……曰我早晚直公所，已賢矣，已勞矣；作書賦詩者……以爲安其位一日，則一日榮……且願其子孫世世爲老成，國事我家何知焉。嗟乎哉！如是而封疆萬萬之一有緩急，則紛紛鳩燕逝而已，伏棟下求俱壓焉者豈矣……有緩急之舉，主人憂之，至戚憂之，……至其家求寄食焉之寓公，旅進而旅參焉之僕從，伺主人喜怒之狎客，試召而詰之，則豈有爲主人分一夕之愁苦者哉？」

他把封建政治之第五種人，形容得如此其無恥，一旦國家有事，這些人便因了廉恥喪亡，羣作鳥獸散。他推源爲什麼造成了這樣現象，結論非常膽大，專制政治貴賤之儀相懸相絕使然。他敢於把國家事在君臣之間作爲「坐而論道」的平等看待，這含着近代的開明思想，反乎此，則專制君主必須造成一人之榮，萬人之辱，故他在古史鉤沈論一（覘恥）篇，明白指出：

「昔者霸天下之氏，稱祖之廟，其力疆，其志武，其聰明上，其財多，未嘗不仇天下之士，去人之廉，以快號令，去人之恥，以嵩高其身。一人爲剛，萬夫爲柔，以大便其力疆武，而允孫乃不可長、乃誹、乃怨、乃責問其臣、乃辱。榮之亢、辱之始也；辨之亢，誹之始也；使之便、任法之便，責問之始也。：積百年之力，以震盪摧鋤天下之廉恥，既殄、既獮、既夷、顧乃席虎視之餘蔭，一旦責有氣之臣，不亦莫乎！」

這樣看來，「摧鋤天下之廉恥」者，不自衰世起，似歸源於清代的多爾袞這樣人物。專制政治爲了養成無恥的僕從與狎容，必須使臣下都無生氣，故制定一套「資格」，在幾十年的無恥基爾特之中，世故閱歷得奄然一息，他的「明良論三」概乎具體言之：

「凡滿洲漢人之仕宦者，大抵由其始宦之日凡三十五年而至一品，極速亦三十年。賢智者終不得越而遇，不肖者亦得以馴而到，此今日用人論『資格』之大略也。夫自三十進身以至於爲宰輔爲三品大臣，其齒髮固已老矣，精神固已憊矣。雖有耆壽之德，老成之典型，亦足以示『新進』，然而因閱歷而審慮，因審顧而退憊，因退憊而尸玩，仕久而戀其籍，年高而顧其子孫，儻然終日不肯自請去。：：其『資格』淺者曰，我積俸以俟時，安靜以守格，：：冀得尙書侍郎，奈何『資格』未至，嘵嘵然以自喪其資格？其『

資格」深者曰，我既積俸以俟之，安靜以守之，久久而危致乎是，奈忘其積累之苦，而嘆然以自負其歲月爲？……此士大夫所以盡奄然而無生氣者也。當今之弊，亦或出於此，此亦不可不爲變通者也。」

定菴暴露得太深刻了。他的議論多從心理學上研究起，還沒有到人類學的研究，更沒有進至歷史學的研究，但近代的理論過程是有步驟的，初期要求人文主義或個人主義的思想，大都愛從心理學的分析入手，盧梭的天賦人權說即其一例。定菴的明恥論，在上面所引述中看來，不是一般的知恥論，而是近代意義的批判，他的最後目的是存於不可不變革。由奄然無生氣的無恥社會，改革爲躍然欲生的有恥社會，人民有恥，於是使無國恥了。他的「更法」論，實在是維新的先驅者，他說：

「仿古法以行之，正以救今日束縛之病，……奈之何不思『更法』？瑣瑣焉屑屑焉惟此之是行而不虞其侈也？……刪其文法，指除科議，裁損吏議，……以進退一世。又命大臣以所當爲，端羣臣以所當從，……而勿苛細以繩其身，將見堂廉之地，所圖者大，所議者遠，所望者深。……盛世君臣之所有爲，……必非吏胥之私智所得而仰窺。」（明良論四）

他的「更法」論，不但是基於理之當然，而且基於勢之必然，他直言如不更法，「亂將不遠」，甚至於預言興亡在於「改圖」，天並不長樂一姓統治天下的，這話正議到愛新覺羅氏的沒落，而被後一代所「革」了，他說：

「……拘一祖之法，懼千夫之議，聽其自侈，以俟踵興者之改圖爾！一祖之法無不敝，千夫之議無不廢，與其贈來者以勅改革，孰若自改革？抑思我祖所以興，豈非『革』前代之敗耶？前代所以興，又非『革』前代之敗耶？何雖然其不一姓也！天何必不樂一姓耶？鬼何不享一姓耶？舊之奮之，將敗則豫師來姓

又將敗則豫師來姓！易曰，窮則變，變則通，通則久。」（乙丙之際著議第七）

定菴在當時飽嘗着黑暗面，故語多憤恨，而又憧憬着未來歷史的曙光，故語亦近於夢想，然而悲劇的時代在當時並沒有使他可以信仰不移的光明前景，在這樣矛盾之下，他的話「涼燠」不一，「或問子之言何數涼而數燠也？告之曰吾未始欲言也，吾言如治疾，燠疾至涼之，涼疾至燠之，亦有不不言，則其無病者也。」（按此語為諷刺）無疾者賢乎？曰否，有疾賢。疾淺賢乎？曰疾深賢乎？曰疾深賢。……至人之言，人情不得已……」（涼燠）故他所議所論，皆出其不得已，然不得已之言則又為世人驚之疑之（參看上引全文），於是他不言，不言之隱，所謂「無疾」，然無疾正所以不可救藥了！他時而「尊史」之言責，時而「尊命」之超脫，時而「尊任」之改革，時而「尊隱」之野託，文頗不羈，這正是他的悲劇心理。

他在「尊隱」一篇中，流露了他悲觀於更法論，而隱隱約約借託於山中之民，道出將來的光明不在朝而在野了，因他不敢明言，文甚瑰麗難於捉摸，但細釋之，「尊隱」實不是做隱士去，而是說把希望寄託於「野」去了，讀古人的文章要小心他的烟幕。他的這篇文章，從開首一句「將與汝枕高林」，至山中之悴民，純為烟幕，繼則把歷史變遷分了三期，託之於「古史氏」之言，這位史氏誰氏，不得而知，大約他的文章類莊子，亦所謂寓言什九吧？第一期第二期早時午時，君子生此時際，樂看「京師」之繁榮，人民狎野；然而到了夕時則不然，試看它的圖景：

「日之將夕，悲風驟至，人思燈燭，慘慘目光，吸飲莫氣，與夢為鄰，未即於牀。丁此也以有國，而君子適生之，不生王家，不生其元妃嬪嬙之家，不生所世世袞袞之家。從山川來，止于郊而問之曰，何哉？古先冊書，聖智心肝，人功精莫，百王魁桀所成。如『京師』，京師弗受也，非但弗受，又裂而磔之，

醜類皆蠹，詐僞不材，是輩是任，是以爲生資，則百寶咸怨，怨則反其『野』矣！貴人故家蒸嘗之宗，不樂守先人之所予重器；則窶人之子篡之，則『京師』之氣洩，京師之氣洩，則府子『野』矣！如是則『京師』貧，『京師』貧則四山實矣！古先册書，聖智心肝，不留『京師』，蒸嘗之宗之孫，見聞媿媿，則『京師』賤，賤則『山中』之民，有自公侯者矣！如是則豪傑輕量『京師』，則『山中』之勢重矣！如是則『京師』如鼠壤（按鼠壤二字甚露骨），如鼠壤則『山中』之壁壘堅矣！『京師』之日短，『山中』之日長矣！風惡、水泉噁、塵霾惡，『山中』泊然而和，冽然而清矣！人攘臂失度，啾啾如蠅虻，則『山中』戒而相與修嫻靡矣！朝士寡助失親（按寡助二字露骨），則『山中』之民，一歎百吟，（按四字影射農民結社）一呻百問疾矣！朝士僞焉偷息，簡焉偷活，側焉徨徨去留，則『山中』之歲月定矣！……過暴侯『山中』者，生鐘篋之思矣！童孫踴諱，過『山中』者，祝壽者之母遽死矣！其祖宗曰，我無餘榮焉，我以汝爲殿！其山林之神曰，我無餘怒焉，我以汝爲殿矣！俄焉寂然，燈燭無光，不聞餘言，但聞鼙聲，夜之漫漫，鷓且不鳴，則『山中』之民，有大聲音起（按此四字影射民變），天地爲之鐘鼓，神人爲之波濤矣！（注意，以上有十六個矣字）

這是定菴的一篇妙文，意思非常明白，他比晚清王朝爲日之將夕的黑暗社會，在這時最可怕的景象發生了，京師一切失道，反之，山中或野鄙活動起來了，（看十六個矣字），雖祖宗神靈亦悲觀於京師的大清王朝，而矚望於山民之民了，然而猶在這時還要緊聲其睡意，紛飾其太平，一直臨近天明，「山民之民」（按定菴此四字爲代數學上的X，後來真正的實在人名，那就是洪秀全其人！）忽然大聲響作，起來革命，所謂「天地爲之鐘鼓」即指另爲一朝天地，所謂「神人爲之波濤」，即指當朝貴人的沒落。這篇文

章，按他的詩句有「少年尊隱有高文」講，是他的得意傑作，文中雖然託於「古氏史」之言，寄於「山中」之民之行，但內容則現實之至，故他的詩又云「少年哀樂過於人，歌泣無端字字真，既壯周旋雜癡點，童心來復夢中身！」這樣看來，像這篇文章當是他的真話，沒有雜着壯年以後的癡點心理。此文末云：

「民之醜生，一縱一橫，且暮爲縱，居處爲橫，百世爲縱，一世爲橫，橫收其實，縱收其名。之民也，壑者歟？邱者歟？埳者歟？避其實者歟？能大其生以察三時，以寵靈史氏，將不謂橫天地之隱歟？聞之史氏矣，曰百媚夫不如一獵夫也，百酣民不如一瘁民也，百瘁民不如『一之民』也。則又問之曰，之民也，有待耶，無待耶？應之曰，有待。孰待？待後史氏。孰爲無待？應之曰，其聲無聲，其行無名，大壘無蹊轍，大患無畔涯，……後史氏欲求之，七反而無所睹也。悲夫、悲夫！夫是以又謂之縱之隱。」（尊隱）

這些話又看出他對於那位作大聲音的山之民有所期待，一方面相信着總有「山之民」把歷史的「縱」，變爲現實的「橫」，他方面則在後史氏的目前要硬找尋，還是馬下求不到所謂「一之民」，因爲他是很神秘的，不讓人發覺，「惟縱而隱」不過是時間罷了。文章極其瑰瑋，而意思不能豁達，然這亦可謂大膽的言論。作者以爲這篇文章埋沒了一百餘年，現在才讓我們讀懂。他類似這樣寓言體裁的文字頗多，例如他說：

「主上優閒，海宇平康，……士大夫以暇日養子弟之性情，既養之於家，國人又養之於國，天胎地息，以深以安。……乃縛草爲形，實之腐肉，教之拜起，以充滿于朝市；風且起，一旦荒忽飛揚，化而爲沙泥！子列子有言：『君子化猿化鶴，小人化虫化沙，等化矣。』然而猿鶴似賢矣，噫噫噫噫！」（與人箋

五)

這亦是暴風雨的預測之言，所謂「探世之變，聖之至也。」在暴風雨到來，士大夫都要在時代的風浪中「化而爲泥沙」，讓殘酷的歷史去裁判。他亦有時實在地講出來，不盡然全爲寓言，例如他說：

「師儒，重於其君，君所以使民者則不知也，重於其民，民所以事君者則不知也。生不荷耨耨，長不習吏事，故九洲謠俗，戶闔未窺，昭代功德，瞠目未睹。上不與君處，下不與民處，……昧王霸之殊統，文質之異尚，其惑也，則且轡古以駕今，翫然異寡適者矣。……是故王治不下究，民隱不上達，國有養士之貨，士無報國之日，殆夫殆夫，終必有受其患者。……」（乙丙之際箸議第六——治學）

他雖然說壯年雜癡點，但他死之前一載，猶給人書中憤慨言之，他說：

「開闢以來，民之驕悍不畏君上，未有甚於今日中國者也！今之中國，以九重天子之尊三令五申，公卿以下舌敝唇焦，於今數年，欲使民不吸鴉片烟，而民弗許，此奴僕踞家長，子孫篋祖父之世宙也。即使英吉利不侵不叛，望風納款，中國尚且可恥可憂，願執事且無圖英吉利！」（與人箋八）

定菴在當時微言大義，要比魏源實在而深刻，魏源多倡什麼「以夷攻夷，以夷款夷」之不着根本之論，而定菴則主要重視國本，尤其集中筆鋒對於封建的弊端大施攻擊，上面的話即非常顯明，沒有奴僕踞家的內政可以禦外患的，故他不似魏源的策士態度，而是具有政治家的風度的。他已經憧憬到「山民之民」的大聲疾呼，天地風雲的揚沙走石，亦可以說是公羊學派新的天人之學，因而他在少年時代就對於執政的滿清貴族士大夫痛下貶責，甚至說你們滾下來罷！閉了你們的宮庭罷！他說：

「居廊廟而不講揖讓，不如臥穹廬，衣文繡而不聞德音，不如服囊鍵，居民上正顏色而患不尊嚴，不

如閉宮庭，有清廬閒館而不進元儒，不如闢牧藪，榮人之生而不錄人之死，不如合客兵，勞人祖父而不問其子孫，不如慕容作。」（乙丙之際著議第九）

這些話何等尖刻，他巧於文辭，他說上面的話，是「聞之聰古子，聰古子聞之思古子，思古子聞之諱古子」講的，誰知道這位少年的勃勃新生氣，而沒有古風。然爲什麼他總是寓言古史氏、諱古子人物呢？他知道封建危機的關頭，當道的貴族官僚最沒有人性，而他又更批評暴露甚至想殺死他們，這就難了。他的文「捕」法產生了，試看三篇「捕」文：

「今者有蠖，蠖、一名射工，是性善忌人；衣裳略有文采者輒忌，不忌縷經（按指亡國奴），能含沙射人影，人不能見，必反書之名字後噬之。捕之如何？法用蔽景草七莖，自障蔽，則蠖不見人景；又用方取諸月中水洗眼，著純黑衣，則人反見蠖，可趨入蠖羣，則蠖眩瞽。……如是四徧，蠖死，烹其肝，大吉！」（捕蠖第一）

「今者有熊鵝鴟豺狼，是性善愎，必噬有恩者及仁柔者。捕之如何？法用敗絮牛皮，僞爲人形，手執飼具以示人恩，中實以熾鉄，咆哮來吞，絮草吞已，熾鉄火起，糜灼其心肝。……如是四徧，則其種類皆殄絕，吉。」（捕熊鵝鴟豺狼第二）

「今有狗蠅螞蟻蚤蟹蚊蛇，是皆無性，聚散皆適然也，而朋嗜人，使人憤耗。治之如何？法不得殄滅，但用冰一椀，置高屋上，則蠅去；又煉猛火自燒田，則亂草不生，亂草不生則無所依，則一切虫去。……」（拘狗蠅螞蟻蚤蟹蚊蛇第三）

他說這些法子都是「法則上古」，這且不論。他寫三篇捕文時，說：「居於郊野，魂飛飛以朝征，魄

「齷齪而夕處」，可見他在黑暗中要求朝氣。他列「賊」爲第一，「熊羆等」爲第二，「狗蠅等」爲第三，他以爲這些無人性的東西，要以各種方法去「捕」，第一種爲神祕法，這類似他的文章作風的「天人之學」，第二種爲「色柔內剛」法，這類似他的文章作風的「尊史之學」（下詳），第三種爲悲憫法，這類似他的文章作風的「觀變之學」。好個文章聖手！然而他的「箸議」亦苦矣！苦在他要在文章內容中有人民性。

他在死前三年（戊戌）送林則徐到廣東赴任，上書言三種決定義，三種旁義，三種答難義，一種歸墟義。三決定義，言平銀價（因從乾嘉之際，中國滿銀運動流于外國，銀價高漲，物價不平，致生經濟危機文中此點未說明）；嚴禁鴉片；重兵防禦。三一般義，言杜絕外貨，從奢侈品着手；阻止外人，僅居與門；整修軍器。一種歸墟義，期林公由一省之治使「中國十八行省銀價平，物力實，人心定」，實在是商業資本時代的中國所必走的途徑，可謂「尊史」家之言。至於關於答難義，他詳細解釋懷疑者的問題以後，便和上面的憎恨相似，獻策於林公「殺一儆百」，他說：

「逆難者皆天下黠猾游說，而貌爲老成迂拙者也。粵省僚吏中有之，幕客中有之，游客中有之，商估中有之，恐紳士中未必無之，宜殺一儆百！公此行，此心爲若輩所動，游移萬一，此千載之一時，事機一跌，不敢言之矣，不敢言之矣！」（送欽差大臣侯官林公序）

黠猾者正是他看出的封建制度束縛機械中所產生的奴性人物，這些人布于海宇，「忌文采不忌縲絏」，爲謀改革者的大患，定菴所勸林公則徐和他們的鬥爭決心，當是在當時最嚴重的難題，所謂「積重難返」，即有一二偶出豪士欲返弊政，那些羣「賊」亦要把他陷害的，定菴見於此，林公更見於此，故在答定菴的函中說：「謂彼中游說多，恐爲多口所動，弟則慮多口之不在彼也，如履如臨，曷能已已！」林公所

指「不在彼」者更有甚於在彼者，顯然是指在朝的一般家奴了，他後來就是被那般定菴所謂「貌爲老成迂拙者」彈刻得負罪遠戍新疆，而此時定菴已死不及見，那麼他「不敢言者，不敢言者」的前途，便是大暴於世界的民族危機！他除了「不敢言者」，難道因憂憤之至，下文應含有「不敢見者，不敢見者」的話麼？

(二) 定菴的尊史清議

原清自開國以來，大興文字之獄，鉗人民之口，束士大夫之行，養成了晚清的惡習自封而不敢危言，定菴所謂「拘一祖之法，憚千夫之議，聽其自墜，以俟踵興者之改圖」。定菴既狂爲議政，則清議之倡是他的任務。他服官京師雖屬小官（禮部主事），但多越分的議論，例如他在「上大學士書」中說：

「自珍少讀歷代史書及國朝掌故。自古及今，法無不改，勢無不積，事例無不變遷，風氣無不移易，所恃者人材必不絕於世而已。夫有人必有胸肝，有胸肝則必有耳目，有耳目則必有上下百年之見聞，有見聞則必有考訂同異之事，有考訂同異之事，則或胸以爲是，胸以爲非，有是非則必有感慨激奮。感慨激奮而居上位，有其力，則所是者依，所非者去，感慨激奮而居下位，無其力，則探吾之是非而昌昌言之。如此，法改胡所弊，勢積胡所重，風氣移易胡所懲，事例變遷胡所懼？中書內閣，糜七品之俸，于今五年，所見所聞，胸弗謂是；同列八九十輩安之，而中書一人胸弗謂是；大廣衆，苟且安之，夢覺獨居，胸弗謂是；入東華門，坐直房，昏然安之，步出東華門，神明湛然，胸弗謂是；同列八九十輩，疑中書有痼疾，弗辨也，然胸弗謂是；如銜魚乙以爲茹，如藉蠟票以爲坐。（下言興革諸端，皆中當時苟安之局面，法典陵夷之積病）」

定菴在內閣裏發現許多「胸弗謂是」的現象，禁不住要講盛世危言，但他所講的一套發言權的道理，則和當時的官僚政治實不相容，他的話不召禍便算幸事，所以他減低折扣了他的議論，有時祇爲平易之言，他說：

「開開夜思，其爲今日易施行之言，又爲雖不施行而言不駭衆之言，又爲閣下用文學起家所得言之言，又爲自珍所得言於閣下而絕非自珍平日之狂言。」（擬釐正五事書）

但就是不駭衆的條陳，其中第五事，即廢科舉的重要建議，他說：

「今世科場之文，萬喙相因，詞可獵而取，貌可擬而肖。坊間刻本，如山如海。四書文錄士五百年矣，士錄於四書文數萬輩矣，既窮既極，閣下何不……上書乞改功令，以收真才？」（同上，他另一篇「述思古子議」更說明科舉模仿之失去人性，「言也者，不得已而有者也。如其胸臆本無所欲言，其才識又未能達於言，強之使言，茫茫然不知將爲何等言。不得已姑效他人之言……實不知其所以言，於是剽掠脫謾，摹擬偵到，如醉如寢以言。……宜變功令。」）

這些更改法制的言論猶是所謂壯年之作，若按他的少年時代的「尊史」論講來，他的思想實在是以春秋公羊家的大義，要求近代的言論自由這一課題，他「尊史」，乃把史職作爲人民的喉舌去看待，頗有後來報章的含義。這裏，要知道，他的史論和寶齋六經皆史論異趣，寶齋主明辨源流，他主「天地東南西北之學」，主大經大法的闡發，好像春秋的筆政，誅伐與建設同時藏於褒貶微言之中。他的「明良論二」已經說明聖哲之危言，大臣巍然岸然師儒自處之風，掃地盡矣，沒有匡時議論以作朝庭之氣，故諂媚代替了講論（參看上引文），其後他在「乙丙之際著議第六」，便有「尊史」的妙論了，他以公羊三世的筆法，

講了一套大義微言。實齋祇謂六經皆史，在學術下私人以後，諸子百家並鳴，各以其學易天下，其中或有史意而已非史。定菴則自己造成一個師儒之學的流程，第一治世，道學治三者合一，這似真實歷史（如西周），然他畢竟是一位今文家，不實事求是，而把春秋以後的師儒亦說到裏面，他說：

「若宰若大夫若民相與以有成者，謂之治，謂之道，若士若師儒，法則先王先家之書，以相講究者，謂之學，師儒所謂學，有載之文者，亦謂之書。是道也，是學也，是治也，則一而已矣。乃若師儒有能兼通前代之法意，亦相誠語焉，則兼綜之能也，博聞之資也。……」（乙丙之際箸議第六）

第二亂世，諸子百家自鳴其學，但據他說亦能盡其史職。他同樣地不實事求是而把諸子之學亦以史同看，他說：

「師儒之替也，源一而流百焉，其書又百其流焉，其言又百其書焉。各守所聞，各欲措之當世之君民，則政教之末失矣。雖然，亦皆出於本朝之先王。（下言諸子出於王官）……世之盛也，登於其朝，而習其揖讓，聞其鐘鼓，行於其野，經於其庠序，而肄其豆籩，契其文字。……及其衰也，在朝者自昧其祖宗之遺法，而在庠序者猶得據所肄習以爲言，抱殘守闕，纂一家之言，猶足以保一邦，善一國。」（同上）

參第三，衰世，他批評師儒不學無術，不盡言責，爲國之蠹，而嘆曰「殆夫殆夫。」（見上引文）按他的這個史家三世論，並非史家的歷史學，而是公羊家的「大義」，大義很顯明，他是婉言：到了衰世，亦應當「尊史」，讓「後史氏」據所肄習以爲言，而醫治在朝的愚昧。在上面的箸議中，他僅爲發凡的思想，後來他明白大倡他的「尊史」理論了，其要旨見於「古史辨沈論」，鈎沈之義即希將古史氏之職恢復而尊重近世的後史氏之職。他不但以爲六經皆史，而且以爲六經爲周史之大宗，諸子爲周史之小宗，他說：

「周之世官，大者史，史之外無有語言焉，史之外無有文章焉，史之外無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。」（古史辨沈論：亦名尊史）

這是他的尊史的大前提，他首言六經皆史，似近實齋：

「易也者，卜筮之史也，書也者，記言之史也，春秋也者，記動之史也（按此爲新名詞），風也者，史所采於民，而編之竹帛付之司樂者也，雅頌也者，史所采於士大夫也，禮也者，一代之律令，史職藏之故府，而時以詔王者也。……故曰六經者，周史之大宗也。」（同上）

他次言諸子皆史，則遠於實齋，而近於危言高論的「大義」了，他說：

「老於禍福，熟於成敗，絜萬事之盈虛，窺至人之無競，名曰任照之史，宜爲道家祖。」

「綜於天時，明於大政，考夏時之等，以定民天，名曰任天之史，宜爲農家祖。」

「左執繩墨，右執規矩，篤信謙守，以待彈射，不使王枋弛，不使諸侯驕上，名曰任約劑之史，宜爲法家祖。」

「博觀羣言，既迹其所終始，又迹其所出入，不學一物之譏，不受諸侯蹈觚，使王政不清，庶物奸至，名曰任名之史，宜爲名家祖。」

「臚引羣術，愛古聚道，謙讓不敢刪定，輟齊以待能者，名曰任文之史，宜爲雜家祖。」

「窺於道之大原，識於吉凶之端，明王事之貴因，一呼一吸，因事納諫，比物假事，不辭矯誣之刑，史之任諱惡者，於材最爲下也，宜爲陰陽家祖。」

「近文章，眇語言，割榮以任簡，養怒以積辨，名曰任喻之史，宜爲縱橫家祖。」

「抱大禹之訓，矯周文之偏，守而不戰，儉而不奪人，名曰任本之史，宜爲墨家祖。」

「五廟以觀怪，地天以觀通，六合之際，無所不儲，謂之任教之史，宜爲小說家祖。」——故曰諸子者，周史之小宗也。」（同上）

上面九「任」字，頗有深意，他另有「尊任」一篇，以天下已任爲註脚，在清議方面則云「言之感慨盡如是，是亦足矣。」他曾自言他研究百家之學與東西南北之學，無暇治經傳，由上面的話看來，確也。他在「古史鈎沈論」中已經指明當時王孫公子「仇天下之士，去人之廉以快號令，去人之恥以高其身，……積百年之力，以震盪摧鋤天下之廉恥，」故這裏所提出的諸子任史的「大義」，頗有據爲「微言」的意向，這是何等的「捕」法，所謂「自障蔽而賊不見人景」者。魏源說：

「自珍，……於經通公羊春秋，於史長西北輿地，以六書小學爲入門，以周秦諸子吉金樂石爲崖郭，以朝章國故世情民隱爲質幹，晚尤好西方之書，自云造深微云。」（定菴文錄序）

這樣看來，他的學問質幹是當世政治，而崖郭是先秦諸子，故他的「小宗之史」論，有質幹與崖郭，可惜他研究「西方之書」太晚，雖有深造，不見言論，祇有用公羊春秋之家法了。他的「質幹」亦至明白，尊重輿論四個字罷了，這是近代的靈魂，故他又說：

「滅人之國，必先去其『史』，墮人之枋，敗人之綱紀，必先去其『史』，絕人之材，湮塞人之教，必先去其『史』，夷人之祖宗，必先去其『史』。」

他這樣地尊「史」，以爲「號爲治經則道尊，號爲學史則道誦，此失其名也，」正其名則「史」之道與。他是取法於孔子，「史統替夷，孔統修也」，志在春秋義法，但他亦說：

「孔雖沒，七十子雖不見用，王者之迹雖息……沈敏辨異之士不爲不生，緒言緒行之迹不爲不踈，性周隱於楚，墨翟傲於宋，孟軻端於齊梁，公孫龍譁於齊趙之間，荀况廢於道路，屈原淫於波濤，可謂有人矣！（下更進一層言理想，從略）……」（同上）

他要做一個衰世的史家，把古史鈞沈，他說：「自珍於大道不敢承，抑萬一幸而生其世，則願爲其人歟，願爲其人歟！」（同上）因此，他崇章史職，另有「尊史」三篇（全集存二篇，似古史鈞沈論之二亦當其中之一篇），在這裏便沒有像上面的文章理想之高，降而以太史公自况，「書副在京師」，「後之人必有如京師以觀吾書者焉，則太史公之志也。」（尊史三）但史職之重要，則如他說：

「史之尊，非其職語言司謗譽之謂，尊其心也。心何如而尊？善入。何者善入？天下山川形勢，人心風氣，士所宜，姓所繫，皆知之，國之祖宗之令，下逮吏胥之所守，皆知之，其於言禮，言兵，言政，言獄，言掌故，言文體，言人賢否，如其言家事，可謂入矣。又如何而尊？善出。何者善出？……如優人在堂下，號跳舞歌，哀樂萬千，堂上觀者，肅然踞坐，眄睐而指點焉，可謂出矣。……出乎史，入乎道。欲知大道，必先爲史。」（尊史一）

定菴「願爲其人」，然而他不能爲其人，他祇能「觀世之變」，而不能導演世變；他祇能做一個悲劇時代的證件，而不能對於悲劇的主角有所作爲；他祇能預期一個「一之民」大聲疾呼，「世亂不遠」，而不能轉移世風，和平更法。故他的「賓賓」之說，引經據典地道出了：不受恥辱的漢人議論，不必爲清室所取，而必有後來者「入京師觀其志」者，這是何等的悲劇思想，他的文章如下：

「賓也者，異姓之聖智魁桀壽考者也。其言曰，臣之籍，無私之游不從，宮庫之藏不問，世及之恩不

預，同姓之獄不鞠，北面事人主而不任叱咄奔走，捍難禦侮而不死私讐。是故進中禮，退中道，……王者於是芳香其情以下之，瓊玲其誥令以求之，虛位以位之。……古者開國之年，異姓未附，據亂而作，故外臣之未可以共天位也。在人主則不暇，在賓則當避疑忌。……祖宗之兵謀，有不盡欲賓知者矣，燕私之祿，有不盡煩與賓共者矣，宿衛之武勇，有不盡欲受賓之節制者矣，一姓之家法，有不欲受賓之論議者矣，四者三代之異姓所深自審也。……異姓之卿，固賓藉也，故諫而不行則去。史之材，異姓之人，識其大，掌故主其記載，不吝其情，上不欺其所委贄，下不鄙夷其貴游，不自卑所聞，不自易所守，不自反所學，以榮其國家，以華其祖宗，以教訓其王公大人（按此四字沿用墨子術語，非好名詞），下亦以崇高其身，真賓之所處也。……古之世有抱器而降者矣，……獨不敢滅其禮樂與道藝也。道誠異，不可降，禮樂誠神靈，不可滅也。……易曰，窮則變，變則通，通則久，恃前古之禮樂道藝在也。故夫賓也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專爲其本朝而生是人者在也。……三代之季，或能賓賓而尊顯之，或不能賓賓而窮，而晦而行遜。……孔子述六經，則本之史。史也，獻也，逸民也，皆於周爲賓也。……若夫其姓賓也，其籍外臣也，其進非及世也，其地非閨闈燕私也。而僕妾顏色以求容，而俳優狗馬以求祿，小者喪其儀，次者喪其學，大者喪其祖，徒樂廁於僕妾俳優狗馬之徒，孤根之君子必無取焉！」（古史鈔沈論四，亦名賓賓）

◎ 這段文章是定菴思想的發展，絕不是他的思想的退步。明顯地，他在這裏已經露出種族革命的萌芽形態，他號召有氣節的史材之士和滿清不合作，不做他的「僕妾俳優狗馬之倫」，不自卑其所聞之經義，不自易其所守之節操，不自反其所學之經綸，以苟安其生爲滿人作應聲虫，更進而言之，遇外患時，乃爲民族作保衛戰，而非爲滿人一姓之私業盡愚忠。這時已經和清初學者的血脈連結，賓也者，並不是爲清室而

生是人，他有他自己的世界觀！雖然清朝有四種不欲爲賓所參加，遞奪了他的民族，民主權利、而異姓之賓應知所以自處！自處之道，他的意思是「變則通」。他的危言正指出孤根君子的注意，小心清人到有一天國難當頭「寧予異族，不予家奴」！這段名文所引經史之文從略，他是如何地用所謂「蔽景草」，「月中水」捕滿清王公大人之「蠅」呢！定菴自居爲「後史氏」，所謂「後史氏」即當代的預言者，若誤解他爲隱者或狂士，便弄錯了題目。他是悲劇時代的可歌可泣人物，指斥了黑暗，探視出光明，他罵透士大夫的廉恥道喪，然而，他信仰着山中之民的漢族大有人在，出而作大聲音，以震撼天地，使滿族神人做了波臣。他的詩句有證：

「九州生氣恃風雷，萬馬齊瘖究可哀；我勸天公重抖擻，不拘一格降人才！」

懂得了以上的「賓賓」之說，才可以明白這首詩的情意所在，他是期待着風雷將起，快降人才爲新歷史創作。所謂「良史之憂憂天下，憂不才而庸，如其憂才而悖，憂不才而衆憐，如其憂才而衆畏。」他的責任，僅做啓蒙時代憂天下的神祕宣傳者，所謂後史氏。（定菴之死，至今未證其所以然。他之暴卒於出都行程之中，即沒有世傳因鴉片戰爭主戰，得罪於穆彰阿致死；但看了他的當時言論，在時局危亡當兒，亦可能遭其所捕者而反捕之。）

（三）遠見的經濟思想與邊疆論

定菴「東西南北之學」已經代替了實事求是的漢學，他的議政危言，必然要和經濟思想爲配合。故他在明良論四篇，在乙丙之際之諸箸議，第一篇都是探論經濟的文章。明良論的對象爲士大夫官吏，他說明官吏應具養廉的俸祿，不當空責急公愛上，如果大官小官都是些逃債者，亦何能望舉政事，他說「賈誼所

言國忘家公忘私者，則非特立獨行之忠誠之士不能，能以概責之六曹三院有司否也？內外大小之臣，具思全軀保室家，不復有所作爲，……或者貧累之也。」故他的結論爲「朝廷愈高厚，宇宙愈清明。」他已經涉及近代言「富」的道理：

「三代以上，大臣有司無富之事，無恥言富之事。」

他因而論到近代學者的「富」之人類性假定，所謂「自私心」，他居然以「私」爲人類的天性，他說：「天有私也……地有私也……日月有私也，聖帝哲后……不愛他人之國家而愛其國家……忠臣、孝子……乃私自貞私自葆也……狸交禽媾，不避人於白晝，無私也，若人則有閨闈之蔽……頽頽之拒矣；禽之相交，徑直何私，……若人則必有厚薄之氣誼……今日大公無私，則人耶，則禽耶？」（論私）按他在人性論的主張上謂「龔子之言性也，則宗無善無不善，善惡皆後起者……性不可以名，可以勉強名，不可以似，可以形容似也。」（闡告子）他以告子知性，故有闡告子一文。因此，他言人性之公私，不能以善惡論，而大公無私反非人性，私之能善於滿足就是公。這種立論點，一反封建意識的過欲思想，而接近於現代古典經濟學的出發點。

他在乙丙之際著議第一篇，即論到「大吏告民窮，至尊憂帑匱」的民窮財盡現象，而以貨幣不當僅作爲政治權力，而應劑調有無，他說：

「吏食於市官者曰……天下之生齒庶原之出也不饒，故金之權日尊，權日尊，氣益威神，胡爲衰？客爲士者謝吏曰：子之義高也，雖然，食誠絀，而貨之不獨盈也又久，不觀乎伐金者乎，伐者化，不觀乎挾金市海者乎，市海者潰，有所潰，有所化，有所不反，夫又有所鬱也。今金行，名尊而實耗，用博而氣

鬱，耗者莫禁於下，鬱者莫言於上，……失金之情者也，欲弗衰得乎？於是襲自珍聞之曰……其潰者，其化者，當世事實也，其鬱者，非當世事實也。……宮庫弗分，受其福不受其權，然後察十等之有無而劑之氣。」（乙丙之際箸議第一，文一本作：「襲子曰：其潰者，其縱之者咎也，其鬱者，其鑰之者咎也。是以古之大人，謹持其原而善導之氣。」）

金之潰，是因鴉片外貨之輸入而產生當時的白銀漏出，金之鬱，是因貴族官吏之厚斂而產生當時的金融枯竭，故他主張有無調劑。關於後者，他又發爲近代式的法權論，即經濟上的形式平等思想，可謂進步的言論。他說：

「浮不足之數相去相遠，則亡愈速，去稍近，治亦稍速，千萬載治亂興亡之數直以是券矣。……王者欲自爲計，盍爲人心世俗計矣。有如貧相軋，富相耀，貧者日愈傾，富者日愈彘，或以羨慕，或以憤怒，或以驕汰，或以嗇吝，澆漓詭異之俗，百出不可止，至極不祥之氣，鬱於天地之間，鬱之久，乃必發爲兵燹，爲疫癘，生民隳類，靡有孑遺，人畜悲痛，鬼神思變置（按變置二字出於孟子之「變置社稷」，文頗露骨）。其始不過貧富不相濟之爲之爾，小不相齊，漸至大不相齊，即至喪天下！」（平均篇）

他說明貧富不均的結果至危，其極可以變王朝喪天下。於是他根據着經傳「王心則平」的有本之論，堅持社會經濟的「平均主義」（這種平均思想在西歐亦產生過的，爲消滅封建獨占的一種較進步思想），他說「貴乎操其本原，與隨時而調劑之」，「可以慮矣，可以慮，可以慮，不可以驟，」「水土平矣，男女生矣」。爲什麼說這種平均主義是對於封建的獨占而言呢，試看他的「經濟外強制」的話：

「五家之堡必有肆，十家之村必有賈，三十家之城必有商。若服妖之肆，若翫好妖之肆，若男子啣晤求爵祿之肆，若盜聖賢市仁誼之肆，若女子鬻容之肆，肆有魁，賈有梟，商有賢桀，其心皆欲『併』十家五家之財而有之。」（同上）

然而封建超過經濟的壟斷，則產生了以下的現象：

「積財粟之氣滯，滯多霧，民聲苦，苦傷惠；積民之氣淫，淫多雨，民聲囂，囂傷禮義；積土之氣坳，坳多日，民聲濁，濁傷智。」（同上）

他因此，主張更法了，更不平而為平均，云「有天下者莫高於平之之象也」。『有天下者必更之，則非號令也，有挹四注：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。其詩曰，挹彼注茲，可以饒饒。……試之以至難之法，齊之以至信之刑，……有天下者不十年幾於『平』矣。』（同上）

他的經濟思想既以「上古不諱私」為前題，則法權形式亦不是「耕者有其田」的意思，而是智能者有其田，其源最初好像是自由競爭的魯濱孫的孤島被亞旦斯密士所假定者，他說：

「天穀沒，地穀苗，始貴智費力，有能以尺土出穀者，以為尺土主，有能以倍尺若什尺伯尺出穀者，以為倍尺什尺伯尺主。號次主曰伯，帝若皇，其初盡農也。……儒者失其情，不究其本，乃曰天下之大分，自上而下，吾則曰先有下而漸有上。」（農宗）

他的重農主義思想中頗有近代精神，例如他贊成陸彥若的話「天下之大富在土，……富殖德壽」，他又轉述六經皆史而為五經皆富學，「五經、財之源也，德與壽之溟渤也。」（參看陸彥若所著書序）然他

的「農宗」論又如顧亭林的氏族制度幻想，主張計農宗而受田，分天下爲四等之農，合轍於氏族宗法的制度中。他說：

「一家受田歸田於天子，皆關大吏，稽其世數，關羣吏。本百畝者進而仕，謂之貴政之農，本仕者退而守百畝，謂之釋政之農，本不百畝進而仕，謂之亢宗之農，本仕者退而不百畝，謂之復宗之農。……本大宗者復爲大宗，本小宗者復爲小宗，本羣宗者復爲羣宗，本間民者復爲間民。貴不奪宗祭，不以朝政亂田政，自大宗以至間民，四等也。」（同上）

在這樣等級的土地所有支配上，他說貧富之不齊自古已然，不能限田，「大抵視其人之德，有德此有人，有人此有土矣。」（參看農宗答問）所以他的平均主義僅僅反對封建的貧富不齊，而基於才智、能力、德行而所有的財富土地，則是合理的。他作什麼夢想呢？不難得知他是夢想着近代所有關係，而在宗法的廢墟之上，探視前途。他作夜思夢想，自己亦說：

「龔子淵淵夜思，思所以禫簡經術，通古今，定民生，而未達目的也。」（農宗篇首句）

前途是夢想的，而對於封建的賦稅剝奪則婉轉地痛加指責。他說

「國朝有實堯舜而名則漢武帝者一焉，地丁是也。……仁皇帝永免滋生人口之賦，并入地賦。……其名未改，……仍稱地丁，……或問之曰，我朝取於民者，網前古遠甚，鄉愚無見聞，又不讀史，則不知朝家百典千式萬官億條所出，視前古豐殺污隆何如也？告之曰，國家萬年，毋敢議所以贏入者，然而不禁議所以齒於出者，僕嘗私愛焉，又私議焉，茲不宣也！」（地丁正名。按此文非僅正名，正指地丁之實）

定菴的經濟制度更法狂議，是對於社會的百年大計根本的探討，他復有關於邊疆的議論，則是感於外

患已至，企圖於中國西北高原計劃立國的所託命處。他已經感覺到列強的軍艦要有一天長驅直入中國的沿海諸省，即他對林則徐所謂「不敢言者」，亦林則徐答他的所謂「實難言者」，而中國的海防却難以阻擋着番船，他有「東南罷番船議」一文，佚而不傳，亦可想見他對於東南的危局寄着何等關心。他的邊疆論文，大都不言東南而強調西北，所謂「東西南北之學」，好像研究出東南爲危而西北可安的道理。他最有名的著作爲「西域置行省議」，此外尙有關於蒙古，青海諸文。按西域置新省之議，寓有深意，李鴻章以後來僅置一行省之名，即謂實現了定菴的主張，殊不知定菴的憂患，應當說李氏知道的是魏源的外交論。定菴詩句「五十年中言定論」，則不是論之於李鴻章，而是論之於中山先生的「建國方略」。他的西域置行省議首云：

「西北不臨海，……今西極微至愛烏罕而止，北極微至烏梁海總管治而止，若乾路，若水路，若大小山川，若平地，皆非盛京，山東，閩，粵，版圖盡處即是海比。」

這話的深意頗顯著，西北以無海爲特長，非比東南，可見臨「海」是有地域上的險患之意，故他又參示說：

「有天下之道，則貴因之而已矣。……因功而加續之，所憑者益厚，所藉者益大，所加者益密。人則損中益西，財則損西益中，……所收之效在二十年以後，利且萬倍。夫二十年非朝廷必不肯待之事，……一損一益之道，一出入之政，國運益盛，國基益固，民生風俗厚益厚。」

憑藉西北以固國基，這在鴉片戰爭前夜與日俄之戰未興之時期，爲深謀遠慮。他的議論內容着重在移民以開發西北的地利，他又說：

「今中國生齒日益繁，氣象日益隘（此句即指國防），黃河日益爲患，……而不外乎開捐例，加賦，加鹽價之議，譬如割臂以肥腦，自啖自肉，无受代者。自乾隆末年以來，官吏士民，狼艱狼蹶，不士不農不工不商之人不將五六，……終不肯治一寸之絲一粒之飯以益人，……人心慣於泰侈，風俗習於游蕩，京師其尤甚者。應請大募京師游食非士著之民，及直隸山東河南之民，……令西徙，除大江而南，筋力柔弱，……易以生怨，無庸議，……其餘鳳穎淮徐之民，及山西大同朔平之民，亦皆性情強武，……未驕慣於食稻衣蠶，……募之必願往。江西福建兩省種菸草之奸民最多，大爲害於中國，宜盡行之無遺類，與其爲內地無產之民，孰若爲西邊有產之民，以耕以牧，得長其子孫哉？……又各省駐防旗人，……苟有利於天朝者，必無異心，無異議也。」

這是他的移民政策的內容，注意強武之民，游間非士著之民，種菸害國之民，旗人子弟，對於江南「食稻衣蠶」，「筋力柔弱」之民，頗不滿意。至於經濟，政制，風俗，教化，以及民族諸問題，亦詳爲建議，其實施之策，不是書生之空談。

按定菴寄很大的希望於西北，在他的文章中亦時見之，例如：

「昌平州，……其穀宜麥亦宜稻，其土產硝磺，其木多文杏……，其俗敬賓客，富人畜車馬，不敢驕於里門。」（說昌平州）

「吾相北方，獨宣化承德府之間可以居，可以富，可以長子孫。今夫東南草木，朮朮然易榮也，易高大也，易稿也，蠹空其中，雨漬其外，有園圃者不規久遠，不能儲以爲美材。宣化承德間，木四月榮，其華肥，其葉長，其材堅，……三十年而材之，棟宇棺槨之利可以專數縣。恆寒故湊理寶，恆勞故筋骨周

，食妖，服妖，玩妖不至，故見聞定。……他日魂魄其欲北乎！」（論京北可居狀）

這些話有主觀的成分，但他的邊疆論重視於西北的蒙古新疆，移民政策重視於大江以北的強武之民，和這裏可以參證。

（四）定菴的經學

定菴治經學不是他的主要寫作範圍，他說他所以不能寫定羣書，因為他在治雜家百家之學，東南西北之學。他襲實齊六經皆史之說，復倡經子皆史之論，他襲陸彥若經濟論，更倡五經皆言財富之論，因此，他的治學態度可以說是籍經傳子史作爲他議政的材料，願爲一後史氏，不屑爲一經學家。他說：

「搜三王之右史，捨不傳之名氏，補詩書之隙罅，逸於後之劉鐘彝以求之者；以超辰之法，標不顯之年日，定歲名之所在，逸於後之布七曆以求之者；爲禮家之儒，爲小節之師，爲考訂之大宗，逸於後之爾縫同異以求之者；明象形，說指事，不比形聲，不譚孳生，推本音，明本義，逸於後之據引申假借以求之者；本立政，作周官，述周法，正封建之里數，逸於後之雜真僞以求之者；誦詩三百，篇綱於義，義綱於人，人綱於紀年，明著竹帛，逸於後之據斷章以求之者；階孔之道求周道，得其憲章文武者何事，吾從周者何學，逸於後之譚性命以求之者。：自珍於大道不敢承，……願爲其人歟！」（古史沈論二）

由這話看來，他以爲世傳經典不能死抱住去背誦，「孔子之所雅言，又不知果在否焉，」以逸補失，如以吉金補詩書等等，才能求經之真實（他曾向日本徵求逸書），但他在古史沈論三中，所憾更多，對於經學使官言不能寫定了。

他的基本修養是公羊學派，但他和同時的今文家稍有不同，他不瑣瑣於爭取前漢的正統，亦不對於乾

嘉古文家攻擊諷刺，頗有折中的態度。例如他舉出一生同世同志寫定者：王引之、顧廣圻、李銳、江藩、陳奐、劉逢祿、莊綬甲諸人，即今古文家並稱推薦。他的經學意見，有「五經大義終始論」，亦主本末一貫，說「仲尼有言，吾道一以貫之……有始有卒者，其惟聖人乎。誠知聖人之文，貴乎知始與卒也……始乎飲食，中乎制作，終乎聞性與天道。民事終，天事始……」又有「六經正名」，並不爭持前漢後漢，而主「以經還經，以記還記，以傳還傳，以羣書還羣書，以子還子」。而論漢代今文古文名實，以分別不在文字古今之區別，而在讀法之不同（見前引文），對於兩漢經學家則謂「憾漢博士弟子之多歧……憾漢守官之不廣」，「將欲更漢氏也，羣師互有短長，非深於義訓，勇於割聞者不能也；無已，則我所欲糾虔，姑在夫引書變爲徒書之際乎，以與漢寫官爭。」（參看古史鈞沈論三）

他雖然是公羊學派的健者。但他和魏源等有異，不像他們六經混同，以公羊春秋而傳會一切，他說「易自易，範自範，春秋自春秋，易言陰陽，洪範言五行，春秋言災異。以易還易，範還範，春秋還春秋，姑正其名，而易書春秋可徐徐理矣。」（非五行傳）他更痛斥識緯家，謂「易緯最無用」，諷刺當時士大夫不以治道進言，而以陰陽災異言吉凶者爲腐儒，他說「近世推日月食精矣……自珍最惡京房之易，劉向之洪範，以爲班氏五行志不作可也。」（與陳博書箋）

他根據六經終始論，對於古文家江藩，在推崇其著作當中，謂其離開現實之世而作超現實的學問，不完全合乎聖道，他說：

「傳不云乎，三王之道若循環，聖者因其所生據之世而有作……儒者之宗孔氏，治六經術，其術亦如循環……孔門之道，尊德性，道問學。二大端而已矣，二端之初，不相非而相用，斬同所歸。識其初

，又總其歸，代不數人，或數代一人，其餘則規世運爲法。入我朝，儒術博矣，然其運，實爲道問學。：敢問問學優於尊德性乎？曰否否，是有文無質也，是因迭起而欲偏絕也。聖人之道，有制度名物以爲之表，有窮理盡性以爲之裏，有詰訓實事以爲之跡，有知來藏往以爲之神；謂學盡於是，是聖人有博無約，有文章而無性與天道也。：然則胡爲其特張問學？：始卒具舉，聖者之事也，餘則問學以爲之階。夫性道可以驟聞歟？抑可以空枵懸揣而謂之有聞歟？欲聞天道，自文章始。：不以文家廢質家，不以質家廢文家。：」（江子屏所著書序）

這段話可以代表他對於經學的認識，和其他今文家之攻擊抹殺古文家不十分一致，他以「識其初。總其歸」爲主旨，溶合文質二家於一爐，而態度亦比較嚴肅，尊重自己的真理，亦尊重別人的真理，故他以商榷的語氣又疑病於江藩說：

「文著讀竟，其曰國朝漢學師承記，名目有十不安焉。改爲國朝經學師承記。敢貢其說：夫讀書者實事求是，千古同之，此與漢人語，非漢人所能專，一不安也。本朝自有學，非漢學，有漢人稍開門徑，而近加濶密者，有漢人未開之門徑，謂之漢學，不其甘心，不安二也。瑣碎鉅衍，不可謂非學，不得爲漢，三也。漢人與漢人不同，家各一經，經各一師，孰爲漢學乎？四也。若以漢與宋爲對峙，尤非大方之言，漢人何嘗不談性道？五也。宋人何嘗不談名物訓詁，不足以概服宋儒之心，六也。近有一類人以名物訓詁爲經聖人之道，經師收之，人師擯之，不忍深論。以誣漢人，漢人不受，七也。漢人有一種風氣，與經無與而附于經，謬以裨竈梓慎之言爲經，因以汨陳五行矯誣上帝爲說經，大易洪範，身無完膚，：本朝何嘗有此惡習？本朝人又不受矣，八也。本朝別有絕特之士，涵詠古文，創獲于經，非漢非宋，亦惟其是而

已矣，方且爲門戶之見者所擯，九也。國初之學與乾隆初年之學不同，國初人卽不專立漢學門戶，大旨欠區別，十也。」（與江子屏箋）

按以上定庵評江之文，在邏輯上立於不破之點，實爲對於乾嘉專門漢學的公平批判。定庵雖爲今文家，然並不妨礙他主張「抱小」（見下文）以見大者遠者，若古文家力守門戶的宗派主義，「抱小」而求「因其所生據之世而有作」，不求爲當世之人師，服古衣，誦古言，而未知今世今人，便成「抱小」而遺大了。此旨，定庵所持至堅，「小」者「細」者固然爲理學家玄幽之言所抹殺，而「大」者「鉅」者則反又爲漢學家門戶之見所蔽塞，二者都不是大道，故他又說：

「後世……童子入塾所受，卽治天下之道，不則窮理盡性幽遠之言，六書九數，白首未之聞。其言曰，學者當務精者鉅者，凡小學家言不足治，治之爲細儒。於是君子有憂之，憂上達之無本，憂逃其難者之非正，不由其始者終不得究物之命；於是黜空談之聰明，守鈍樸之迂迴，物物而名之，不使有盾。……有高語大言者，措手避謝，極言非所當，於是二千載將墜之法，雖不盡復，什存三四，愚瘁之士，尋之有門徑，繹之有端緒，蓋整齊而比之力，至勞苦矣。陳碩甫曰，是苦且勞者，有所甚企待於後，後孰當之，則乃所稱聞性道與治天下者也！」（陳碩甫所著書序）

因此，他認爲訓詁小學是大道的工力，尤其是尊史治國的必要修養，他有「抱小」以俟來者的話如下：

「學文之事，求之也必劬，獲之也必創，證之也必廣，說之也必澀，不敢病迂也，不敢病瑣也。求之不劬則粗，獲之不創則勦，證之不廣則不信，說之不澀則不中，病其迂與瑣也則不成。其爲人也，古之至

，故撲拙之至，撲拙之至，故退讓之至，退讓之至，故思慮之至，思慮之至，故完密之至，完密之至，故無所苟之至，無所苟之至，故精微之至。小學之事，與仁愛孝弟之行，一以貫之已矣。若夫天命之與，大道之任，窮理盡性之謀，高明廣大之用，不曰不可得而聞，則曰俟異日，否則曰我姑整齊是，姑抱是以俟來者。」（抱小）

定菴把小學當做思維方法去看待，當做治道的手段去看待，可謂乾嘉漢學的自覺批判。因為他是具有他外祖段玉裁的傳統知識，不是憑空臆造，故他關於江藩漢學師承記的了解，關於阮元著書的了解，都是受其審讀之，經過一番研究而云然，此外他關於王引之的經義述聞，亦謂「受而讀之，每一事就本事說之，栗然止，不溢一言」，頗是了解漢學的內行話，非今文家的門戶之見。

然而，定菴已經不能再從事於「小」了，他要求有個性的人文，要求光明的世界，向大者鉅者摸索了。他雖然不同於劉逢祿、宋翔鳳、魏源等的大義微言，而主要從現實社會的核心去挖掘真實，揭露真實，指示真實，改變真實，但畢竟沒有抱緊「小」字，撲拙、完密、精微之至，轉向大而化之方面研究經義，故他以公羊學派之立場作出「春秋決事比」，說明三世三統的大義，決獄觀變的微言，據之以為他的變法論的張本。他說：

「在漢司馬氏曰，春秋者禮義之大宗也。又曰，春秋明是非，長於治人，晉臣荀崧踵而論之曰，公羊精慈，長于斷獄。……民牛地上，情偽相萬萬，世變徒相萬萬，世變名實徒相萬萬。春秋文成纔數萬，指纔數千，以秦漢後事，切劘春秋，有專條者什一二，無專條者什八九，又皆微文比較，出沒隱顯，互相損益之辭，公羊氏所謂主人習其讀，問其傳，未知己之有罪者也。斯時通古今者起，以世運如是其殊科，王

與蒯如是其殊統，考之孤文隻義之僅存，而得之乎出沒隱顯之間，由是又欲竟其用，逕援其文以大救裨當世，悉中款理，竹帛爛，師友斷，疑信半，爲立德適道達權之君子，若此其難也！」（春秋決事比序）

按定菴此論，頗道出歷史的具體真理，不能在出沒隱顯的文義中，摸索其天經地義以套架於當世活的現實。然而，他的時代還不是嚴復的時代，介紹近代的古典學術以資觀變與應變，他仍然不得不求之于公羊氏，以春秋之律說明「人倫之變」。他又說：

「自珍既治春秋，……獨好刺取其微者，稍稍迂迴贅詞說者，大迂迴者，凡建五世，張三世，存三統，異內外，當興王，……。後世決獄大師，有能神而明之，聞一知十也者，吾不得而盡知之也，就吾所能「比」，則真如是。……七十子大義，何邵公所謂非常異義可怪，惻惻乎權之肺肝而皆平也。響所謂出沒隱顯于若存若亡者，腹脹乎日月之運大圓也。……世有疑而不肯察，聞道而不肯信，與土苴殘闕而不肯守，吾末如之何也已矣！」（同上）

定菴之「比」法，卽類比邏輯，而類比法則有一定的限制，超過類型的「比」便是傳會，如他所謂「世運殊科，王霸殊統，考孤文隻義，……而得之乎出沒隱顯，由是欲竟其用，逕援其文救裨當世，悉中款理」，這種「比」，則是真的「非常異義可怪」，它不是「小」的精密方法，而是離開樸實的地基，凌空去玄牽冥索去了。雖然他在詭辯「……昔曰先民，吾所以作；今律與春秋小齟齬，則思救正之矣，又吾所以作」，而他的方法根據，不能不是公羊家的「煤油劑」，其詩所謂「但聞風氣不爲師」。

然而，定菴的具體政論，與其說是依據於春秋經義的「比」法，毋寧說是客觀的無所顧慮的評判方法，反而自己否定了自己的經義前題。越是悲劇性的作品，越顯露出體系上的裂痕，這在上面所引「春秋決

事比「序文前後兩段難以縫補的文章看來，沒有什麼可疑。定菴的時代，正是他所云：

「冷然變然而不遽使人有蒼莽寥泲之悲者，初秋也。」（重過揚州記）

第十三章 百日維新派自由思想者康有爲

第一節 緒說——維新派的基本思想

鴉片戰爭使中國士大夫自覺於商業資本的「洋務」，太平天國的叛亂使中國善於哭訴的農民自覺地獨立活動於近代歷史舞台，不論由上而下的洋務運動，或由下而上的農民戰爭，十九世紀中葉的中國，是真正把近代的課題從內患外憂中歷史地提出來了。所謂課題，是近代的民主潮流在中國的現實解決。

然而問題最辣手的，是一方面中國半殖民化已經和世界資本主義的體系結成紐帶，他方面十九世紀以來的世界自由主義運動，從東歐經過俄國以至日本，復把資本主義的向上期結束而轉入向下危機的發展之中，中國再沒有何仿效的路徑。甲午戰爭，便明白說明了中國落到日本維新之後，不可能跟着前進資本主義國家的改良路線去追蹤，而問題是反過來講的，或者是前進的歐洲與落後的中國，或者是落後的歐洲與前進的中國。這是多麼深刻的歷史，惟其如此，在十九世紀中葉以後的中國政治社會運動，在短期的數十年間，階段甚多，隨着新的現實發展而有新的深刻課題，更有新的人類創作活動，民主主義者不斷地適應新環境而貫徹民主方針，而改良自由主義者亦不斷地在新環境急速的進展中而改變自己的主張，前者是正途，後者是歧路。

本節我們研究的維新巨子，康有爲、譚嗣同、梁任公正是甲午戰爭以後的思想的一方面，他們代表了

中國的自由主義思潮，他們迎接着從卑斯麥——彼得大帝——明治天皇的改良運動，企圖中國的日本維新出版出現。例如康有為說「臣請皇上以俄彼得大帝之心爲心法，以日本明治之政爲政法」。他們有曇花一現的鼓動中國復生的功績，他們有前後矛盾而以矛盾自執的逆轉，他們有「以今日之我不惜與昨日之我挑戰」的善變。他們所以如此，因爲他們在劇烈的歷史變革中，常把自己應合潮流的暫時政策，絕對化而爲先天的範疇。他們的政策和主義是同一的，如果按公羊家三世之說講來，維新變法不過是一種手段，但他們把變法強調而爲改制主義，例如廖季平就說「爲學須善變，十年一大變，三年一小變」。康有爲更大張變制與改制的絕對道理：

「聖人譬之醫也。醫之爲方，因病而發藥，若病變則方亦變矣。聖人之爲治法也，隨時而立義，時移而法亦移矣。孔子作六經而歸於易、春秋，易者隨時變易，窮則變，變則通。孔子慮人之守舊方而醫變症也，其害將至於死亡也。春秋發三世之義，有撥亂之世，有昇平之世，有太平之世，道各不同。一世之中，又有天地文質三統焉，條理循詳，以待後世之窮而採用之。……積池水而不易則臭腐興，身而不沐浴則垢穢盈，大地無風之掃蕩改易則萬物不生。物新則壯，舊則老，新則鮮，舊則黯，新則潔，舊則敗，天之理也。」（日本書目志序）

「觀大地諸國，皆以變法而強，守舊而亡。……以皇上之明，觀萬國之變，能變則存，不變則亡，全變則強，小變仍亡。……夫物新則壯，舊則老，新則鮮，舊則腐，新則活，舊則板，新則通，舊則滯，物之理也。」（應詔統籌全局疏）

「董仲舒曰，爲政不調甚者，更張乃可謂理。……計萬世之安，非變通舊法，無以爲治。」（上皇帝

萬言書一

天理、物理、政理、聖人之醫理，皆曰「變」，絕對的「變」，甚至聖人之所以爲聖人即在「託古改制」，他的改制有一書，據他說是「不敢隱匿大道」而作，故大道之行，惟在一變。

謂嗣同說

「孔曰革去故，鼎取新。又曰，新之謂德。……天不新何以生，地不新何以運行，日月不新何以光明，四時不新何以寒暑發斂之迭更？草木不新，豐縟者歇矣，血氣不新，經絡者絕矣，『以太』不新，三界萬法皆滅矣。……孔曰不已，佛曰精進，耶曰上帝國近爾矣，新而又新之謂也，則新也者，夫亦羣教之公理也。德之宜新也，世容知之，獨可以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何哉？……夫孔子……晚而道不行，掩涕於獲麟，默知非變法不可，於是發憤作春秋，悉廢古學，而改今制，復何嘗有好古之云云也？×××（按卽指康有爲）曰『論語第七篇，當是默而第七，劉歆私改默爲述，竄入述而不作，信而好古……十四字，以申古學篇名，遂號述而矣。我非生而知之者，敏以求之者也，生知與敏求相反相對，文義自足，無俟旁助。而忽梗『好古』二字，語義都不連貫，是亦歆竄矣』。……×××曰，『於文從古，皆非佳義：从草則苦，从木則枯，……从文則故，从口則固，……从牛則牯，从疒口則痼，从水口則涸，且从人則估，估客非上流也，从水爲沾，孔子所不食也，从女爲姑，姑息之謂細人』，吾不知好古者何去何從也。歐美二洲以好新而興，日本效之，至變其衣食嗜好，亞澳二洲以好古而亡，中國輒動援古制，死亡之在眉睫。……曰新烏乎本？曰『以太』之動機而已矣。……以太之動機，以成乎日新之變化，夫固未有能遏之者也。」（仁學）

譚氏從聖教之旨（或公理），自然萬法之義，孔子改制之道（所引論語改誤之說則爲武斷），文字學上的變化（所引从古諸字之曲解，更爲背乎音韻學之常識）。世界形勢的存亡，證明一條原則，「變」新「爲常而已」（後來譚氏死於六君子之國難，表面上和他衝決君臣綱維之倫理觀念似有矛盾，而實不然。按他對任公言「各國變法，無不從流血而成，今中國未聞有因變法流血者，有之請自嗣同始。」此話可信，他之死實殉他的「變新爲常」的主義，變則存，不變則亡，變而不遂則應順變之義以殉其生，而促其變，他的心跡二者沒有裂痕。因爲維新派都是把主義與政策混同爲一，自其甘死於政策上而言可云徒死，而自其殉難於他的改制主義而言，則是戊戌變政的人物中最忠實的行道者，不可不辨。）

梁任公在飲冰室集首篇變法通議（丙申），問宗命義曰：

「法何以變？凡在天地之間，莫不變。晝夜變而成日，寒暑變而成歲。大地肇起，流質炎炎，熱鎔冰遷，累變而成地球。海草螺蛤，大木大鳥，飛魚飛鼈，袋獸脊獸，彼生此滅，更代迭變，而成世界。紫血紅血，流注體內，呼炭吸養，刻刻相續，一日千變，而成生人。藉曰不變，則天地人類，並時而息矣。故夫變者，古今之公理也。……上下千歲，無時不變，無事不變，公理固然，夫非人之爲也。……今專標斯義，十聲疾呼。」（自序）

「要而論之，法者天下之公器也，變者天下之公理也。……變亦變，不變亦變，變而變者，變之權操諸已，可以保國，可以保種，可以保教。」（第一節）

梁氏又有說動，釋革二篇，申論前說，說動一篇言自然之公理惟動而已，聖賢之教旨，惟動而已。以至云有動力而日新其法制則生存，否則滅亡，法制改革要如俾斯麥之艱難措置，而後國權可固。釋革一篇

言「革也者，天演中不可逃避之公理」，「國民如欲自存，必自力倡大變革實行大變革始，君主官吏而欲附於國民以自存，必自勿畏大變革且贊大變革始。」所以他謳歌新法說：

「今日之世界，新世界也，思想新，學問新，政體新，法律新，工藝新，軍備新，社會新，人物新，凡全世界有形無形之事物，一一皆闢前古所未有，而別立一新天地。美哉新法，盛哉新法！」（滅國新法論）

第一，按維新派的變之公理贊辭，表面上和他的保皇尊皇諸論不合，因在變之潮流中君主亦應在被革之列，但事實上維新派則把昇平之世歸諸君主立憲。這是什麼理由呢？第一、他們以為凡變凡新都是至善的，君主立憲是新的，故君主立憲可以救中國，這是形式邏輯的簡單論斷。以任公「過渡時代論」一篇之旨而言，所謂過渡並非目的地，然他把過渡時代形容為「變」之義最闡揚的時代，他說：

「其過渡時代以後，達於彼岸，躊躇滿志，其有餘力可賈與否，亦難逆料也。惟當過渡時代，九萬里而一息，江漢赴海，百千折以朝宗。大風泱泱，前途堂堂，生氣鬱蒼，雄心喬皇。其現在之勢力圈，矢貫七札，氣吞萬牛，誰能禦之？其將來之目的地，黃金世界，誰能限之？故過渡時代者，實千古英雄豪傑之大舞台也，多少民族由死而生，由剝而復，由奴而主，由瘠而肥，所必由之路也。美哉！過渡時代乎！」（過渡時代論）

所以，由「變」之主義，產生了惟變之時代為美，悲劇的過渡時代才是真正的人類舞台，而彼岸則懷疑了。這和三世之說頗不相容，故公羊學派在客觀上不能不為急性的變法論，以為百日可以推翻舊局（譚嗣同與袁世凱的談話史料，如果實在，其中便在譚氏的意識中含着軍事陰謀的急性改制觀），三年可以定

天下。

第二，維新派迎接的潮流是國權主義，在他們的文獻中都盛道俾斯麥，彼得大帝，日本天皇，康有爲變法運動，上皇帝的參考資料便是「日本變政考」，「俄大彼得變政考」，譚嗣同有咏贊俾斯麥之詩句，梁任公則將德俄日三國變法之史跡反覆稱頌於其文中。故十九世紀行將結束的國權主義，爲維新派所繼承，康有爲自述其生於英帝印度之歲，而年十餘知俾斯麥之火燒法師丹也，恍然動矣（見大同書序），梁任公自述生於意大利建國之歲，都在生平上刻印上國權主義的紀年日月。凡國權主義的建國運動都含有與封建的妥協性，而急燥地謀一朝的翻雲覆雨，任公論康有爲云：

「其精神專注於前途，以故其舉動或失於急激，其方略或不適於用，常有不能爲譯者，」（南海先生傳）實則這是維新派的共通精神，亦無可諱者。

維新運動者大聲疾呼變革以求活路的宣傳，在當時是一把號筒，啓發思想之功甚大，他們的自由平等思想雖然在保皇立憲的歧途中散布着，但進步的成分在朝氣中，在浪漫主義的氣氛中，是具有所謂「過渡時代」的價值，這個時代極其短促，所以他們之受批判而爲時代所吞滅亦極其迅速，他們「變」之信條，就在現實的百日維新變法中，已經因爲沒有「質變」觀念，而自己動搖，不能貫徹。任公說自己是思想界的陳涉，嗣同亦希望做陳涉揚玄感，皆自知之明。

像康有爲本來是一位「措天下如反掌」的現實論者，他的醫術在過渡的時代中亦必絕對化爲聖術，他把「改制」說成一般的天經地義。到了改制在民國初年逢到具體的問題棘手解決時，他又回到國粹論，而反對効法歐風美雨。自由主義的「特許證祇許他們在這一政派與另一政派之間自由地飛來飛去」，尤其在

甲午之戰以後的中國歷史，維新派更顯得飛來飛去，不暇席煖的。有爲以教主自居，故矛盾必須在他自己的思想體系中暴露，任公謂「有爲太有成見，……其學三十歲已成，不復有進」，祇言其矛盾的思想體系，而其現實主張則不但太無成見，而且變來變去。至於任公，他自己說得頗爲忠實，「啓超……保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後矛盾，嘗自言曰：不惜以今日之我難昔日之我。」（清代學術概論）

變法論當做絕對的改制主義去看待，必然要演出機會主義的政治色彩，公羊學派把孔子學說所以歸納而爲託古改制的相對主義，把孔子所以尊崇爲教主，都有其政治學上的目的。至於他們的孔教汎神論的假設，又有另外一種因素作爲背景，那便是商業資本主義的世界觀。下面我們就要研究這一點。

按康梁變法以前的思想，在士大夫上層爲「洋務」運動，在下流社會則爲農民戰爭。後者的傳統是被革命民主主義者所繼承，即中山先生所領導的辛亥革命；前者的傳統是被戊戌政變所繼承。何謂「洋務」，即仿效西歐的交通郵電甲利兵等改革政策，在學術意義可謂之中國的重商主義。到了甲午之戰以後，士大夫又驚賞日本明治維新的道路，在於立憲的政治制度改革，於是復倡變法運動。過去學者以爲洋務與變法是兩種不同的運動，洋務爲仿效西法之富強，變法爲仿效西法之制度，這是皮相的分析。著者認爲變法與洋務是一貫的重商主義之內容，二者不可分離，惟變法則企圖以制度的動力而推行洋務罷了。（至歷史運動上的意義，另見下節）研究思想史，不能不尋研本質上的分水嶺，中國當時的民主派所以有其民主派的精神者，一在於民衆性，二在於土地政綱，沒有土地政綱的消滅封建獨占之進步性，便要與自由主義者合流的。反之，維新派在言論上並沒有一字提高土地政策，改良主義所以區別於革命，就在這裏，而

當時維新派所爭的變法名詞而反對革命的理由，都是策略的性質。

明白了這一點，我們再看文獻中所表露的思想。康有爲在民國二年創刊不忍雜誌，這時他的言論已失去戊戌時代的朝氣，自己推翻了過去的變法思想實在驚人，而有一點則說出他的變法內容，他在「共和平議一篇中」說：

「昔吾著三書，曰官制考，曰物質救國論，曰理財救國論，以爲能舉三者，中國既富既強矣，然後開國會焉，故一切自由平等之說，未敢發焉。」

按康氏在晚清時代，對於自由平等之說，雖未敢發揮民衆性的言論，但並非沒有鼓吹，例如他注論語，關於「民可使由之，不可使知之」，讀爲「民可，使由之；不可，使知之」。他關於「天下有道則政不在大夫，天下有道則庶人不議」，把兩個不字都認爲今本衍字，爲後人所妄改增者，舊本沒有不字，姑不論「舊本」難據其爲何本，但他所言則有自由平等的主觀思想，他說：「政在大夫（不字衍），蓋君主立憲有道謂升平也，君主不負責任，故大夫任其政。……大同天下爲公，則政由國民公議，蓋太平制有道之至也，若如今本庶人不議，則專制防民口之厲土爲有道耶？」在他的言論中，把升平之世規定爲君主立憲，自由平等是有條件的，但「民貴君輕」亦認爲孟子傳孔子的升平之說（還不是太平之道），何嘗他未敢發自由平等的言論？然而，我們要知道，他雖然發此言論，而他的中心思想則別有所在，而他所云的三本著作，官制考，物質救國論，理財救國論，則完全是一種重商主義的內容，所謂升平之世，物質與理財加上官制改革而已。

西洋重商主義是和宗教改革以後基督教的汎神論相適應，因爲世界市場使上帝亦下凡周遊於新大陸與

東印度，殖民地與基督教便相爲結合表示出一種至尊的權力。康氏的孔教論，和他的理財救國論相爲表裏，任公云「有爲誤認歐洲之尊景教爲治強之本，故恆欲儕孔子於基督，乃雜引讖緯之言以實之」，此話最確。任公又約康氏的孔教觀爲六大綱，「進步主義，非保守主義，兼愛主義，非獨善主義，世界主義，非國別主義，平等主義，非督制主義，強立主義，非巽懦主義，重魂主義，非愛身主義」，這話則帶有教條的宣傳性，主觀上企圖輸入西洋的宗教改革於中國，如任公所謂「論近世政治學術之進步，孰不以宗教改革之大業，爲一切之原動力乎？後有識者必能定論此案也。」他便以康氏爲「孔教之馬丁路德」（參看康南海傳）。康氏的宗教思想之定論，即在他以爲景教爲治強之本，任公已經破案一半，而其他一半則所謂「治強」不是別的，亦即重商主義時代的理財立國，而康氏所謂升平之世者。因爲康氏不是一個理性主義者，他把事物和事物的影子常顛倒重視，重商理財是事物，而景教的權力是影子，他崇拜影子要比崇拜事物還利害，故又如任公所云「欲從而統一之，非擇一舉國人所同戴而誠服者，則不足以結合其感情，於是乎以孔教復原爲第一着手。」這又誇大了重商主義時代統一運動的外貌。

西洋重商主義時代的「價格革命」，是近代文明的一有力要素，而購買力的奢風，則爲重商主義的現象形態，康氏對於這一文明亦心嚮往之，他解釋論語「禮與其奢也寧儉」云：

「……世愈文明，則尙奢愈甚。孔爲文明之王，非尙質退化者也。宋儒不通此義，令人道退化，今中國之文明不進，大損所關，豈細故哉！」

康氏重商主義的思想，更有他的主要言論，例如：

「新政何以舉行？聞日本之變法也，先行紙幣，立銀行，財泉通流，遂以足維新之用。今宜大籌數萬

萬之款，立局以造紙幣，……用印度田稅之法，仿各國印花之稅，我地大物博，可增十倍。……大購鉄艦數十艘，急練民兵百萬，則氣象丕變，維新有圖。」（應詔統籌全局疏）

甚至他在上疏中，把新政與商務混同一致，如云「新政多下總署，總署但任外交，豈能兼營商務？」他在萬言書中又舉富國之法有六「曰鈔法，曰鐵路，曰機器輪舟，曰開礦，曰鑄銀，曰郵政」，內容則詳論商業者佔全書之半，並主張：

「特設通商院，派廉潔大臣長於理財者，經營其事。令各省設立商會，商學比較廠，而以商務大臣統之，上下通氣，通同商辦，庶幾振興（下言商學商會之重要，文繁不引）。」

康氏在戊戌變政失敗以後，更大倡商業救國之論：運動華僑，創設香港振華實業公司，墨西哥華益銀行，紐約瓊彩樓餐館，上海廣益書局，廣西太平山金鑛公司等等。在美洲致公堂新章要義中（此文據馮自由云爲中山先生手訂），曾揭發了康氏的運動：

「官爵也，礦務也，銀行也，商務也，學堂也，皆所以弭人之具，自欺欺人者也。」

任公在康南海傳中第八章康南海之中國政策中，列有十二項，第六項以前爲立憲政策，自第七項以後則全述其商業救國之論，例如：

「第六、先生謂中國當以工商爲國事，以天產之富，工價之廉，而其人精於商務，若天授焉；苟以政府之力獎勵扶助之，上下一心，同此目的，不十年而中國之雄甲天下。」

「第十一、先生以爲今日中國無取多兵，何也？若能立憲法改官制真維新，則內亂不生。……泰西各國，專務商業，咸願平和，苟外交無失，內治日興，誰則開釁？」

所以，辦新運動，是以官制的改革爲手段，而達成「專務商業」的目的，此目的在第六項中說明得最扼要。這比洋務運動之「中學爲體，西學爲用」，僅增加了立憲法改官制的推動力，絲毫沒有民主派的土地政綱內容。

梁任公的言論比較廣泛，他以改革政體與辦學校爲變法的原動力，批判洋務運動之不知所本，表面上好像是洋務運動的揚棄，但骨子裏則爲洋務運動的延長。他說變法的潮流，變亦變，不變亦變，自變者爲日本，可效法的，他變者爲印度，波蘭，突厥，不可想象的（參看氏著變法通議）。效法日本，惟在立憲與學校，故他特注意於「政學」與「藝學」，以二者推行富國強民之道，所謂國權主義的商業立國精神，例如他說：

「今英旗所翻，遍大地之海岸，威權炎炎，炙手可熱，游於海外者莫不豔之。豈知其所以致今日者，商會之功，十居八九。夫揚名於後世以顯父母，此人之職也，盡瘁於海外，以張國權，此國民之職也。我數萬萬同胞，何多讓焉？」（商會議）

任公商業救國與國權主義之論頗多，今舉其所贊述的德國俾士麥宰相爲例如下：

「德人之帝國主義，由俾士麥商業政策一轉而成，其目的在以國民主義爲基礎，而建其商業帝國於其上，使充盈橫溢之民力，得尾閭以蓄洩之也。」（論民族競賽之大勢）

任公後來雖然放棄保皇崇教的思想，但他又向「國民力」的國權主義方面尋求出路，其思想脈絡，仍在重商主義的範圍內。他雖然介紹許多民權的學說，而他自己則把民權劃在國權之下，繼承洋務衣鉢。戊戌政變後之四年他寫的「新民說」已經不強調君主立憲，而走入國家主義一途徑，惟所論「新民」的道德

基礎，如國家思想，自尊心，進取冒險，權利思想，尚武，私德等，以「國民之競爭」為內容，猶是國權中心的思想，猶是主張由制憲以興商務的思想，他說：

「徵諸商務，生計界之競爭，是今日地球上最大問題也。各國所以亡我者在此，我國之所以爭自存者亦當在此。商務之整頓，夫人而知之矣，雖然，振興商務，不可不保護本國工商業之權利，欲保護權利，不可不頒定商法；僅一商法不足以獨立也，則不可不頒定各種法律以相輔；有法而不行，與無法等，則不可不頒定司法官之權限；立法而不善，弊更甚於無法，則不可不頒定立法權之所屬，壞法者而無所懲，法旋立而旋廢，則不可不頒定行法官之責任；推其極也，非制憲法開議會，立責任政府，而商務終不可得興。今之言商務者，漫曰，吾興之吾興之而已，吾不知其所以興之者持何術也！」（新民說）

由此看來，所謂立憲，乃振興商業的手段。它不是和反封建的民主綱領相配合，而是和商業第一相配合，所以「新民」云者，即新其商務之民而已。任公在基本理論上和康有為是一致的，他在清代學術概論裏說，以後來不談偽經，不談孔教，與康氏分家，這當是一部分事實，然而他所謂「漸倡排滿共和之論」的基本立場，猶是戊戌的傳統（任公在民國五四以後的思想，非這裏範圍，當別論之）。

譚嗣同的「仁學」，完全基於商業交易，他說：

「仁者，通人我之謂也，通商僅通之一端，……故莫仁於通，莫不仁於不通。」（仁學六一頁）

自由貿易的世界，在嗣同理想中是仁愛的合理關係，所謂「彼以通商仁我，我無以仁彼，是以不仁絕人之仁。」（同上）這種理論，比亞旦斯蜜斯還要絕對。所謂仁者，如商業上等價交換的關係，一方面是出賣者，另一方面是購買者，此方的相對的價值形態與彼方等價形態，互為作一物對他物之換位，在最單

純的關係（如物物交換）表現着互利的樣子，嗣同以爲這便是通乎人我之仁，故謂「彼仁我，我亦仁彼，能仁人，斯財均，而已無困矣。」（同上）然彼我之間，最初與最後並非一致的，如果彼我皆以商品所有者出現，那麼人的關係之外，便產生了物的關係，即商品的拜物教關係，貨幣關係以至資本關係。這在嗣同哲學中都以爲是「上天報施之理」，所有者拿出商品來出售的「仁」之施，非所有者拿不出等價物來購買便失去「仁」之報，而所有者應當生存，而非所有者之「應當剪屠割，亦上天報之理宜然焉耳」。這已經是奇妙的理論，他把這一理論又用之於國際貿易，以爲通商是彼此患仁，資本商品的輸出國與殖民的輸入國，好像祇有等價交換關係，沒有交換以外的不平等關係。

他在「仁學」中規定企業家的出現是仁者的博施濟衆，則「爲仁卽富」便成了維新派的市民思想，而無所謂「爲富不仁」的道理，偶有之，亦如他所說由於「坐擁厚貲者時有偏心」之偶然現象罷了，好像是說不肯再投資以擴大生產而已。因之，推而至於國際通商關係，商品輸出者「不啻出貨備彼而爲我服役」，愈來愈現出其仁心，而我若拒其輸入，他說「不自振奮，而偏巧於推咎，惰者固莫不然也，是以仁絕人之仁」，這是多麼深厚商業心理的公羊學！

嗣同崇拜商業國際爲「仁」的人我通，這是商業理想美化的謳歌，然而又不妨礙他另從一方面相反的角度來美化商業，歌頌商業，例如他說：

「西人雖以商戰立國，然所以爲戰者卽所以爲商。商之一道，足以滅人之國於無形，其計至巧而至毒，人心風俗皆敗壞於此。今欲閉關絕市，既終天地無此一日，則不能不奮興商務，卽以其人之道還治其人之身（原注，西人……商務一端，已遠勝於作中國之皇帝……）。」（嗣同書簡）

還已經批評了他自己的仁學，仁學主人我通，以通商爲仁，此處主人我戰，以商抗商，以不仁對不仁。惟他有一個基本出發點，即商業資本主義是王霸皆宜。而矛盾的地點，他很輕易地拿兩個天理來解決的。

嚴復亦與維新派思想相通，他在上皇帝萬言書中，說：

「古今謀國救時之道，其所輕重緩急者，綜而論之，不外標本兩言而已。標者在乎理財經武擇交善隣，本者在乎立政養才風俗人心之際。勢急則不能不先事其標，勢緩則可以深維其本。」

這所謂「標」者即重商主義，且標本二者有急緩之區別，故「標」即變法時代的「本」了。

第二節 康有為與戊戌變法運動的歷史

晚清的富國強兵之商業資本運動，從中興大臣的新政洋務開始，自十九世紀六十年代至九十年代，中國漸次走上交通工業與軍用工業的道路，曾國藩於同治元年（一八六二年）即在安慶設立軍械所，李鴻章在上海設立製礮局，其後同治二年（一八六三年）在上海設立外國語言文字學館，同治三（一八六四年）在南京設立了金陵兵工廠，同治四年（一八六五年），在上海設立了江南機器局，同治五年（一八六六年），在福州設立船政局，同治九年（一八七〇）在天津設立械器局，同治十年（一八七一）倡議在大沽築新式砲台，同治十一年（一八七二）五月倡議開採煤鐵礦，同治十一年十一月招商局成立，光緒元年（一八七五）舉辦鐵甲兵船，同年申請在各省分設西學局，派通曉測算，輿圖，火輪，機器，兵法，砲法，化學，電學各科，選曉時務大員主辦，光緒二年（一八七六）在四川設立四川機器局，光緒六年（一八八〇）購買鐵甲兵船，同年在南北洋設立電報局，又奏請建築鐵路，七年（一八八一）設立開平鑛務局，同年國營商船初航英國通商，同年招商局接辦各省電報，八年（一八八二）在旅順建築碼頭，同年成立金陵火藥局，十年（一八八五）在天津設立武備學堂，十三年（一八八七）開辦漠河金鑛，十四年（一八八八）北洋海軍成立，十九年（一八九三）漢陽兵工廠成立。

復次與軍事工業交通工業相伴而產生了中國的民族工業，光緒八年（一八八二）李鴻章在上海設立織布局，九年（一八八三）商人祝大椿在上海設源昌機器五金工廠，十二年（一八八六）張之洞在廣東設立繅絲局，十五年（一八八九）張之洞在廣東設立織布局鍊鉄廠，十六年（一八九〇）上海紡織局成立。官

商合辦。十七年（一八九一）上海道唐淞岩設上海機器紡織局，官商合辦，十九年（一八九三）張之洞設立武昌織布局，二十年（一八九四）盛宣懷招集商股八十萬重興洋布局，因資本不足，改設華盛紗廠，同年上海成立裕源紡紗廠。故在中日甲午（一八九四）戰爭以前二十年之間，中國的官商合辦輕重工業開始生長起來，同時在上海，武昌，無錫，寧波，青島等處更漸產生了商營的輕工業。這樣的工業，又召致華僑投資的內向心。

以上兩項工業是戊戌政變以前中國的產業向近代歷程走的痕跡。我們先講後一項所謂當時的民族工業。它的最大特點為官商合辦，而真正商營的企業尙看不出它的力量。這裏所謂「官」者正是滿清的封建因素，故新興的民族工業不可能讓它比封建政府的自覺更跑得快點，這裏一方面是封建貴族的所謂讓步，另一方面則是工業家反而跟着官僚勢力的尾巴去進行，因此在中國十九世紀末葉的國營、商營問題成了嚴重的矛盾（辛亥起義導火於川漢鐵路之國營、商營爭執）。這反映維新派康有為的改良思想，即他正是企圖在宮庭維新的基地上做近代的歷史變革。因為甲午戰爭以後，雖這樣的萌芽工業也被外國的資本所摧滅了，這不能不使有近代意識的康有為發生保國會的運動，其所謂「保國民」「保人民之自立」者亦就有了說明。

第二，我們再講第一項工業。在這三十年之間，中國古老的封建地基上居然產生了軍事交通工業，這樣的工業，總算使不動的社會往前進了一步。然而這更與第二項工業有別，更難代表中國近代工業的劃時代的興起。要答覆這個問題，應看甲午的中日一戰就知道的。

一，這些中興名將所進行的官僚機構之下的洋務，在建立過程中是由辦差的形式出現，工廠組織的體

系變成了衙門。

二、資本的來源是爲所謂官僚式的軍備工業所支配，沒有人民性的基礎，這種由封建朝廷所湊集的資本，並不能保證其使用的正確性，西大后的頤和園便是動用了北洋海軍的專款來建造的。

三、洋政是用國庫來支持的，在開銷國庫支出的用途上，達到了當時滿族的政治積病，一方面想從事於新政，他方面又不敢從事於新政的澈底，祇是在外力影響下，不得不畏首畏尾地作爲新的點綴來進行。

四、洋政之下的工業，在支配當時的滿清貴族心理上，主觀上是不願意的，在一般頑固的道學或守舊大臣的意識中，是把它當做了一種荒唐的怪物去看待的，例如理學家的一位大臣就說：

「同治六年正月，同文館招考天文算學，由滿漢之正途出身五品以下京外各官考試錄取，延聘西人在館教習。公奏言：立國之道，尙禮義不尙權謀，根本之圖，在人心不在技藝，今求諸一藝之末，又奉夷人爲師，無論所學未必果精，即使……有所成就，不過術數之士。……所恃讀書明理之儒，或可維持人心，今後舉聰明雋秀……使之奉夷人爲師……而讀書人已爲所惑。……天文算學，爲益甚微，西人教習正途，所損甚大。伏望立罷前議，以維大局而彌陰患！」（匡輔之：倭文端公別傳）

所以李鴻章在當時不能不講出一個政治上的原因，他說：

「疆臣竭心力以爲其難，文吏持刀筆而議其後，任事不易，思之慨然！」（與劉銘傳書）

「今之論者，皆知變法，但有治法，尤須有治人。……詳察當路諸公仍是從前拱讓委蛇之習，若不亟改，恐一蹶不能復振也！」（與陶模書）

新政是在腐舊的清庭專制政治之下，委曳而進，實行的結果，祇是暴露了封建政治的矛盾與無力，祇

顯出「中學爲體」者之空虛而「西學爲用」者之懷疑，沒有解決問題，僅把問題的嚴重性擴大了。

但新政又在另一方面表示了封建官僚對於近代資本主義的畏懼，以及對於封建的留連，因爲新政的提出，固然是代表了二元的體用觀念，即戀心於的舊而震駭於新的，但舊的卻拉住新的，儘管如此，問題則不能不當做一個嚴重的歷史課題提出來，祇要能夠提出時代的問題，即令在解決問題上是如何的不澈底而有阻擾，但至少表示封建內部自己對於自己的失却信心。故新政是成了近代社會的催生劑。

新政的軍事交通工業，試於甲午戰爭而由殘酷的歷史所批判，朝野都在馬關條約的簽字上束手無策。在中國民主運動尚未成長的當時，問題便由中興大臣的新政轉向而爲舉子士人的變法，在內容上仍然是商業資本或國權主義的性質（參看後而保國會的第一條），但戊戌政變的不同處，在於已經稍具有了政黨的形勢了，在當時最起了推動作用的強學會。

原中國近代學會的成立，首爲廣學會。這會是在光緒十四年（一八八八年）由英國教士聯合中國人士組織的。後來英教士李提摩太主持以後，會務更加發展。這會所介紹的西方科學知識，所報道的西方列強國勢，啓發了中國改革的動機至大，康有爲的新知識可以說就從這裏來的。任公記他在上海讀了當時的初級的西洋宗教及科學知識之書，而另闢一新境界者，即指此會的宣傳。中國在明末有利瑪竇的西學介紹，在晚清又有李提摩太的西學介紹，頗有巧合。（李提摩太之參與戊戌，見後）那時有一位的最盛世危言的鄭觀應氏，便是抄襲李提摩太的著述而渲染者，今舉幾例如下：

一、鄭氏以西學是由中國古代藝學所傳去的，西人學中國而富強，中國亦應把自己的古學向西人再行學會，這啓示了康有爲的三世之說，鄭氏說：

「今之自命正人者，動以不談洋務爲高，見有講求西學者，則斥之曰名教罪人，士林敗類。……爲忠臣孝子，將百計求醫而醫乎？抑痛詆醫之不可恃，不求不學，誓以身殉而坐視其死亡乎？然則西學之當講不當講，亦可不煩言而解矣！古曰，通天地人之謂儒。……今彼之所謂天學者，以天文爲綱，而一切算法曆法電學光學諸藝，皆由天學以推至其極者也；所謂地學者，以地輿爲綱，而一切測量經緯種植舟車兵陣諸藝，皆由地學以推至其極者；所謂人學者，以方言文字爲綱，而一切政教刑法食貨製造商賈工技諸藝，皆由人學以推至其極者也。皆有益於國計民生，非奇技淫巧之所謂也。……今人……以爲西法創自西人，或詬爲巧不可階，或斥爲卑無足道，噫異矣！……格物有自來矣：一則化學，古所載燦金腐水離木，同重體，合類異二體，不合不類，此化學之出於我也；一則重學，古所謂均髮均懸，輕重而髮絕，其不均也均，其絕也莫經，此重學之出於我也；古云，臨鑑立影，二光夾一光，足被下光，故成影於上首被上光，故成影於下，近中所鑑大，影亦大，遠中所鑑小，影亦小，此光學之出於我也；一則氣學，亢倉子蛻地之謂水，蛻水之謂氣，此氣學之出於我也；一則電學，關尹子石鑿石生光，雷電緣氣以生，此電學之出於我也。……中學日見其荒，西學遂莫窺其蘊矣，不知我所固有者，西人特踵而行之！……以中國本有之學，還之中國，是猶取之外廡，納之內廡」（西學）

二 鄭氏已早介紹西洋議會政治，謳歌「議院興而民志合，民氣強」之理，這亦爲康有爲之所本。鄭氏說：

「議院者，公議政事之院也。集衆思，廣衆益，用人行政，一秉至公，法誠良，意誠美矣！無議院，則君民之間勢多隔閡，志必乖違，力以權分，權分而力弱。……故欲藉公法以維大局，必先設議院以固民

心。泰西各國咸設議院，每有舉措，詢謀僉同，民以爲不便者不必行，民以爲不可者不得強，朝野上下，同德同心。……人見其士馬之強壯，船砲之堅利，器用之新奇，用以雄視宇內，不知其折衝禦侮，合衆志以成城，制治固有本也。……議院者，大用之則大效，小用之則小效者也。夫國之盛衰，係乎人才，人才之賢否，視乎選舉。議院爲國人所設，議員卽爲國人所舉。……舉自衆人，賢否難逃公論。……考泰西定例，議員之論，刊布無隱，朝議一事，夕登日報，俾衆咸知，論是則交譽之，論非則羣毀之，本斯民直道之公，爲一國取賢之準，人才輩出，國之興也勃焉。誠能本中國鄉舉里選之制，參泰西投匭公舉之法，以遴議員之才望，復於各省多設報館，以昭議員之是非，……則君不至獨任其勞，民不至偏居其逸，君民相洽，性誼交孚，天下有公是非，亦卽有公賞罰，……上下一心，君民一體，尙何敵國外患之敢相陵侮哉？……持公法以保太平之局，其必自設立議院始矣。」（議院）

由這些言論看來，廣學會的時代影響，就可以知道的。這會的影響，雖張之洞氏亦加承認，張氏在其所著勸學篇中雖主中學爲體西學爲用之說，如言「中國學術精微，綱常名教，以及經世大法，無不畢具，但取西人製造之長，補我不逮足矣，」但他畢竟亦傾向於變法，他說：

「不可變者，倫紀也，非法制也；聖道也，心術也，非工藝也。請徵之於經：窮則變，變通盡利，變通趣時，損益之道與偕行，易教也；器非求舊，唯新，尙書教也；學在四夷，春秋傳義也；五帝不沿樂，三王不襲禮，禮時爲大，禮義也；溫故知新，三人必有我師，擇善而從，論語義也；時措之宜，中庸義也；不恥不若人，何若人有，孟子義也。請徵之於史：封建變郡縣，辟舉變科目，府兵變召募，車戰變步騎，租庸變兩稅，歸餘變活閏，篆籀變隸楷，竹帛變雕版，鑄錢變陶器，粟布變銀錢，何一是三代之舊

乎。」

通過廣學會的教士言語，而中國上流士大夫學會了一些近代的西洋語言，但這裏，一、在學言語擇善而從的時候；不但融合不成國民的新語言，而且仍然把新語言裝在舊形式之中，隆重的舊形式壓住了新內容，故有所謂中西本末體用之說；二、當學習新言語的時候，不但世界已臨到大難災變的再分割的前夜，瓜分中國之議倡和不絕，所謂「落後的歐洲，進步的亞洲」將要重新思考一番，而且中國落在日本維新之後，歐洲改良思想學生已經不容再事出現，由甲午一戰清算了這一糾葛。

在這當兒，中國所最難於提出的問題，便是政治的覺醒。顯然的，有兩條路徑，一是民衆的，一是宮庭的，民主派走前者，改良派走後者。

圍繞在改良政變的氣氛中，首先「強學會」成立了。這會是翰林院學士文廷式首倡，工部尙書孫家鼐，湖廣總督張之洞皆贊襄其成，袁世凱與翁同龢亦表同情，而康有爲的維新派便參與其中活動起來。當時因「會」字爲清廷所忌，而竟稱以強學書局。這個會的性質已經不同於廣學會，後者主持者爲教士，屬於介紹西學的成份頗著，而前者則深富於宣傳與覺醒的運動。據任公所云，該會擬辦的大事有五，一譯東西文書籍，二刊布新報，三開圖書館，四設博物儀器院，五建立政治學校。證之於張之洞所擬上海強學會之章程，大體如此。張之洞的「上海強學會序」中說：

「天下之變岌岌哉！夫挽世變在人才，成人才在學術，講學術在合羣，累合什百之羣，不如累合千萬之羣，其成就尤速，轉移尤鉅也。……頃士大夫創立強學會於京師，以講中國自強之學，風雨雜沓，朝士鱗萃，尙慮未能布衍於海內，於是江海散佚，山林耆舊，益簪聚講求。……今設上海，乃羣天下之圖書器

物，羣天下之通人學士，相與譁焉。……傳稱以文會友，以友輔仁，記稱敬業樂羣，其以開風氣而成人才，以應聖天子側席之意，而濟中國之變，殆由此耶？」

疆吏如張之洞居然大倡「羣」字，所謂「聚天下之圖書器物，集天下之耳目心思」（章程），顯然這是對於洋務官辦的懷疑與批判了。我們在前面已經說過，變法是洋務在商業資本主義方面的繼續，這僅就其理想上而言，如果從歷史的運動方面去看，則變法比洋務顯然深刻了一層；因為改良派的「羣」的觀念雖然狹隘，但畢竟向羣體的政治覺醒方面推進，漸行走向政黨的路徑。康有為在其「上海強學會後序」中亦說：

「物單則弱，兼則強，至累重百千萬億兆京陵之，則益強。……故一人獨學，不如羣人共學，羣人共學，不如合什百億兆人共學。學則強，羣則強，累萬億兆人皆智人，則強莫與京！……今者思自保之，在學羣之。昔在京師，……朝士集者百數，然猶未足合天下之才。海內耆賢，捧手推襟，欲推廣京師之會，擇合羣之地而益宏厥規則。滬上總南北之匯，為士夫所走集，乃集中外之圖書器藝，集南北之通人志士，講習其間，而因推行於直省焉。」

在專制的滿清王朝公然倡合羣集會，開放言路，無異於宣告舊社會的死刑，儘管傳記所傳的樂羣是言之有據，不算異端，而那是為八股文士的一唱三嘆而已。所以，強學會的命運僅四個月而止，御史楊崇伊奏言私立會黨，將開處士橫議之風，請旨查封，光緒脅於舊力，便下詔查禁。

然而強學會是時代必然而產生的號筒，該會雖封，而各省市的學會組織則聞風而起，擴任公戊戌政變記，列舉三年內之學會學堂報館成立者，凡五十所，學會二十四，學堂十九，報館八，遍于全國，如桂林

的聖學會，長沙的湘學會，蘇州的蘇學會，北京師範會學會，格致學會，陝西的陝學會，武昌的質學會，以及如算學會，農學會，平糶足會，羣學會，蒙學會，知恥會，測量會，名目五花八門。與康有為有直接關係者，為桂學會，此會後來便發展而為戊戌政變的保國會。其時民主運動亦從民間出生，這便是與保國相對立的輿中會了。

因強學會的號召，報館成爲當時的一種主要擬議，這亦是很自然的，集會與言論常是姊妹爲家的。康有為弟子梁聘超主持時務報於上海，另外的弟子如吳恆煒等主持知新報於澳門。他們的言論粗枝大葉，鋪張揚厲，在現在看來頗不入眼，但鼓動的精神則充滿朝氣的。祇舉「知新報」的一段話如下：

「……上之陰陽之與，造化之微，人物之理，古今之蹟，下之學術之原，政治之要，中外之性，存亡之運，……皆冥然若囚，懵然若離，俯焉若偃，莽莽無所聞所見所言也！而彼（指列強）所困我者，爲合羣立約，集款開會館，圖演說，……萃天下眼目之衆，錫萬民耳目之能，無不剖之剔之，噉之犂之，毅然務三病之盡去（指盲、聾、啞）。出而窺我，此彼之所以強，而我之所以弱也。……不盲，不聾，不啞之衆，馳驅我不慧（於目）不聰（於耳）不敏（於口）之國，蹂躪我不見不聞不言之民。……我之坐是不免於盲聾啞者何也？……無知也，無知則愚，愚則盲、則聾、則啞、則雖有剝削之慘，無從而訴，雖遭宰割之痛，無從而聽，雖受醜俎之辱，無從而覺。……不慧不聰不敏若是，其去草木禽獸魚介者無幾耳！此有志之儒，抗憤之士，所以撼膺嘔心，太息而長涕也！然又坐是不聞不見不言者則又何也？不通故也。

「報者，天下之樞鈴，萬民之喉舌也。得之則通，通之則明，明之則勇，勇之則強，強則政舉，而國立敬修，而民智。故國愈強，其設報之數必愈博，譯報之事必愈詳，傳報之地必愈遠，聞報之人必愈衆。

治報之學必愈精，保報之力必愈大，掌報之權必愈尊，獲報之益必愈溥，胥天下之心思知慮，眼目口耳，相依與報館爲命，如室家焉，是以英之霸也！……甲午之變，公車上書萬八千言，千三百人，……雖計絀於半途，事遂於諫，而通塞之運已漸啓矣。京師士夫於是有強學會之設，……滬上繼焉。今時務報起重而振之……因文見道，喜吾黨之有鄰，此澳門知新之報所以繼上海而應之也。」（知新報緣起，吳恆煒作，文中尊言「先生」，即指受康有爲的領導）

由以上的話看來，維新運動者是着重於啓蒙的喚醒愚昧工作，在邏輯上的道理且不管牠，而他們的振聾發聵言論，實在是有時代意義的。

梁啟超在長沙時務學堂（一八九七年）任主講，更大倡變法、自由、民權之論，其朝氣頗爲生發。他的批文，自云傳之社會，一時大譁。茲將葉德輝駁梁批選抄於下：

梁批「今日欲求變法，必自天子降尊始，不先變去拜跪之禮，上下仍習虛文，所以動爲外國所訕笑也。」

葉駁「案此言竟欲易中國拜跪之禮，爲西人鞠躬，居然請天子降尊，悖妄已極！」

梁批「興民權者斷無可亡之理。」

葉駁「民有權，上無權矣！」

梁批「二十四朝其足當孔子至號者無人焉，間有數霸生於其間，其餘皆民賊！」

葉駁「案二十四朝之君主謂之民賊，而獨推崇一孔子，是孔子之受歷代褒崇爲從賊矣，狂吠可恨！」
從葉德輝的駁語中，我們知道青年的維新運動者康梁在當時實是舊社會的叛逆，雖然民權之論後來取

消，但政變前夜覺醒之功則不可否認。維新的歷史至短促，故暴露自由派的弱點亦極顯然可見。與梁氏同樣持急進之主張者康有為亦曾請易服，為剛毅反對而罷。這都表示了維新派的朝氣，但朝氣是短短的可數日子的，故康有為不旋踵在後來自謂易服的建議，幸未實行，如果真照他的辦法改制，那便要「摧殘絲業」了，這亦同樣可以講，好在民權在當時沒有開展，如其放任民權，那便要摧殘現狀了（後來不忍雜誌明言之，見後）。

戊戌政變的直接組織者康有為主持的「保國會」，曾成立於此年三月，實政變的中心領導機關，其組織的形式亦頗具近代式的政黨，惟分子則僅限於官僚士大夫。康有為起草的保國會的章程有三十條，今將其主要的十幾條錄按於下：

一、本會以國地日割，國權日削，思維持振救之，故開斯會以冀保全，名爲保國會。

（按此條爲該會宗旨，是第一條政綱，其中模糊觀念如「維持」、「保全」之辭，與其「維新」之說相矛盾，即既非難現狀，而復留戀現狀。「國權」一語是有來歷的，這是改良主義者的至上口號，與「民權」之爲民主派的口號相反）

二、本會遵奉光緒二十一年閏五月二十七日上諭，臥薪嘗膽懲前毖後，以圖保全國地、國民、國教。

三、爲保國家之政權土地。

四、爲保人民種類之自立。

五、爲保聖教之不失。

（接以上四條，除了因膠州事件，強調國家獨立，包含民族宗旨外，其餘所言之「保」，非常抽象，

如云保「國家之政權」，是封建的專制政權呢？還是民主的共和政權呢？如云「保國民」，「保人民自立」，是有民權的國民或民權的自立呢？還是僅幻想一種特別種類的人民自立如歐西的商業家呢？至其云保教之意義，詳言於後節）

六、爲講內治變法之宜。

七、爲講外交之故。

八、爲仰體朝旨，講求經濟之學，以助有司之治。

（按以上三條是維新的主要問題，即指大彼得帝與明治的路徑）

十一、自京師上海設保國總會，各省各府各縣皆設分會，以地名冠之。

十二、會中公選總理若干人，值理若干人，常議員若干人，備議員若干人，董事若干人，以同會中人多推薦者爲之。

（按章程中所指董事，十五條規定爲管會務日常事務者，類似現在之秘書幹事。）

二十八條、商董兼司賬，須習知貿易……充其選……

（按十二條以後言組織法，頗有近代政黨團體之形式。而特別提出商董之名，可知商業資本在保國會的注意。據票號人言，康有爲與票號多有往來，據其文集言，曾請將山西票號改爲大清銀行之議。票號中稍開明者爲百川通與協通慶，當時有一位票號老板名徐嚮禹者，即參加戊戌變政，此人曾暗示於九尾龜小說之中）

保國會成立之初，康有爲有一篇演說，內容十分之七言外患，關於變法者有云：

「自強學會首倡之，遂有官書局時務報之繼起，於是海內續紛，爭言新學，自此舉始也。然甲午之後，仍不變法，間有一二，徒爲具文，……然變其甲不變其乙，變其一不變其二，牽連相累，必至無成。……泰西立國之有本末，重學校講保民養民教民之道，議院以通下情，君不甚貴，民不甚賤，制器利用以便民，皆與吾經義相合，故其致強也有由。吾兵農學校皆不修，民生無保養教之道，上下不通，貴賤隔絕，此皆與吾經義相反，故宜其弱也。……鄙人不責在上，而責在下，而責吾輩士大夫，責我輩士大夫義憤不振之心，故今日實人人有亡天下之責（？），人人有救天下之權者。考日本昔爲英美所凌，其弱與我同，今何以能取我臺灣，滅琉球而制朝鮮，得我償款二萬萬？……其相伊藤，其將大山爲之耶？非也。嘗考如此大事：乃一布衣高山正芝之所爲，高山正芝哀國之衰，不能變法，憤大將之擅政，終日在東京痛哭於通衢，見人輒哭，終以哭死，於是西鄉，吉田，藤田，蒲生，秀實之流出而言尊攘，大久保利通，岩倉具視，木戶孝允，板垣退助，三條實美，大隈重信出而談變法，日本乃盛強。（下言熱力，心力以救患）」

上演說詞講變法之必要，希望中國政治改革爲「君不甚貴，民不甚賤」的局面，這裏自然沒有尺寸來量其貴甚賤的程度，但君仍爲貴者，民仍爲賤者，祇求其「不甚」罷了，這是改良派卑躬屈節的最好綱領。至若他把一個社會運動分析做一個布衣的哭叫，呼喚而出，在激勵鼓動的宣傳上頗有力量，而在理論上則幼稚得可笑。這裏，也埋伏了失敗主義，即「哭死」的熱力，不但喚不醒反動勢力，而且他所謂「如一大火團，至百二十度之沸度，則無不灼矣」之熱血，在社會運動深刻化的時候，是難以持久的，更可能忽然變成冷血者。

然而我們知道，維新志士常憑着這樣浪漫的熱力來進行，熱血之在譚嗣同則云，各國變法莫不從流血

成，中國變法尚無流血者，有之請自嗣同始。他們把宣傳當做了運動全部，故康有為稱變法之效「新政詔書雖未推行，德人聞之便當退舍」，又奏言「雷厲風行，力推新政，三月而政體略舉，期年而規模有成，海內回首，外國聳聽」，凡此都說明了吶喊就是社會運動，祇要有言論的表示，中外都嚇倒了。

在保國會成立以後，康有為成了光緒的近臣。按光緒和康有為的關係，史家並無詳細記載，但康氏從七次上書後由翁同龢的引見，得到光緒的寵幸，乃是事實。據翁同龢日記，戊戌（一八九八年）一月二十九日康有為呈應詔統籌全局疏，這時康氏已經把「明治變政考」，「俄大彼得變政記」，及李提摩太編譯的「泰西新史攬要」，「時事新論」，「列國變通興盛記」諸書呈上，光緒帝的變法決意從此更切。三月二十七日成立保國會。四月初間，據翁氏日記云：

「戊戌四月初七日，上命臣索康有為所進書，令再寫一分遞進。臣對：與康某不往來（？）。上問：何也？對：以此人居心巨測。曰：前此何以不說？對：臣近見其所著孔子改制考知之。」

「四月初八日，上又問康書，臣對如昨，上發怒詰責，臣對：傳總署令進。上不允，必欲臣詣張蔭桓傳知。」

翁氏規避戊戌政變之責，在此日記內委宛彌縫，據德菱公主所著的 *Son of Heaven*（中譯本名光緒秘史），則云：

「『請皇上單獨接見康有為』，翁同龢說，『聽他所要說的話』。」

「我將傳見他，降旨單獨接見他」，皇帝說。

光緒沒有把這個預定的覲見報告老佛爺，這是可以注意的。康有為來了，這個小官與皇帝立刻相互地

感覺到傾慕，而且康有為立刻走上中國歷史的重要篇幅。

按德菱公主此書，雖沒有西太后一書描寫的質樸，但不失為她聞見的史料編製。故翁同龢已亥十一月二十一日日記，對於新聞報的闢謠，否認與康氏有關係者，實屬違心。

德菱公主此書第二五、二六兩節即講變法時期，光緒與康有為的關係，文字間頗以小說的體裁出現，而細按歷史，所言尚皆有本。茲將該書中重要的敘述，參以文獻，略論如次：

一、關於當時革命派的苦惱，已經驚動了朝野，在甲午戰爭以後與中會已經與三合會聯合，在廣東直接行動起來。據中山先生所述，乙未（一八九五）的行動，謂之「第一次革命」，其後即走歐美，當戊戌變政之年，即中山先生在英國蒙難之時，並云對於民權運動「殊多心得」，當時清庭之注意革命者亦就特別厲害了。中山先生說：

「由乙未初敗以至庚子，此五年之間（按乙未為一八九五年，庚子為一九〇〇年），實為革命進行最艱難困之時代也。……適於其時有保皇黨發生，為虎作倀，其反對革命，反對共和，比之清庭尤甚。」（有志竟成）

按保皇黨成於戊戌失敗之後，其前身即一八九八年的保國會，此處所言之保皇黨當包括着保國會。保國會所以能夠成立，即在社會的運動中採取着中間形式，據「光緒祕史」著者說：

「許多激烈的領袖，起始散發煽動的小冊子，在小冊子裏，他們向人民呼籲，一致起來推翻滿清政府，將皇位歸還中國人。」

這當指其時的革命派的行動，據德菱講，朝庭當時所採的辦法，是彈壓殺戮政策，證之陸皓東殉難的

詔書，重要者有幾十條，茲將其詔定國是上諭及重要詔書錄之於次。詔定國是云：

「數年以來，中外臣工講求時務，多主變法自強。邇者詔書數下，如開特科，汰冗兵，改武科制度，立大小學堂，皆經一再審定之，籌之至熟，妥議施行。惟風氣尚未大開，論說莫衷一是，或狃於老成憂國，以爲舊章必應墨守，新法必當擯除，衆喙嗷嗷，空言無補。試問時局如此，國勢如此，若仍以不練之兵，有限之餉，士無實學，工無良師，強弱相形，貧富懸絕，豈真能制挺以撻堅甲利兵乎？朕維國是不定，則雖今不行，極其流弊，必至門戶紛爭，互相水火，徒蹈宋明積習，於國政毫無補益。卽以中國大經大法而論，五帝三王不相沿襲，譬之冬裘夏葛，勢不兩存。用特宣示中外大小諸臣，自王公以及士庶，各宜努力向上，發憤爲雄，以聖賢義理之學植其根本，又須博採西學之切於時務者，實力謀求，以救空疏廷謬之弊，專心致志，精益求精，毋徒襲其皮毛，毋競騰其口說，務求化無用爲有用，以成通經濟變之才。京師大學堂爲各行省倡，尤應首先舉辦，着軍機大臣總理各國事務王大臣會同妥速議奏，所有翰林院編檢，各部院司員，各內侍衛，候補候選道府州縣以下各官，大員子弟，八旗世職，各武職後裔，其願入學堂者，均准入學肄習，以期人才輩出，共濟時艱，不得敷衍因循，徇私授引，致負朝廷諄諄誥誡之至意，將此道諭知之！」

詔定國是之文，好像康有爲萬年書的大意，從此康氏被召，譚嗣同、梁詒超等皆被推薦。以後的詔書日

日不斷地頒布出來：

六月十一日，詔軍機大臣總署大臣會同妥速議奏籌辦京師大學堂。

六月十二日，詔選宗室王公遊歷各國。

六月二十日，總署奉旨妥議提倡學藝農業事宜。

同日，飭盛宣懷趕辦蘆漢鐵路，並開辦粵杭滬甯各路。

六月二十三日，詔自下科爲始，鄉會試及生童歲課各試，一律改試策論。

六月二十六日，諭各部院於奉旨交議事件，尅期議覆，逾期卽嚴懲治。

七月四日，詔地方官振興農業，着劉坤一咨送上海農學會章程於總署，並令各省學堂廣譯外洋農務諸書。

同日，創設京師大學堂，派孫家鼐管理，官書局及譯書局併入大學堂。

七月五日，獎賞士民著作新書及創行新法，制成新器，准其專利售賣。

七月十五日，諭改各地書院爲兼習中學西學之學校。……民間祠廟之不在祠典者，卽由地方官曉諭人民，一律改爲學堂。

同日，嚴飭地方官保護教士教民。

七月十一日，詔舉經濟特科，命長官各舉所知，於三日內送京，然後定期舉行。

七月十四日，諭官獎進商業。

七月十六日，嚴諭各省將軍督撫均實裁兵練軍，力行保甲，整頓釐金。

七月二十六日，改時務報爲官辦，派康有爲督辦其事，並着督撫咨送各地報紙於都察院及大學堂，許其實言，不必忌諱。

七月二十九日，命各部院衙門刪去舊例，另定簡明則例。

同日，下詔改良司法。

八月六日，諭華僑創立學堂，着出使大臣勸辦。

八月十日，南北洋大臣及沿海各將軍督撫奉旨妥議海軍事宜。

同日，王文韶張蔭桓奉旨籌議鐵路，開鑛，增設學堂，並切實舉辦事宜。

同日，宣示決心變法，有意阻撓，不顧大局者，必當嚴懲。大臣當認真考察真才，參劾不職，上下力除壅蔽。

八月十六日，詔於京師設立農工商總局。獎進富紳之有田業者，廣開農會，購買農器。

八月二十六日，准梁燾超設立編譯學堂於上海。

同日，嚴旨切責西江總督劉坤一，兩廣總督譚鍾麟，因循玩愒，不肯力行新政。

八月二十八日，諭告諸臣除去蒙蔽錮習，不得無故請假，議奏事件不准延擱。

八月三十日，詔裁詹事府，通政司，光祿寺，鴻臚寺，太常寺，大理寺等衙門，外省裁撤湖北，廣東，雲南三省巡撫，東河總督。其不辦運務之糧道，疏銷之鹽道，及佐貳之無地方責者，均責裁汰。

九月五日，詔用西法練軍，逐漸實行徵兵，裁減綠營。

同日賞譚嗣同等四人四品卿銜，在軍機大臣章京上行走。

九月七日，詔各省督撫訪查通達時務勤政愛民之能員，隨時保送引見，以便錄用。

九月十一日，籌設茶絲學堂。

同日，詔准與士瑞洵於京師籌設報館。

九月十三日，官民一律得應詔言事。

九月十四日，詔許滿人經商營業。

九月十六日，詔編預算。

由上面所引舉之詔書看來，百日之間已夠所謂「聳聽」了。政變就在這樣的文章中，自己暴露出來。

三、關於康氏所進行的變法，所招來的反對，是值得記述的。反對者是最頑固的貴族與理學先生們，例如御史文悌奏劾康有爲云：

「聽其談治術，則專主西學，欲將中國數千年相承之大經大法一掃刮絕，事事以師日本爲良策。……中國講求西法，非欲將中國一切典章文物制度廢棄摧燒，全變西法，使中國之人默化潛移盡爲西洋之人，然後爲強也。故其事必須修明孔孟程朱四書五經小學性理諸書，植爲根抵，……然後再習外國……以致用」

這是否認變法的話頭，他更以康有爲保國不保大清之論奏劾說：

「近來時務知新等報，所論尊俠力，伸民權，興黨會，改制度，甚則欲去跪拜之禮，平君臣之尊卑，改男女之外內……其勢小則羣起鬥爭，召亂無已，大則各便私利，賣國何難！……康有爲更私聚數百人在輦殿之下，立爲保國一會。……名爲保國，勢必亂國而後已焉，……幸勿徒欲保中國四萬萬人，而置我大清於度外！」

禮部尙書許應騏奏劾說：

「康有爲逞厥橫議，廣通聲氣，襲西報之陳說，輕中朝之典章。其建言既不可行，其心尤不可測，若

非罷斥驅逐回籍，將久居總署，必刺探機密，漏言生事，長住京邸必勾結朋黨，快意排擠，搖惑人心，混淆國事。」

這更把康氏認做外國的探子了。（按康氏變法運動中，與英日二國頗有往來，英教士李提摩太在京多所協助，日本名變法首相伊藤博文亦於其時在京參與其事，他後來出險亦依英人保護始行。但這裏，說明英日對於中國維新派的政治運動是全力注意其發展，而當時守舊派則認爲康氏是洋探子了）康氏當時的活動，除了宮庭外，便是大官貴人之間。這些人起先亦多表同情於維新的，而後來反對他的則更以這些人最有力量。例如御史李盛鐸，亦是保國會的發起人，但後來李氏則上疏刻會。張之洞是強學會的贊助者，他卻亦說「民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作，綱紀不行，大亂四起。倡此議者豈得獨安獨活？」即與康氏最密切的翁同龢，亦藏頭藏尾，在後來稱康氏爲「大逆」。按康梁在當時並不敢提出民權政綱，而道學家則總以此說爲反對之口實，如王先謙云「康梁所用以惑世者，民權耳，平等耳，是率天下而爲亂也。」最後，康氏領導的變法，又是一位表同情其舉的袁世凱密告，而引起西太后的「苦的撻」。

四、關於變法中的軍事陰謀。按康有爲之罪狀，初指其進紅丸，酖弑皇上，繼稱其結黨營私，終稱其圍頤和園暗弑太后。最後即關於袁世凱的軍事陰謀。據梁任公戊戌日記言，光緒召見了袁世凱以後，譚嗣同夜謁袁氏，說以皇上危險，榮祿謀廢立，於九月五日帝與太后幸津閱兵，請其清除君側。袁氏答云閱兵時，帝入其營，降旨即傳令誅賊。據申報發表之袁世凱日記，則稱譚嗣同往謁之情，除請其誅榮祿外，立時運兵入京，包圍頤和園，除去老朽。二說頗有出入。又據「光緒秘史」中言，光緒因了剪髮命令，恐西太后不贊成，聽康有爲的建議，在詔書未下之先，應將頤和園與外間隔絕，不使有任何行動，光緒贊成，

並云他單獨召見袁世凱言之，因為袁氏是一向同情於變法的。在召見袁世凱的時候，光緒把包圍頤和園以防止太后阻止新政的命令，口頭告了袁世凱，袁氏完全贊成了這一辦法。然而，後來他反秘密報告了榮祿與太后，於是發生政變的「苦的撻」。

從這些文獻看來，殺西太后的事或許沒有，但包圍頤和園的陰謀是事實。這亦是軍事陰謀，不過在袁世凱報告秘密，出賣維新派的時候，亦許增加了不利太后的言語，反陰謀便由榮祿執行了。祇將德菱公主的小說體裁的西太后與光緒的最後談話寫在下面：

「你知道祖制對一個兒子想要謀害父母的生命是怎樣處罰的麼？」西太后苦笑地對光緒問。

她說這句話的時候，光緒莫名其妙，問她到底是什麼意思，她回答：

「你自己最明白的。」

「假如我有這種念頭，我就應當受凌遲的處分，但我並沒有犯了蓄藏這種念頭的罪。」光緒說。

「自從學到了外國的野蠻方法，你甚至於連你的孝順的責任都忘了！……」

「我是尊重祖制而且懂得孝道的，但我不能讓這種捏造的罪狀攻擊我。我只有有一種志願，為人民的福利做一點事，而維新是十分需要的——」但她打斷了他的話。

「我們的祖宗訂下了法律，我們應當服從的。新的思想，像你的心裏所有的那樣，將要使國家毀滅。你不配做皇帝，你是應該知道的了。」

於是光緒叩頭請太后聽政。

先是，當九月十四日政變之前四日，光緒手諭一密詔交楊銳，詔文如下：

「近來朕窺皇太后聖意，不願將法盡變，並不欲將此輩老謬昏庸之大臣罷黜，而登用英勇通達之人，令其議政，以爲恐失人心，雖經朕屢次降旨整飭，而並且有隨時幾諫之事，但聖意堅定，終恐無濟於事。卽如十九日之硃議，皇太后以爲過重，故不得不徐圖之，此近來實在爲難之情形也。朕亦豈不知中國積弱不振，至於阡危，皆由此輩所誤，但必欲朕一早痛切降旨，將舊法盡變而盡黜此輩昏庸之人，朕之權力實有未足。果使如此，則朕位且不能保，何況其他？今朕問汝，可有何良策，俾舊法可以漸變，將老謬昏庸之大臣盡罷黜，而登進英勇通達之人，使中國轉危爲安，化弱爲強，而又不致有違聖意，爾等與林旭、譚嗣同、劉光第及諸同志等妥速籌商，密繕封奏，由軍機大臣代遞，候朕熟思審處，再行辨理，朕實不勝焦急翹盼之至，特諭。」

同日賜康有爲詔云：

「朕惟時局艱難，非變法不足以救中國，非去舊衰謬之大臣，而用通達英勇之士，不能變法，而皇太后不以爲然。朕屢次幾諫，太后更怒。今朕幾不保，汝康有爲、楊銳、林旭、譚嗣同、劉光第等可妥速密籌，設法相救！朕十分焦灼，不勝企望之至，特諭。」

這便是康有爲所稱之衣帶詔。他逃到海外，卽以這神祕的詔書號召成立保皇黨。政變事發以後，那兩位英日的李提摩太與伊藤博文，再加上已入美籍的宏爵氏，奔走於各國使館謀救皇帝與諸臣之策，因事已暴露，外人亦難於公然干涉中國內政的。二十九日，光緒在脅迫之下宣布了康有爲等的罪狀，其諭云：「近因時事多艱，朝廷孜孜圖治，方求變法自強，凡所設施，無非爲宗社生民之計，朕憂勤宵旰，每切兢兢，乃不意主事康有爲首倡邪說，惑世誣民，而宵小之徒，羣相附和，乘變法之際隱行其亂法之謀；

包藏禍心，潛圖不軌，前日竟有糾約亂黨謀圍頤和園，劫制皇太后，陷害朕躬之事，幸覺察，立破奸謀。又聞該亂黨私立保國會，言保中國不保大清，其悖逆情形，實堪髮指！朕恭奉慈闈，力助孝治，此中外臣民之所共知。康有為學術乖僻，其所著述，無非離經畔道，非聖變法之言。前因講求時務，令在總理各國事務衙門章京上行走，旋令赴上海辦理官報局，乃竟逗留輦下，構煽陰謀，若非仰賴祖宗默佑，洞燭幾先，其事何堪設想？康有為實為叛逆之首，現已在逃，着各省督撫一體嚴密查拿，極刑懲治，舉人梁蔣超與康有為狼狽為奸，所著文字，語多狂謬，著一併嚴拿懲辦。康廣仁及御史楊深秀，軍機章京譚嗣同、林旭、楊銳、劉光第等實係與康有為結黨，陰圖煽惑，……昨日諭令將該犯等即行正法。此事為非常之變，附從奸黨，均已明正典刑。康有為首創逆謀，罪惡貫盈，諒亦難逃顯戮。現在罪案已定，允宜宣示天下，俾衆咸知。……」

這是最好看的硃諭，狂熱的書生們在猾吏的筆下就這樣地宣示了悖逆罪案。那位青年的光緒皇帝在囚徒的地位也就這樣被作弄的中外聳聽了。康、梁逃到日本以後的第一宣傳便是救皇帝聖駕的迫害，果然經元善等聯合上海的紳商僑民公電京師保護聖駕。而西太后第三次聽政的第一砲則是和紳商僑民的利益相反，把光緒在百日維新內的一切改革詔書一筆勾銷，其詔復舊制之諭告云：

「朝廷振興商務（！），籌備一切新政，原為當此時局，冀為國家圖富強，為吾民籌生計。……乃體察近日民情，頗覺惶惑。……即如裁併官缺一事，……外間不察，遂有以大更制度為請者，舉此類推，將以訛傳訛，伊於胡底！……詹事府、通政使、大理寺、光祿寺、太僕寺、鴻臚寺等衙門照常設立，毋庸裁併。……不應奏專人員、概不准擅遞封章，以符定制。時務官報，無裨治體，徒惑人心，並着即行裁撤。」

……各州府縣議設之學堂，……聽民自便。其各省祠廟不在祀典者，苟非淫祀，著一仍其舊。……」事實上，凡光緒新政命令，都在「以訛傳訛」之列，一切都「一仍其舊」了。這指出滿清貴族，與反動勢力對於改良份子的一道判決書。「一仍其舊」在這裏說明了是維新變法的反命題，然而又在歷史意義上講來，中國要就是舊的，要就是新的，而維新運動的「半新不舊」，如所謂「君不甚貴，民不甚賤」的折中主義，顯然告了一段落。宮庭維新退下去，所來的是民主派的革命運動了。

據任公「戊戌維新得罪者之略歷」一文，在百日維新告結之時，罪案中可記者有以下的諸人：

李端棻 戊戌七月擢升禮部尙書，政變後革職遣戍新疆。

徐致靖 戊戌七月特擢署禮部右侍郎，政變後革職下獄永禁。

徐仁鑄 湖南學政，革職永不敘用。

陳寶箴 湖南巡撫，革職永不敘用。

陳三立 吏部主事，革職永不敘用，圈禁於家。

張蔭桓 戶部左侍郎，總理各國事務大臣，戊戌六月，特受鐵路礦務大臣，革職，查抄家產，遣戍新疆。

張百熙 廣東學政，革職留任。

王錫蕃 戊戌七月超擢署禮部左侍郎，革職永不敘用。

黃遵憲 舊任湖南按察使，出使日本大臣，免官逮捕。

文廷式 翰林院侍讀學士，拿辦，逮捕家屬。

王 照 戊戌七月超擢賞三品銜，革職拿辦，逮捕家屬，查抄家產。

江 標 湖南學政，戊戌七月超擢以四品京卿，總理衙門章京上行走，革職永不敘用，圈禁於家。

端 方 戊戌六月，新授三品卿銜，督辦農工商局新政，銷銜撤差。（滿洲人）

徐達寅 戊戌六月授三品卿銜督辦農工商局新政，銷銜撤差。

吳懋鼎 同上

宋伯魯 山東道御史，革職永不敘用，並拿問。

李岳瑞 總理衙門章京，兼辦鐵路礦務事，革職永不敘用。

張元濟 刑部主事，大學堂總辦，革職永不敘用。

熊希齡 翰林院庶吉士，革職永不敘用，圈禁於家。

康有爲 工部主事，戊戌擢總理衙門章京，督辦官報局，革職拿辦，逮捕族屬，查抄家產。

梁啓超 授六品銜，辦理譯書局，革職拿辦，逮捕族屬，查抄家產。

康廣仁 後補主事，康有爲胞弟。

楊深秀 山東道御史，條陳新政最多。

楊 銳 戊戌七月特擢四品卿銜，軍機章京，參預新政。

林 旭 同上

劉光第 同上

譚嗣同 同上

（最後六人政變後被戮，卽世謂之六君子者）

由任公這張名單看來，維新的中心人物，包括了覺悟的滿洲貴族，官吏，候補官吏，以及舉子士大夫。圍繞着他們，更有一些望風變節的官僚，如張之洞，翁同龢以及出賣他們的那位袁世凱。此外經元善當時爲上海電報局長，似爲一有實業或商業家之資格者，維新運動時籌款助康梁，政變後以聯合商紳保護光緒，遭受搜捕之命令，經英教士李提摩太之助，逃往澳門。在野的亦有名士參加，如洪康年，屠守仁等。外人做聘問的，似爲英之李提摩太，日之伊藤博文，政變後亦離京而去。寶塔的最高尖端，則爲手無權力的光緒皇帝，政變後囚於瀛台，其後因了外國的注意，始沒有被廢。

以上我們詳述了以康有爲做中心的戊戌政變之始末，讀了這一近代史上的大事件我們覺得：

一、康有爲的運動，是一個以「聳聽」爲主的啓蒙號召，在戊戌百日的宮庭維新中，確實有着歷史的朝氣。

二、這一個介於革命與守舊的改良運動，在維新的內容上頗無歷史價值（任公崇章光緒三月之間所行新政，雖古之號稱哲王英君在位數十年者，其可記政績，尙不能及其一二。此爲重形式的論斷），而在歷史的批判發展上，富有暴露舊現實並開啓新途徑的意義。所謂「半新不舊」者正是要求新的中國的過渡。

三、百日的乍熱乍冷，並非事件的偶然風雲，能在事件的背後，有一套中國近代的歷史，尤其在中國瓜分之說盛起而民族資本與軍事工業遭遇危機的時候，在民主派革命運動正萌芽發展的時候，必然於洪流中掀起這一政治覺醒的大漩渦。

四、政變是失敗了的，這說明在當時的官商合辦的工商業成份中，工商業是隨着官僚的尾巴而無獨立

性。在保國會的含糊政綱上，在運動中的游離份子上，都反映了這種性質。政綱的「保」，固然把保舊的居於先列，而在最後軍事活動上亦將舊的人物如袁世凱做了千鈞一髮的中心人物。

五、康有爲的商業資本思想，是和宗教改革與浪漫文藝相爲配合的，這倒不能完全責備維新之士的秀才舉人無經驗的狂熱行爲，問題是這一時代的狂熱（康氏在保國會演詞的結論即熱心救國說）尙不夠普及，尙不能湧現於比較低級的士大夫羣中，故狂熱僅表現在詔書的具文，而沒有更廣泛的吼聲嚇退當時的反動勢方。狂熱總是不規則的，而戊戌維新並不成爲一種狂飈運動。

六、代表自由改良的康有爲，沒有在運動中和民主派敢於結成聯盟（在各國近代運動中，自由派與民主派恆常有暫時的同盟），祇一隻眼睛穿入宮庭，客觀上反和民主派對立起來。這權一開始即走入孤立的政黨，種下了以後保皇黨與同盟會的政治鬥爭，亦種下了康有爲朝氣的暫而不久，維新運動一失敗，他便掉頭來擁護古舊，而與新的革命者做敵對了。他在那拉氏宣布叛逆捕拿的文告時，同時刻上了革命者對於他攻擊的「滿虜」的烙印。他的「革命可以召致瓜分」之說，被一位中國大經學家章太炎責斥得體無完膚。今文家的傳統隨此政變而告結束，野狐狸式的說經風氣亦就退下舞臺去了。

第三節 康有爲的學術

(一) 南海的體系與方法及其第一種代表作

康有爲，名祖詒，號長素，生於清咸豐八年，卒於民國十六年（一八五八——一九二七年）。他是戊戌百日維新的領導者，清代公羊學派的主要人物。他自己說「康有爲生於大地之上，爲英帝印度之歲」（大同書自序），這句話是他的思想一切所出發的時代。他自己又說他的生地「當大地之交通，萬國之並會，奮東西諸哲之心肝精英而酣飲之，神游於諸天之外，想入於血輪之中，於時登白雲山摩星嶺之巔，蕩滌乎其驚於八極也。」（同上）他的出生地在商業交通的中國海岸，不是像在大陸，他容易「驚於八極」的商業世界，他的思想最妙，可以神游天外，然而又可以想入什麼「血輪」之中！梁任公說：

「先生不肯遷就主義以循事實，而每鎔取事物以佐其主義（按這就是神祕的主觀唯心論），常有六經皆我注腳，羣山皆我僕從之概，故短先生者，謂其武斷，謂其執拗，謂其專制，或非無因耶。」（康南海先生傳）

這是南海的基本教義，「變」之哲學，在結局上唯我是變，客觀的事物變動如何，在所不徇。他的方法論，是一套傳會的奇怪邏輯，把公羊學派的膽識發展至「天外」或「血輪」之中，他能夠「奮東西諸哲之心肝而酣飲之」，這話在東西聖哲聽了亦要恐懼罷。所謂思維是與「心肝」不同，心肝僅指意圖，他吃的菜既是「蒼哲人心肝」一大碗，豈不是在那裏摩摸諸哲的意圖而做美夢麼？任公說康氏思想的來歷如下：

「西學輸入中國，先生……道香港上海，見西人植民政治之完整，觸地如此，本國之更進可知。因思其所以致此者，必有道德學問以爲之本原，乃悉購江南製造局及西教會所譯出各書盡讀之。彼時所譯者皆初級普通學及工藝兵法醫學之書，否則耶蘇經典論疏耳，於政治哲學，毫無所及。而先生以其天稟學識，別有會悟，能舉一以反三，因小以知大，自是於其學力中，別開一境界。」（全上）

這段話頗忠實，南海正是從這種西洋皮相之學方面，揉合了中國的公羊學，蒼出一大碗「心肝」，而其方法則所謂「舉一以反三，因小以知大」的偶然的比例學。（小大之說，定菴已論之，南海並非抱小之士）主觀的「會悟」，代替着形式邏輯（這種學問並不可非歷史的地否定），而形成一個「境界」。

南海的思想源頭是宋明理學，承繼朱九江之學而變者。他的學術活動始於長興學舍講學，任公在三十自述一文中有一段初見南海的傳奇記載，謂「自辰入見及戌始退，冷水澆背，當頭一棒，一日盡失其故壘（指訓話詞章學），惘惘然不知所從事，且驚且喜，且怨且艾，且疑且懼，與通甫聯牀竟夕不能寐。明日再謁，請爲學方針，先生乃教以陸王心學而並及史學西學之梗概。……生平知有學自茲始。」由此看來，南海的思想以陸王心學爲本，以史學西學爲用。任公又言長興學舍的學旨「以孔學佛學宋明學爲體，以史學西學爲用」（見南海傳），又記長興學舍之綱領旨趣如次：

學綱：志於道——格物、克己、勵節、慎獨；

據於德——主靜出倪，養心不動，變化氣質，檢攝威儀；

依於仁——敦行孝弟，崇尙任卹、廣宣教惠，同體飢溺；

游於藝——禮、樂、書、數、圖、槍。

學科：義理之學——孔學、佛學、周秦諸子學、宋明學、泰西哲學；

考據之學——中國經學、史學、萬國史學、地理學、數學、格物學；

經世之學——政治原理學，中國政治沿革得失，萬國政治沿革得失，政治應用學、羣學；

文字之學——中國詞章學、外國語言文字學。

日記：養心、修身、接人、（內學）執事、讀書、時務（外學）。

由此得知南海的思想有兩個來歷，一在源頭方面爲宋明理學，一在影響方面爲萬國新學，這兩個東西本來是難以結合的，而且在本質上是矛盾的，然而南海則「蒼東西諸哲的心肝精英而酣飲之」。

據陳千秋著長興學記，康氏以「孔子之學有義理有經世，宋學本於論語，而小戴之大學中庸及孟子佐之，朱子爲嫡嗣；漢學本於春秋之公羊穀梁，而小戴之王制及荀子佐之，而以董仲舒爲公羊嫡嗣。」在這裏他先把朱子與董仲舒蒼合，故長興學記關於義理與經世二者記云：

「本原（指春秋）既舉，則歷朝經世之學，自廿四史外，通鑑著治亂之統，通考詳沿革之故，及夫國朝掌故，外夷政俗，皆宜考焉；宋明義理之學，自朱子書外，陸王心學爲別派，四朝學案爲蒼萃，至于諸子學術，異教學派，亦當審焉。」

按以上經世與義理之結合，頗不明白。具體講來，南海的義理之學實在是理學義理與公羊義理兩種玄學的合一，將冥悟與傳會二者統一於孔子；而其經世之學則爲歷代治亂沿革與萬國政俗。任公說：

「先生講中國數千年來學術源流，歷史政治沿革得失，取萬國以比例推斷之，余與諸同學日劄記其講義，一生學問之得力皆在此年；先生又嘗爲語佛學，精奧博大，不能多所受。……日課則宋明學案，二十

四史，文獻通考等。……」（三十自述）

任公此處所記比千秋記者更明白，一方面是佛學宋明理學，他方面是制度沿革之比例推斷學，爲南海蒼萃而酣飲之者。按長興學舍講學時代，雖任公所云德育（卽理學）居十之七，智育（卽制度）居十之三，其支配的精神在於義理之學，然畢竟這是南海的朝氣渙發時期，他在結合的矛盾系統中，意外地得到了部分的時代價值，卽任公所謂「一生學問之得力」處，後來任公在新民叢報上所寫的學術思想史，以及其後的治學轉藝（自然尙有他所謂保守與進取交戰於胸中的矛盾，如他在東西文化論戰中的態度，如旅歐回想錄中的態度），當由此處發源，而另一方面理學佛學他所不能受者，果爲其後所厭棄。南海不然，他是一個矛盾的系統，在朝氣時期進步的與保守的相安共處而不自覺，到了暮氣時期，矛盾被現實所教訓，便祇有割棄進步的內容，而保留一個玄學的形式，竟至反對過去的進步成份。（見下節）

其次和康有爲同時代的一位經學家，公羊學派王闈運的弟子廖平（季平），是康氏思想的直接影響者。按廖氏的經學論著，早在康氏之先已有「新學僞經考」與「孔子改制考」諸書的雛形，而康氏襲取季平的意見亦爲世所公認；雖然康氏有所巧辯，但近人已經證明季平的理論在先，有爲的論著實襲季平者不少，卽任公亦云：

「今文學運動之中心，曰南海康有爲，然有爲蓋斯學之集成者，非其創作者也。有爲早年酷好周禮，嘗貫穴之著政學通議，後見廖平所著書，乃盡棄其舊說。……廖平以治公羊聞於時，……著四益館經學叢書十餘種，頗知守今文家法。晚年受張之洞賄逼，復著書自駁，其人固不足道，然有爲之思想受其影響，不可誣也。」（清代學術概論，二十三）

「自名其學，時有新義」（大史記）的廖季平，實在是時有變化的新義著名。他有六個變化時代，大要如下：

第一個時期，是分辨今學古學二大壁壘的成立。他以周公爲古學的祖宗，孔子壯年祖述古學，而晚年自創今學。孔子壯年的門人守古學，晚年的門人守今學，齊魯儒者是今學，燕趙儒者是古學。這一分壘，傳到漢代，始顯然成派，互相攻擊，以圖獨占。這是他今古並重而無尊抑的思想。

第二個時期，是尊今學以抑古學，他又以孔子並非有壯年晚年之變化，一開始便是今文學家，所謂古文學乃劉歆以周公纂孔子的策略。孔子既爲今學祖宗，不但是先師，而且是素王，六經皆微言，孔子所以託古以宣佈自己的理想罷了，因此，他有關劉關古，尊今尊孔之論。

第三個時期，是分辨六經有大者小者之分，他這時又以爲周禮、王制不是劉歆所偽造，而是孔子自作。周禮講大者，講說世界主義，王制講小者，講說一國主義，周禮配皇與帝，王制配王與伯，而易詩書春秋亦各有配，即易配皇，詩配帝，書配王，春秋配伯。皇帝爲世界主義，故學爲大學，王伯爲國家主義，故學爲小學，而世界的進化是由小而大的。

第四個時期，是分辨天人之學，他又以爲學有人學與天學，王伯的春秋或王制，祇講人學，而周禮與尚書配皇帝，把皇帝所立的神人，以詩樂配之，才是講天學，天學又和道家的思想相通，如今是伯的世界，由伯而王而皇帝還得萬年，至於天學的世界則更遙遠了。

此後他又有二變，則祇有名目上有異，沒有更大關係，且從略。觀了以上季平的思想，確給有爲很大的影響，尤其是一二期的思想，和有爲的考據書大致相似，故有爲襲季平，無可懷疑，這亦不僅因季平斤

斤計較而始然。但季平的思想沒有發生時代的巨大意義，而有爲所成立改造的體系與方法，則發生了極大影響，不僅反映了商業世界的中國重商思想的矛盾，而且由於他的體系與其背面學術的相反相融，而影響了中國近代的思想界。

康氏託古改制之說，與季平比附六經相似者很多，例如季平說：

「方今中外交通，羣雄角立，天下無道，政在諸侯，然小大不同，迥異前軌，所謂撥亂世俟後之堯舜者，固爲今日言之也。……先通王制，考悉國家巨細之政故，推衍經傳，以觀其變化，與等差經常應變方略，所有京師國郡邑野山川，卽今之萬國地法也。王侯卿大夫，如地球名人傳，征伐勝敗，滅國取邑，世界大事表，三百年中戰奪攻取也。朝聘會盟，各國條約會盟國際公法也。所褒之忠臣孝子名士烈女，立剛常爲萬國法，孝教也。誅絕之亂臣賊子，撥亂世以爲當世法，樂教也。世卿同姓不婚，三年喪不迎，郊祀宗廟不以禮，立新制革舊弊以改良，禮教也。彭王法，嚴討賊，明嫡庶，辨等威，強幹弱枝，謹小慎微，以絕亂原，書教也。內本國，外諸夏，內諸夏，外夷狄，用夏變夷，民胞物與，天下一家之量，詩教也。張三世，別九旨，通三統，明六歷，隨世運升降以立法，循環無端，百變不窮，易教也。」（公羊春秋補證後序）

又、康氏早年受業於朱次琦（九江先生），次琦雖是主融匯宋之學的人，而在實際上崇宋學，不過以漢學納于宋學之中罷了。他稱朱子「會同六經，權衡四書，使孔子之道大著於天下。……彼考據者，不朱學而漢學矣，而獵瑣文，蠹大誼，叢脞無用，漢學之長有是哉？」（簡期亮，朱九江先生年譜）

朱氏宗宋儒，實爲康氏所師承，而朱氏以經術經世，則更爲康氏聞大道之傳之始，簡期亮說：

「先生……自謂於儒宗性學，發之而爲政術，尙之而爲風俗。得失雖微，卽於中國人倫之大，天下強弱安危所存者。……其暮年講學，上辨古人，下窮今日，其所以勸告者，必其所以欲爲書之精意，豈猶有隱而不宣者乎？」（朱九江先生集序）

康氏自云「未冠，……才質無似，粗聞大道之傳，決以聖人爲可學，而盡棄俗學，自此始也」，是康氏受業於朱氏之門，去俗學者當指漢學，聞大道者，卽宋儒性學與經世之學。按朱氏年譜所記九江講學大旨爲：

「修身之實四，曰惇行孝弟，崇尚名節，一化氣質，檢攝威儀。讀書之實五，曰經學、史學、掌故之學，性理之學，辭章之學」。

此與梁任公陳千秋所記有爲長興講學之旨，大同小異，（見前引）不過有爲潤色爲據於德，依於仁，游於藝之綱目罷了。任公關於有爲與廖朱二氏的學術淵源有云：

「康先生少從學於同縣朱子襄（次琦）先生，朱先生講陸王學於舉世不講之日，而尤好言法制得失，其治經則綜糅漢宋今古，不言家法。康先生之治公羊治今文也，其淵源出自井研（廖平），不可誣也。然……疇昔治公羊皆言例，南海則言義。……以改制言春秋，自南海始也。改制之義立，則以爲春秋者，絀君權而申人權，夷貴族而尙平等，去內競而歸統一，革習慣而尊法治，此南海之言也。」（論中國最近世學術思想變遷之大勢）

梁說頗有主觀的論斷，但亦揭露了康氏的學術淵源。

現在我們要研究南海怎樣把這漢宋二者矛盾的東西蒼萃而統一了呢？這便是他的著作「新學僞經考」

，「孔子改制考」二書的意圖了。如任公所記，二書皆在長興講學時代寫成，「先生著新學僞經考，從事校勘，著孔子改制考，從事分纂。」（三十自述，此二句在上引文經世義理之後）他的第一條路徑，是由宋儒道統心傳之學發展的，把心傳之學改變為「義」傳之學，由此，他把玄學的孔子從宋儒手裏轉化而為宗教的孔子。凡解決不了的世界難題，一到宗教觀念之下便沒有什麼不統一的了。他的第二條路徑，是由歷史沿革以至變革的制度方面推想的，把一切制度的變遷還元於汎神論的「不忍之心」。他以爲各個時代的客觀存在是有假的與真的分別，孔子以後的二千年歷史因爲沒有真傳使人過渡於亂世，今後真傳發現，神即寄託於世界，便成了治世，這個治世（升平、太平）早已有一定的先驗範疇，當今之世即可把這個範疇降至於現實世界。（或已經降至現實世界如西洋各國）他在這裏改變了宋儒所謂三代以下是牽度過日的說法，認爲三代是沒有的「茫昧」，一切都是孔子的理想，二千年真傳失掉，到今日由他發現了。

按南海的以上兩部著作，新學僞經考，謂西漢經學，皆孔子所傳真經，東漢古文經學皆劉歆所僞造；他著孔子改制考，謂六經皆孔子所作，託古以改制的。這樣看來，東漢經學是劉歆作僞，而六經則是孔子作僞，把一切古文獻都推之於自由僞託之中，劉歆以後爲託周公以代孔子者，孔子則託堯舜以自見者，其所託有是非之別，而僞託則一，這已經夠「非常異義可怪」之說，然則南海的個人主張呢，亦爲僞託以傳導他的理想了。這個前題不可忽視，這正是南海的基本治學方法，即任公所謂「自由進退古今」者，「萬事純任主觀」者。

一、新學僞經考，此書十四篇，其意圖在另尋一種道統，他說：

「後世漢學互爭，門戶水火，自此視之，凡後世所指爲漢學者，皆賈馬許鄭之學，乃新學（即云劉歆

飾經佐王莽篡漢，身爲新莽之臣，經亦新學（非漢學也，卽宋人所尊述之經，亦多僞經，非孔子之經也。新學之名立，學者可進而求之孔子，漢宋二家，退而自訟，當自咎其夙昔之迷妄，無爲謬訟者矣。」（僞經考序）

因此，他以爲二千年來的學者，都在新學僞經中過渡，他說：

「始作僞，亂聖制者，自劉歆，布行僞經，纂孔統者，成於鄭玄。閱二千年歲月日時之寒暖，聚百千萬億衿纓之學問，統二十朝王者禮樂制度之崇嚴，咸奉僞經爲聖法，誦讀尊信，奉持施行。……竊怪二千年來通人大儒，肩背相望，而咸爲瞽惑，無一人焉發奸露覆，雪先聖之恥，出諸儒於雲霧者。」（全上）

此書詭辨多端，任公亦謂「好博好異，往往不惜抹殺證據或曲解證據，以犯科學家之大忌」，在考據學上而言，可謂之狐狸精。其實他並非尊孔，而是在尊公羊學。他意圖證明東漢以後儒者所傳的經典，有的是完全歆學，有的是部分的歆學，前者爲漢學，後者爲宋學。不但此也，卽宋儒以論語爲張本而論的尊德性之學，他亦以論語非孔子所作之經，乃門人所述者，不能盡孔子的大義微言，卽以前漢儒者所箋注之經，亦多爲荀卿所傳之小康之學，不能代表孔子的大義微言，而以爲白虎通，春秋繁露爲孔門真傳，故他說：

「天未喪斯文，牖予小明，得悟筆削微言大義於二千載之下，既著僞經考別其真贗，又著改制考發明聖作，因推公穀董仲之口說，知微言大義之所在。」（春秋筆削大義微言考序）

他在僞經考中亦說：

「吾探西漢之說，以定孔子之本經，拊新學之說，以證劉歆之僞經。」

故他的偽經考，並非以六經還之孔子，而欲以還之公羊家的「口說」。如像論語的實據不足爲證，而反以非常異義的「口說」才是有憑，這不是進退古經，而是今古奇觀。他因了證明劉歆的偽學，必須走入音韻文字學一關，惟這一關更爲專門，不能隨便自由進退其說，雖今文家定卷亦不得不驚嘆於王引之治此學的方法，得出嚴密精審的結論，而謂王氏的樸實處，題外不涉一言。南海來到此關，則更沒有本證，祇有推想的武斷了。他說：

「客問主人曰，主人於文字既攻許學矣，然三古之真字不傳，後世之野文日增，傳流有緒，無如說文，……若舍凌長，將何依因？主人曰，文字之別，有戶有門，尋端繹緒，承變相因，若欲復篆，中隔漢隸，難逾此關，魏晉爭亂，書體雜越，更難求真，唯開元之今隸，爲後世之矩繩，於今用之，正極爲衡。」（偽經考序）

這是什麼答案，遁辭知其所窮，於此可見。據南海在此關難越之時，便索性以古文，不問其爲殷周否，或六國否，皆以奇字作僞者出於劉歆。他亦有比例引申的邏輯，如云：

「凡文字之先必繁，其變也必簡，故篆繁而隸簡，楷正繁而行草簡，人事趨于巧變，此天理之自然也。以造字之始，必多爲筆墨形象，而後其意始顯，及其通用，但使爲記誦，而已可共曉。」（偽經考卷三下）

這是南海「文字由繁而簡」的一般文字變化說，他正拿了這個從外而來的原則，套入中國文字的變化史，而不知道中國文字自有其特殊發展的路徑，中國古代文字之流變亦有繁而簡的，更有簡而繁的，這要看六書本身性質始能規定。他不問這些道理，首先拿先驗前題做出發點。他的大前題既定（主觀的，不

舉從中國文字本身歸納而來的），那麼小前題便是「古文」繫於小篆。他舉了若干例子，如云字「古文」，小篆加雨爲雲，臣字「古文」，篆文從頁，籀文從頁等等。結論則爲「古文」爲劉歆僞造。他說：「周既有籀書（？），何以復作古文？必不然矣，卽有一二奇字，亦是列國妄改，不合於史籀之正者也。」（全上）南海這個三段論法中，假定太多，讀者可以參看本書前一章今古文的述評，便知道他「舉一反三，因小知大」的方面，不是從事物內部研究，而是舉外面的一或小，而反知其他事物的「全」或「大」，卽由「偏」以知「全」的錯誤比例邏輯。

他又從另一方面考證了，其三段論法亦至顯明，大前題爲凡文字流變自地域的殊音而變化爲同文，小前題爲春秋戰國已經書同文（這裏他引用的中庸「今天下書同文」句，正是秦漢人的手筆，學者疑中庸者此爲一則，而南海則據爲春秋文獻），結論爲孔壁古文非同文，必係劉歆僞造。這種邏輯和上面所指者相同，他說：

「按文字流變，皆因自然，非有人造之也，南北地隔則音殊，古今時隔則音亦殊，蓋無時不變，無地不變，此天理也。然當其時地相接，則轉變之漸可考焉。志稱史籀篇者，周時史官教學童書也（？此大成問題，參看王國維史籀疏證），與孔氏壁中古文異體，則非歆之僞體，爲周時真字斷斷也（？），子思作中庸，猶曰今天下書同文，則是自春秋至戰國，絕無異體異製。凡史載筆士載言，藏天子之府，載諸侯之策，皆籀書也（？）；其體則今之石鼓（？）及說文所存籀文（？）是也。」（全上）

因此武斷，他把許氏說文中所謂「古文」（許氏謂殷周古文，王國維考爲六國古文，見上章引），以爲「皆劉歆僞撰古文，欲黜今學，故以徒隸之書比之，以重辱之」。由此他甚至把出土金文的真正西周文

字，便亦認爲是劉歆作僞，有意假造古物鐘鼎，以爲徵應，這更說得不成話了。他的文章如下：

「古文奇字，本於鐘鼎，今說文所載古文千餘，無奇字蓋卽八體六技之書，許慎說經，皆從古學，則是盡見古文，劉歆以古文之體，寫其僞經，然字數不過千餘，其中又多劉歆所僞造，則三代金石異文亦僅矣。（上文亦有他的三段論法，大前題爲說文所云三代古文蓋八體六技之書，小前題爲許慎僅見千字多劉歆僞造，結論爲三代金石異文必不存在）凡中世承平，文漸盛，則金石漸興……，明及國朝，此風彌扇，而僞鍾鼎，僞碑版，遂蠶涌其間。京師市買，皆擅此技，山東賈人，且開爐專鑄古銅。……吉日癸巳之刻，比于銅盤之銘亦然。且卽有三代文字，歷世既邈，又字多異體，勢難盡識（？），不出於勉強傅合，則必將杜撰僞作，故談金石學者，未有不自欺而附會者也。……今所見鼎銘，皆出於王命，而書體絕異，此鼎銘不知何體，歆古文二字大體從此撰出。……歆既好博多通，多搜鐘鼎奇文以自異，稍加竄僞增飾，號稱古文，日作僞鐘鼎，以其古文刻之，宣於天下，以爲徵應。……許慎謂鼎彝卽前代古文，古文既僞，則鼎彝之僞，雖有蘇張之舌，不能爲辨也。」（全上），同書卷九更謂：「歆爲僞經，更爲僞字。……周漢所傳真字，在蒼頡篇五十五章，三千三百字，其餘六千字皆歆僞字也。歆僞經之光大則賴鄭玄之功，僞字之光大則賴許慎之力，故許慎鄭玄實歆之蕭何韓信也。」又謂「古文爲歆僞撰，古文與鼎彝相似，……鼎彝爲歆所僞明矣，以歆與博，作爲彝鼎，必有可觀。……近世金學大興，如楚公鐘，召鼎銘，形體奇異，蓋蔚成大國矣。」

這是南海以爲存世鐘鼎古器皆劉歆僞造之邏輯推論。我們不要以爲這是不相干的支節問題（任公以僞經考大體皆精當，可議處在小節目而已，此論失實），因爲周代吉金是與詩書相證爲最可靠的文物，南海

若不推斷古器皆劉歆所偽造，則他的孔子改制考不能寫作的。

他的偽經考一書，主要在於說明劉歆古文偽經的製造，是有一種「心肝」，謂「虛宕其辭，歆之心肝如見矣」（卷六），這心肝是意圖湮沒孔子的大義微言，而託三代偽物以纂聖制，「奪孔子之經以與周公，而抑孔子為傳，於是掃孔子改制之聖法，……天地反常，日月變色。……劉歆之偽不細，孔子之道不著。吾雖孤微，烏可以已！」（偽經考序）

他的書中有兩方面的考證，一方面證偽古文之字為劉歆所造，他方面更證偽古文經典為劉歆所作。在第一方面，南海的學問雖然亦有劉歆的「博奧」，而證偽字的一切理論邏輯，則不「必有可觀」者。在第二方面，南海頗有部分的成就（自然有取於廖平者），如證左傳為國語之一部分材料（卷七），如發揮周禮的難信，謂「凡莽措施，皆出於歆之偽周禮」（卷六）等等，但這不是他的考證目的，他的主要目的，是依照他的由偏得全的方法，通過部分的偽經而得出全般的訓詁之學之全偽，在於把東漢訓詁經義的箋註主義回到西漢微言大義的箋註主義（這種分別並不能區別兩漢），他說：

「一經之說，至於百餘萬言，五字之文至於二三萬字，繁冗至此，其去丁將軍（寬）之易說，僅舉大義，申公之詩訓，猶有闕疑，滋蔓支離，抑已甚矣。……歆造作古文，而掃除今學，杜賈扇其風，馬鄭揚其波，迄漢晉之間，今學盡滅，下迨唐宋，掃地無餘。……西漢學者饒饒自尊之時，豈知百餘年間之亡滅哉！今之學者，尊聖人之經，而不求之經緯天人，體察倫物之際，而但講六書，動習成氣，偶涉名物，自負蒼雅，叩以經典大義，茫乎未之聞也。徐幹中論曰，『凡學者大義為先，名物為後，大義舉而名物從之。然鄙儒之博學也，務於名物，詳於器械，摘其章句，考於訓詁，而不能統其大義之所極，以獲先王之心

。……勞思慮而不知道，費日月而無功。』迂滯若是，欲不亡滅，其可得乎，此亦識者所為遠念也！』

(卷五)

這是他的主要心肝，其旨以宋儒之理為形式，以公羊之義為內容。惟欲申倡「今文」，理義未足以動人，於是他的方法論便成「非常異義」，不從理性主義深入作歷史的分析（如王莽在漢代的意義），而從「心肝」的推測上樹起反劉歆的義旗，他說：

「王莽以偽纂漢國，劉歆以偽行經纂孔學。二者同偽，二者同纂，偽君偽師，纂君纂師，當其時一大偽之天下，何君臣……相似也。然歆之偽孔氏，在成哀之世，偽逸禮，偽古文書，偽毛詩，次第為之，時莽未有纂之隙也，則劉歆之畜志纂孔學久矣！遭逢莽纂，因點竄其偽經以迎媚之。歆既獎莽之纂漢矣，莽推行歆學，又徵召為歆學者千餘人詣公車，立諸偽經於學官，莽又獎成歆之纂孔矣！纂漢則莽為君，歆為臣，纂孔則歆為師，莽為弟。……至於後世，則亡新之亡久矣，而歆經大行，其祚二千年，則歆之篡過於莽矣！」(卷六)

南海以「纂」字之冠加於劉歆，比理學家以「異端」二字加於陳同甫，沒有原則上的分別，這種非學者的態度，南海習染已深，而不自覺，故他的最得意的結論，是最沒有學術的價值。因為「纂」字的封建意識保留於南海的思想中，尙有其根源，而以「纂」字隨便壓人，以自尊主張，則近代學者頗認為不恭尊嚴。（按偽經考遭清室查禁，禁文內則多罵其「拾人唾餘」而自張其說，以破其尊嚴，邏輯上亦封建的可怪禁文）

章太炎對於有為盡其批評之能事，關於孔子與劉歆說：

「公以經典非記事，又不記事以起義也，欲張其義故假設事類應之，卽如公言，周官經左氏春秋悉劉歆作僞者，乃不足以誚劉也。等之造事焉，知劉歆不假以張義，以孔子聖人故可，劉歆非聖人故不可，聖與非聖，我與公又不能質也。」（信史上）

他又以孔子與劉歆皆爲良史，自孔子然後竹帛下庶人，九流自此作，自劉歆始古書復傳於民間，他說：

「仲尼良史也；輔以邱明而次春秋，比百家，若旋機玉斗矣，談遷嗣之，後有七略，孔子沒名實足以抗者，漢之劉歆。（書布天下，功由仲尼，其後獨有劉歆而已。微孔子，則學皆在官，民不知古，乃無定臬。然自秦皇焚書以後，書復不布，漢興，雖除挾書之禁，建元以還，百家盡黜，民間唯有五經論語，猶非師授不能得，自餘竟無傳者。東平王求史記於漢廷桓譚，假莊子於班嗣，明其得書之難也。向歆理校讎之事，書旣殺青，復可逐寫，而書賈亦貸鬻焉，故後漢之初，王充游洛陽書肆，已見有賣書者。」（訂孔上）

近人錢穆氏有「劉向、歆父子年譜」一書，乃專對康氏僞經攷而反駁之作，序言劉歆徧僞諸經有不可通者二十八點，書中引漢文獻證康氏之武斷者頗可參考。

復次，僞經考一書的內容，頗爲複雜，他是如任公所云「不肯遷就主義以徇事物，而每鎔取事物以佐其主義」，他在這書中的先驗主義，假定東漢以後的學術皆從劉歆僞造六經而將聖制湮沒，他所鎔取的材料以佐證這一主義者，確把兩漢文獻拆散開來做了他的注脚。在客觀上講來，他似乎做了一番秦漢學術史的檢討（這一點與改制考相似，做了一番諸子學術的檢討），其進退古經之處爲另一問題（正面的），而他

勇敢地鎔取材料的規模（背面的），有清代學者細小點滴之流而匯合一條大河的趨勢，由阮元學海堂，經過朱次琦禮山講舍，而至康有為長興學舍，便是這一趨勢的流變所在。在阮元的掣經室集中已經具有這種趨向，書中有豐富的文化史，學術史的內容（著者以文史學家一名冠阮氏者以此），阮氏因果論的樸實史學，從朱次琦融合漢宋的轉折，而達於南海導源於目的論的唯心史觀。這在初期的文化學術史趨勢，頗有必然，而其路徑則又可能產生以六經作為注腳的宗教思想。南海既在乾嘉學者之後，他便不能完全走向朱子的方向，去豁然貫通，不能不從鎔取事物入手，所以偽經考解釋秦漢學術的規模是有不規則颶風的意義。今將偽經考目錄寫在後面，可以知道他裁縫秦漢學術的大略：

秦漢六經未嘗亡缺考第一

史記經說足證偽經考第二

漢書藝文志辨偽第三上

漢書藝文志辨偽第三下

漢書河間獻王魯王共王傳辨偽第四

漢書儒林傳辨偽第五

漢書劉歆王莽傳辨偽第六

漢儒憤攻偽經考第七

偽經傳於通學成於鄭玄考第八

後漢書儒林傳糾謬第九（說文序糾謬附）

經籍辨偽糾謬第十

隋書經籍糾謬第十一

偽經傳授表第十二上、下

書序辨偽第十三尙書辨目異區真偽表附

劉向經說足證偽經考第十四

二、孔子改制考，這本書是和偽經考爲姊妹篇，偽經考在於揭破二千年來偽學支配的雲霧，好像援引中古宗教改革的例子而申之於中國，模仿西洋反對支配中古的煩瑣教條，說明中古所崇拜者爲假上帝，同樣地，他亦找出了劉歆偽學的證據，說明二千年儒者奉行者爲假孔子；孔子改制考，在於「起亡經，翼聖制」，好像援引宗教改革的例子，而復興新的上帝，同樣地，他亦發現了新教主的真孔子，他說：

「天哀生民，默囑其明，白日流光，煥炳瑩品，予小子夢執禮器而西行，乃覩此廣樂鈞天，復見宗廟百官之美富，門戶旣得，乃掃荆榛，而開塗經，撥雲霧而覽日月，別有天地，非復人間世矣。……不敢隱匿大道，……就成簡要，爲改制考三十卷。」（孔子改制考序）

這是一個總的比附援引的邏輯。他的變法思想之一切制度上的效法歐西方案，總結於重商主義，而他的變法思想的靈魂，則總結於宗教改革，他的方法卽「推甲以知乙，舉一以反三」，所推的歷史是「無巧不成書」，把西洋宗教改革與重商主義的皮相聯結，作爲事物的真正實在性，而製作出一個中國版的「別有天地」，在康氏主觀上則謂之「別開一境界」（任公語）。我們研究南海學術，這裏是一個機樞，讀者應三注意。

任公以偽經考比之颶風，以孔子改制考比之火山大噴火，這話看來很爲動人，然而究竟是風火比喻。如果我們依照東原崇贊百詩善讀書的話每字每句應了解字句的背面而言，我們不妨先在南海的字句背面說明他無意之間給予中國思想的影響。任公亦曾在南海字句的背面有所評價，他論偽經考的價值云：

「第一、清學正統派之立腳點，根本動搖（按指漢學、此非南海的背面精義）；第二，一切古書，皆須從新檢查估價，此實思想界之一大颶風也。」（清代學術概論，一二八頁）

他論改制考的價值云：

「一、教人讀古書，不當求諸章句訓詁名物制度之末，當求其義理；所謂義理者，又非言心言性，乃在古人創法立制之精意。於是漢學宋學，皆所吐棄，爲學界別闢一新殖民地。（作者按此條仍是南海的文字正面，尙不得謂之背面，這種義理影響於學界是惡性的）」

二、語孔子之所以爲大，在於建設新學派（創教），鼓舞人創作精神。（按此條亦非背面之義）

三、偽經考既以諸經之一大部分爲劉歆所偽造，改制考復以真經之全部分爲孔子託古之作，則數千年來共認爲神聖不可侵犯之經典，根本發生疑問，引起學者懷疑批評的態度。

四、雖極力推挹孔子，然既謂孔子之創學派與諸子之創學派，同一動機，同一目的，同一手段，則已夷孔子於諸子之列。所謂黑白定一尊之觀念，全然解放，導入以比較的研究。」（全上一三一——二頁）

任公所云之價值，有一部分就不是南海的正面思想，而且不是南海主觀上的學旨，不，正是他的學旨的反對物。所謂背面的東西，是透過他的正面主觀的觀點，而爲客觀的分析。在南海的學術中，由客觀的分析而言不一定全爲有價值的部分，而有價值的部分，則亦在其中。著者認爲在他的學術中是有兩部分，

一部分所謂經世之學，西洋制度與中國歷代沿革與學術變遷屬之，其他一部分所謂義理之學，則爲由宋明理學與公羊學所結合的義理。他是以後者爲其學術的中心，或是說體用之學的「體」，以前者爲其「用」，這樣地蒼合了東西哲人的心肝精英，統一了東西文化於宗教的中國化之中。如果他所說，東漢以後的偽學皆爲劉歆所造，則東漢以後二千年的中國學術便是偽中之偽，如果依他所說，孔子以前的經典都是沒有東西，六經爲孔子所假託堯舜文武所作，則劉歆以前的文化學術雖爲孔子所製作，亦是偽託的，這樣一來中國古代學術便成爲兩個假託，一個是孔子的託古改制，一個是劉歆的託古改制，其間固然有道理上的區別，而假託偽託之不爲真正事實則一。南海的理想中心便基於這種虛假的基础之上，他破壞了劉歆的虛假，建立了孔子的虛假，把歷史便還元於人類虛假鬥爭的觀念演變之上，第一個虛假的觀念，被第二個虛假的觀念所代替，如今由他自己復把第二個虛假的觀念所代替，又復元爲第一個虛假的觀念。於是歷史，沒有他的客觀存在，僅是虛假觀念的沿革，到了他自己，更是雋了虛假觀念的大成，這樣一來，「別有天地」者亦不過虛假觀念的人類造設而已，空虛到世界沒有真理，因而他的宗教觀亦建立在假設之上，學術價值不是發生了一種危機麼？然而，南海在朝氣渙發時期，確實把西洋制度與中國歷史附屬在他的虛假觀念之中大倡特倡，在他以爲這不過是虛假本體的外在物，但他既然把本體認爲虛假觀念而非實在，則賸下的外在物反而成爲實在物而非虛假的。由這裏，我們就透過了他的正面思想的頑固主張，達到他的反作用的背面影響了，這影響即後來任公認爲平生學問所得力者，上至學術思想史的背面檢討（如任公言孔子與諸子平列研究），下至制度沿革的背面尋求，在當時確實無意之中成了一種颶風與火山，在中國學說史的研究上影響了近代的學人，首先是梁任公（如梁先生新民叢報寫的「論中國學術思想變遷之大勢」，「中國

史鉅論」等作），間接是胡適之（例如胡先生哲學史大綱把西周以前的東西一筆勾去，與孔子改制考第一卷相似），在中國古史的研究上，影響了近代學人，首先是錢玄白等之試據原），間接是顧頡剛（例如顧先生古史辨論西周以前的歷史爲累層地造成的古史）。因此孔子改制一書，在背面上的價值，成爲最早的有系統的先秦諸子思想研究。今將此書目錄寫在後面，讀者沒有看過原書，亦可以知道他有些什麼大致的內容：

上古茫昧無稽考第一、

周末諸子並起創教考第二、

諸子創教改制考第三、

諸子改制託古考第四、

諸子爭教互攻考第五、

墨老子後學考第六、

儒教爲孔子所創考第七、

孔子爲制法之王考第八、

孔子創儒教改制考第九、

六經皆孔子改制所作考第十、

孔子改制託古考第十一、

孔子改制法堯舜文王考第十二、

孔子改制弟子時人據舊制問難考第十三

諸子攻儒考第十四、

墨者攻儒尤盛考第十五、十六

儒墨交攻考第十七、

儒墨最盛並稱考第十八、

魯國全從儒教考第十九、

儒教徧傳天下，戰國秦漢間尤盛考第二十、

武帝後儒教一統考第二十一、

任公所舉的二書價值，正面與背面頗有混同，這由於任公畢竟有掩飾師承的關係，而我們的分析便絲毫沒有這種弱點了。公平地講來，南海的矛盾的學術體系，是由虛假觀念的宗教和真實歷史的商業世界要求一個美滿的統一，這個統一一是表面的，而骨子裏則由於時代的發展，把這一矛盾裂痕擴大，南海在矛盾擴大的時候，把守住虛假的觀念，遺棄了真實的歷史，而他的朝氣時代的業績，則客觀上已經包含了構成分子的對抗，真的（然而在其主觀上為附帶的）東西攻破了假的（然而在其主觀上為先天的）東西，到了他的暮氣時代，客觀上真的東西否定了假的東西。他祇要有些進步的成分，在他的學術體系中必有他的地位，可是價值卻有複雜的內容，「死的拖住活的」。南海之為歷史的自由主義人物就在這裏，當辛亥革命，中國的變法具有了人民性之時，自由思想家南海便被歷史嚇退，趕快自己宣布國魂，削取活的，依附於死的。我們不贊成研究南海者，困了他的學術思想的矛盾以及其後復辟的歷史便一筆抹殺，這不是好的治學態度。（任公的歷史在這裏不同了，他不像南海在活的歷史面前死依靠保皇古朽、宗教靈魂，而是如他

自己說仍在保守與進取的交戰中)

孔子改制考一書的理想，可以說是南海的主要學術，他說：

「西漢君臣儒生，尊從春秋，撥亂之制，而雜以霸術，猶未盡行也。聖制萌芽，新猷遞出，僞左盛行，古文篡亂，於是削移孔子之經而爲周公，降孔子之聖王而爲先師。公羊之學廢，改制之義湮，三世之說微，太平之治，大同之樂，闡而不明，……求漢人撥亂之義，亦乖刺而不可得；而中國之民，遂二千年被暴王夷狄之酷政。朱子生於大統絕學之後，揚鼓揚旗，而發明之多言義，而寡言行，知省身寡過，而少救民患，蔽於據亂之說，而不知太平大同之義，雜以佛老，其道叢苦。……悲夫！」（改制考序）

這是南海宣言尊公羊之學，復改制之義的理由。他認爲春秋是一種符號，託之記事，非口授不能明白，其中微言大義則在公羊氏之口說以及董仲舒春秋繁露的推演。這種言論是今文家的共通主旨，南海不過闡揚而已。南海更進一層，凡六經皆爲孔子所作，非孔子之刪述，孔子進退古今，託古改制，其言六經所託之堯舜諸人物，非真有其人，他們不過是孔子理想的自己化身。這樣一來，三代文物尤其是頗能證實的周書詩經以及周代吉金，他必須證其爲無稽，故在書中第一卷，斷章取義，多方說明孔子以前的文物爲「莫須有」。他說：

「太古開闢爲萌爲芽，漫漫長夜，舟車不通，書契難削，疇能稽哉？大地人道，皆虛專於洪水後，然印度婆羅門前，歐西希臘前，亦已茫然，豈特祕魯之舊劫，墨洲之古事，黯芬茫昧，不可識耶？吾中國號稱古名國，文明最先，然六經以前，無復書記，夏殷無徵，周籍以去，共和以前，不可半識，秦漢以後，乃得詳記。而譙周蘇轍胡宏羅泌之流，乃敢於考古，實其荒誕，崔東壁乃爲考信錄，以傳信之，豈不謬哉

「夫三代文教之盛，實由孔子推託之故。……夷考舊文，實猶茫昧，雖有美盛，不盡可考焉。」（改制考卷一）

南海把孔子以前的真實文物皆予否定，文明僅自孔子說起。他援引東西古代文明無可稽考之說都是題外之冗文，惟他確從一個中國古史的弱處單刀直入，他在書中所舉的一例，並不可過於抹殺，他說：

「堯舜爲民主，爲太平世，爲人道之至，儒者舉以爲極者也。然吾讀書，自虞書外，未嘗有言堯舜者，（下引周書中無堯舜之證句）……皆夏殷並舉，無及唐虞者，蓋古者大朝，惟有夏殷而已。……堯舜在洪水未治之前，中國未闢，故周書不稱之。惟周官有唐虞稽古，建官惟百之言，然是僞書，不足稱也。」（改制考卷十二）

按堯舜的名字出現，確在可靠古文獻中始於論語，周書不及唐虞，西周吉金祇及於文王。在春秋戰國之交，諸子始稱道先王由堯舜，經過黃帝而至於伏羲神農，而大批三代古經才累層地造成，荀子法後王之旨實爲造書風氣的一個反動，故南海云：

「秦前尙略，其詳靡記（史記語），與孟子其詳不可得聞，諸侯去籍同然，則周制亦茫昧矣。此條最爲確據，惟其不詳，故諸子得以紛紛假託，或爲神農之言，或多稱黃帝，或法夏，或法周，或稱三代，皆由於書籍去，混混茫茫，然後諸子可以隨意假託，惟秦之後，乃得其詳。」（全上卷一）

在中國古史上，諸子稱先王以至荀子的法後王與韓非法家的反先王，是有一種特別的歷史性，卽氏族制度存在於古代社會之中，當其轉移向地域爲單位的時代（戰國），便產生諸子託古先王的一套改制理論（參看拙著古代先王觀的發現考一文）。南海的書中諸子改制託古考一卷以及卷十四至十八諸卷諸子交攻

考等篇，是全書中最有意義的議論，雖然他沒有科學的說明，而卻隱約間含有不少的內容。但他的思想中心並不在這裏，他是從這個頗有可據的材料，進而要求諸子創教改制（卷三）的結論，更進而要求另外一個結論：孔子託古改制創教為制法之王（卷八——十二）。這又是他所最愛好的由偏以推全的方法論，因為在春秋戰國之交有一部分文獻是「按往舊造說」（荀子語）者，荀子法周的理論頗有歷史價值，謂挾先王以欺愚衆，不如法後王以道真實，然而南海則「以甲推乙、因小知大」（任公語），由偏得全，因一知十，把春秋以前的文獻不問內容如何，曲解了百詩古文尚書疏證的意圖（不依其方法），都說成偽品，這些偽品（如他所云六經），祇有一點是真的「心肝精英」，即孔子託古的宗教觀念。

按改制考關於諸子百家幾卷，取材大都尚在諸子學術中（並未考證時代），然而在他以為中心問題的幾卷中，取材主要依據諱書及公羊口說，以讖緯迷信之學倒證孔子託古改制的心肝，在方法上已經是嚴重的致命傷。戴大義而不「抱小」，南海有之。關於「孔子改制託古考」（卷十一），他首先舉出「孝經緯」的話：「子曰，吾作孝經，以素王無爵祿之賞，斧鉞之誅，故稱明王之道。孔子避席復坐，子曰，居吾語女，順孫以避災禍，與先王以託權」。南海於此，不考書之真偽年代，加以按語云：

「孔子改制託古，大義全見於此。一曰素王之誅賞，一曰與先王以託權，守經之徒，可與立者也。聖人但求有濟於天下，則言不必信，惟義所在；無徵不信，不信民不從，故一切制度，託之先王以行之。若謂聖人行事，不可依託，則是以涇涇之小人律神化之孔子矣。布衣改制，事大駭人，故不如與之先王，既不驚人，自可避禍。」（卷十一）

此種議論不成其為實事求是的考證，而至多不過推情測理而已。在他的意思，援引孔子的話，「大人

者言不必信，惟護所在」之義，即指孔子改制六經而言，然而又援引子思之言，「無徵不信，不信民弗從」，聖人當要虛託些神聖人物的先王，以愚萬衆，這已經是「非常異義可怪」之論，他又不以為周到，便推察人類之常情，布衣改制一方面要說真理，一方面又不敢為真理而奮鬥，為避禍計則自有取巧之法，假託先王。故他在後面解釋公羊何注說：「一切制度，必託之文王者，董子繁露所謂時詭其實，以其有所諱也。必如是而後可以避禍，而後可以託王」。這不是誣蔑孔子為一個權度的機會主義慌言大家了麼？

他與其說是尊重孔子，不如說是尊崇董仲舒的迷信，所以他引春秋繁露符瑞言「西狩獲麟，受命之符是也，然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義，一統乎天子，……欲上通五帝，下極三王，以通百王之道」，加以按語說：

「孔子受天命，改亂制，通三統，法後王，託古改制之義，此條最為編碼，可無疑矣。」（卷十一）他又論孔子所託先王，始於堯舜，終於文王，託堯舜言民主太平，託文王則言君主升平，他說：

「……堯舜自讓位盛德，然太平之盛，蓋孔子之七佛也，孝經緯所謂託先王以明權。孔子撥亂升平，託文王以行君主之政；尤注意太平，託堯舜以前民之之太平。……施行有序，始於癩糲，而後致精華。詩託始文王，書託始堯舜，春秋始文王，終堯舜。易曰，言不盡意，聖人之意，其猶可推見乎？」（卷十二）他推見聖人之意，亦不是求之於孔子的本文，而是根據公羊氏，他引公羊哀十四年傳云「君子曷為春秋？撥亂世反諸正，莫近諸春秋，則未知其為是與，其諸樂道，堯舜之道與，末不亦樂乎，堯舜之知君子也」，按云：

「春秋始於文王，終於堯舜，蓋撥亂之治為文王，太平之治為堯舜，孔子之聖意，改制之大義，公羊

所傳微言之第一義也。」（卷十二）

託先王則必假造先王法制義理，故南海以爲孔子不但作春秋，而且作六經，他所引據的材料，除孟子墨子外，多漢儒讖緯之說，例如：

「孔子作法五經，運之天地，稽之圖象，質於三王，施於四海。」（春秋繪演孔圖）他根據此文說：「此義直指五經爲孔子作，自劉歆纂亂諸經歸之周公，而孔子制作之義晦矣。幸賴孔門口說遺文，猶有存者，足以證知，古光片羽，可謂鴻寶！」（卷十）

「丘生蒼際，觸期稽度爲赤制，故作春秋以明文命，綴紀譏書定禮樂。」（尙書緯考靈耀）他根據此文說：「撰書定禮，則書禮爲孔子所作明矣。」（全上）

他用墨者攻儒的話，反面推度詩書禮樂爲孔子所作，例如：

「六經同條，詩春秋表裏，一字一義，皆大道所託，觀墨氏所攻及儒者所循，可知爲孔子之辭矣。」（全上）

「古之若保赤子，在今書康誥中。考墨子勳稱三代聖王文武，勳引書，則康誥亦墨者公有之物，斷不肯割歸之於儒（按後面尙言，書各不同，墨子有墨子所託書經，孔子有孔子所託書經）。夷子必援儒入墨，以其道治其身，以『彼教之書』說人』必不見聽，引『儒書』以折儒，乃能相服。然則二十八篇之中康誥，夷子稱爲儒者之道（按摘孟子滕文公上章句），與彼墨教無關，雖爲文武之道，實是儒者之道。以此推之（！），二十八篇皆儒書，皆孔子所作至明。」（全上）

「今之儀禮，……墨之攻儒者，謂爲其禮，是於墨氏無預者，詈爲大逆，大僞、贗惡、誣言、大姦，

則禮爲孔子之制，而非禹湯文武之制。儀禮一書爲孔子所作，而非周公所作，可爲明據。」（同上）

這種所謂推證，所謂明據，至多是邏輯學上的「概然」之言。推斷若外於理由而入於意想，東原所謂宋儒以意見爲理，因在邏輯上而言，南海有得於宋儒者至深。按南海以爲易乃魂靈界之書，春秋乃人世間之書，他的微言大義的寄旨處更重易和春秋，故他關於「易」學更加強辯，他說：

「卦象爻象之辭，皆散附本卦，僞古文本分之，抑爲十翼，亂孔子篇數之次第者也。繫辭，太史公自序稱爲大傳，則傳非經，說卦，出宣帝河內老屋，與序卦雜卦僞書，非孔子作。……易之卦爻始干犧文（這裏反以犧文爲實有人物），易之辭全出于孔子。」（同上）

他又根據春秋緯云「伏羲作八卦，丘合而演其文，讀而出其神，作春秋以改亂制」，謂「此條以演六十四卦，亦歸孔子矣，然謂演其文，或指八卦之辭言之，而六十四卦仍文王所演歟（文王又爲實在人物）？但文辭則一字皆孔子所作。」（同上）

他的結論是：「孔子之爲教主，爲神明聖王何在？曰在六經。六經皆孔子作也。……學者知六經爲孔子所作，然後孔子之爲大聖，爲教主，範圍萬世而獨尊者乃可明也，……然後知孔子撥亂世致太平之功，……不可忘也。」（同上）

孔子教主的資格又如何證明呢？他依據一個假言推斷的邏輯與依據漢儒讖緯學的證據。他的推斷大意是說，凡教主皆爲世所推尊，今假定孔子不是教主，何後世如此推崇，故孔子爲教主。他說：

「……乃生神明聖王，不爲人主，而爲制法主，天下從之，民萌歸之。自戰國至後漢八百年間，天下學者無不以孔子爲王者。……夫王者之正名，出於孔子。何謂之王，一畫貫三才謂之王（按甲骨文文字所出

現之王字不是這樣會意，而是象形字），天下歸往謂之王，天下不歸往，民皆散而去之，謂之匹夫。後世有天下者，稱帝以王。……今中國圓頂方趾者四萬萬，其執民權者二十餘朝，問人歸往孔子乎？抑歸往嬴秦楊廣乎？既天下義理制度皆從孔子，……不歸往嬴政楊廣，而歸往大成之殿，闕里之堂，共尊孔子，孔子有歸往之實，即有王之實，而有固然，然大聖猶……託之先王，託之魯君，為素王。故孔子以元統天，天猶在孔子所統之內，於無量數天之中而有一地，於地上無量國中而為一王，其於孔子曾何足數！」（卷八）

「凡大地教主，無不制改立法也。……中國義理制度皆立於孔子，弟子受其道而傳其教，以行之天下。」（卷九）

「孔子為教主，為神明聖王，……無人無事無義，不圍籠於孔子大道中。……若詩書禮樂易皆伏羲夏商文王周公之舊典，于孔子無與，……豈足為後世生民未有範圍萬世之至聖哉？」（卷十）

這便是他的邏輯，不但根據於錯誤的推理方式，而且是循環論證，用孔子制作六經證明孔子為聖王，又用聖王宗教主證明孔子改制立法，再月改制立法復證為萬世所尊崇，更用萬世尊崇的理由證明孔子制作六經。其二，他的材料來源如下：

「丘為制法之主，黑綠不代蒼黃。」（春秋緯：援神契）

「聖人不空生，必有所制，以顯天心，丘為木鐸，制天下法。」（春秋緯，演孔圖）

「孔胸文，曰，制作定世符運。」（春秋緯，演圖）

據此緯書，南海更辯得合乎迷信，他說：

「孔子爲制法之主，所謂素王也。論語曰，天生德於予，天之未喪斯文也，匡人其如予何。所謂不空生，必有所制也。左傳仲子有文在手，曰，爲魯夫人；十六國春秋劉淵左手有文，曰淵；彭神符有文在手，曰神符……僭僞之人，尙應瑞符，况制作之聖治萬世者乎？」

緯書之荒唐不經，已經不足爲據，而他的推演更類於推背圖了。僭僞之人之符，祇可以證明和聖智者不同。而他卻推論聖王更應有瑞符，這亦是「以甲推乙」的妙論。他更引用緯書與公羊董子的「口說」來各方面證明「王」名之出現。今擇引各條如下：

一、孔子爲制法之王證：

「西狩獲麟，受命之符也。然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義。……」（春秋繁露，符瑞）
南海按云：「董子醇儒，發改周受命之說，昭晰如是，孔子相傳之『非常異議』也。」

二、孔子爲新王證：

「春秋作新王之事，變周之制，當正黑統，而殷周爲王者之後，緇夏改號，禹謂之帝，錄其以小國，故曰緇夏存周，以春秋當新王。」（繁露，三代改制）南海按云：「董生更以孔子作新王，變周制，……直著宗旨，孔明微言口說，於是大著，孔子爲改制教主，賴董生大明。」

三、孔子爲素王證：

「子夏曰，仲尼爲素王，顏爲司徒。」（古微書，論語緯）南海按云：「孔子爲素王，乃出于子夏等尊師之名。素王，空王也，佛亦號空王，又號法王，凡教主尊稱，皆取譬於人主，何異焉？」

「子夏六十四人，共撰仲尼微言，以事素王。」（古書微，論語緯）南海按云：「論語爲微言，緯則

其說也（按他信緯比論語本身爲重）。素王之稱，非徒公羊家，乃論語家之說。但古文家乃剷去之，宋儒誤拾其緒耳。

四、孔子爲文王證：

「王者孰謂？謂文王也。何注，文王，周始受命之王，天之所命。……法其生不法其死，與後王共之，人道之始也。」（公羊隱元年）南海按云：「孔子質統爲素王，文統則爲文王。孔子道致太平，實爲文王，法生不法死，則此文王是孔子，非周文王，易見也。」

「子畏於匡，曰文王既沒，文不在前乎！……」（論語）南海按云：「文王既沒，而文王在茲，孔子之爲文王蓋可據，此出論語，非僻書也。」

五、孔子爲先王證：

「春秋經世，先王之志。」（莊子）南海把文義曲解，云：「若以此先王非孔子，則春秋爲何人所作耶？」

「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。」（孟子）南海又大蒼心肝，云：「孟子所稱仁政，盡與公羊合，皆孔子之仁政也，所稱先王卽孔子，孟子全書皆然。」

此外尚有「孔子爲後王」，「孔子爲王者」，「孔子託王於魯」諸證，文繁不錄。總之，他不是引用僞據，便是傳會文義，不出此二途。

按南海以春秋爲孔子所立之憲法，然祇有大義微言，託事以顯其義，而最能理會孔子的大義者爲董仲舒。因此，他以爲春秋繁露的三代改制一篇是千古獨傳之旨。孔子的論語，南海可以隨便否認其價值，以

至修改文義，而懼以董子此文則毫無疑問說是孔門的真「口說」，他說：

「孔子作春秋改制之說，雖難見他書，而最精詳可信據者莫如此篇。稱春秋當新王者凡五，稱變周之制，以周爲王者之後，……以春秋繼周爲一代，至於親周故宋王魯三統之說，亦著焉，皆爲公羊大義。其他絀虞絀夏……皆聽孔子所推，姓姚姓姒姓姬，皆聽孔子所象，白黑方圓，異同世及，皆爲孔子所制，雖名三代，實出一家，特廣爲條理，以待後人之行。……乃知宗廟之美，百官之富，別有世界，推之不窮。……董子爲第一醇儒，安能妄述無稽之謬說？此蓋孔門口說，相傳「非常異義」，不敢筆之於書，故雖公羊……未敢驟著其說，至董生時，時世殊易（？），乃敢著於竹帛。……幸董生此傳猶傳，足以證孔子改制大義（卷九）。」

南海以爲宗教的觀念世界，是非一憑教主所左右，黑白方圓任其樂道，故三代云者不過孔子一家之信念而已。孔子把堯舜作爲太平之世的憲政微言，把文王作爲升平之世的憲法微言，三世之義的宗教樂土（或天國）於是制定。這種大義，孔子在當時不敢明講，祇有符號讓人推度，但符號可以口傳，故孔子教主傳諸門人（他以爲子游子夏諸人），門人以「口說」再傳諸下輩門人，如公羊氏，他們都還是不敢明講，祇有到了接受「口說」的醇儒董仲舒才因爲「時世殊易」，筆之於書，大義始明。這裏，爲什麼漢代「時世殊易」就敢於著述呢？漢代豈比戰國更言論自由麼？南海以「時世殊易」四字解釋是否成爲理由，這且不問，惟有一問題，即「口說」之相傳，比宋儒「心傳」之說猶爲無憑，然而這不在南海邏輯之中「別有世界」，因爲那個「世界」是觀念的，而觀念的世界祇有「蒼聖哲之心肝精英」而會悟，不能以文字訓詁，實事攷證爲根據的，即有所「考」，亦要用別種方法去「考」，一方面是緯書口說，一方面是心肝推度。

你說這種託古改制，進退三代，歸於一心的自由法制是假的麼？在南海則以爲惟此乃「真」之至，因爲宗教聖人是在現存世界中理想一個「別有天地」，從此以後都是信仰了。他的意思，好像說二千年來要不是割歆企圖以周公篡孔子，那麼由升平而太平，已經從君主立憲渡到民主立憲了。現今世界，立憲民主正是反證孔子之大義是普及的，這不是真之至麼？所以他在改制考自序開首就說：

「孔子卒後二千三百七十六年，康有爲讀其遺言，淵淵然思，淒淒然悲曰，……使我中國二千年，弔萬里之地，四萬萬神明之裔，不得見太平之治，被大同之樂者，何哉？……天既哀大地生人之多艱，黑帝乃降精而救民患，爲神明，爲聖王，爲萬世作師，爲萬民作保，爲大地教主，生于亂世，乃據亂而立三世之法，而垂精太平，乃因其所生之國，而立三界之義，而注意於大地遠近大小若一之大一統，乃立元以統天，以天爲仁，以神氣流形而教庶物，以不忍心而爲仁政，……改除亂世勇亂爭戰角力之法，而立春秋新王行仁之制。其道本神明，配天地，育萬物，澤萬世，……六通四闢，無乎不在此制乎！不過于一元中，立諸天于一天中，立地于一地中，立世于一世中，隨時立法，……以除民患而已。……世運既變，治道所移，則始于纒纒，終于精微。……」

據他說，孔子之心意，在中國歷史上沒有完全接受，僅荀子一派傳其升平小康之制，故漢代尙有小康之統緒見於漢儒如董生之學中，宋代亦有小康之統緒見於朱子性理之學中，而真正統緒則已中絕，尤其在劉歆以周公之統篡孔統以後，到了如今，始由他「淵淵然思，淒淒然悲」而發現。然統緒雖然失傳，孔子之爲教主的形式卻還存在，萬民不尊帝王而尊素王，卽是「確證」。這種邏輯的非常異義，且暫勿論，他的主要意見，則是要說明如今已經有三個條件，一、醫理已明（他比聖人爲醫），二、醫術已知，三、時

代熟，似乎第一是他的孔子真傳之發現，第二是日俄（他最注意此二國，謂「變法而驟強者，惟俄與日也」）變法之條理，第三是孔子的真正時代之來臨。所以他說：

「諸先羣哲，怒然焦然，思有以極救之，普渡之，各竭其心思出其方術施濟之，而橫覽胥溺之滔滔，終無能起，終無能起沈痼也。略能小瘳，雖有全愈者，或扶東而倒西，扶頭而病足，豈醫理之未精歟？抑醫術之未至耶？常有憾焉，或者時有未至耶？」（大同書自序）

他的研究畢竟在義理高於經世，即照他的上面一種主義而以他所「鎔取的事物」以佐之，因此，他祇把洋務運動時代的「中學爲體，西學爲用」更神祕化了，張之洞等的這一課題，是以宋儒之「體」，和西歐兵甲器械之「用」實行中國的重商政策，而南海不過是以漢儒之「體」和俄日制度變革之「用」實行中國的重商政策，所謂其體爲醫理，所謂其用爲醫術，這樣地把「學」與「術」在大道之行也的近代由他來完成（嚴格地講來，是由他的觀念世界觀去夢想）。他說：

「聖人譬之醫也。醫之爲方，因病而發藥，若病變則方亦變矣。聖人之爲治法也，隨時而立義，時移而法亦移矣。孔子作六經而歸於易，春秋：易者，隨時變易，窮則變，變則通，孔子慮人之守舊方而醫變症也，其實將至於死亡也；春秋，發三世之義，有撥亂之世，有升平之世，有太平之世，道各不同，一世之中又有天地文質三統焉，條理循詳，以待後世之窮而探之。嗚呼，孔子之慮深以固哉！吾中國，大地之各國也，今則耗矣，哀哉！以大地萬國皆更新，而中國尚守舊也。」（日本書目志序）

這便是他的「醫理」，所謂中學爲體者，至他所謂之「醫術」，上文接着便講泰西各國「生物心倫質化光電農工商鑛之專學新書」，這些學術是好像西人懂了易與春秋之學才發明的，「天道」（也許是上帝

「來「用夏變夷」，才有今日，故他主張「中國今日，不變日新不可，稍變而不盡變不可，盡變而不與農工商之學不可，」（同上）這似乎又是「用夷變夏」了。但他認爲新學並不在講求這些支節，主要是在於變法，仿照俄日二國的醫術以施行速度之手術，他說：

「康有爲昧昧思之曰，天道，前起者勝於先起也，人道，後人逸於前人也。泰西之變法至遲焉，……五百年而治藝成，日本之步武泰西至速也，故自維新至今，三十年而治藝成。大地之中，變法而驟強者，惟俄與日也。……吾今取之至近之日本，察其變法之條理先後，則吾之治效，可三年而成，尤爲捷疾也。……吾因其成功而「用」之，是吾以泰西爲「牛」，日本爲「農夫」，而吾坐而食之！」（同上）

不管泰西是否爲「用夏變夷」，而中國這樣的採用西法的「牛」，日本的「農夫」，畢竟是「用夷變夏」，如果按照公羊家的主義，張三世，通三統之外，尙有第三個項目，即異外內，所謂「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」，則南海又在這裏祇割取公羊三科之二科，而不是遺忘了後一科麼？他便有儒，釋，耶三教聖人一體，諸教平等之論。然而理論是理論，現實上則基督教隨着殖民制度而盛行於中國，他就一反身把基督教又認爲邪教。他好像看到商業世界是和宗教改革有因果關係，原因是宗教改革結果是世界商業的活動，即宗教改革創生出新的世界，而不是近代生產方法的變革促進了宗教意識的汎神主義。故他在學理上必須建立託古改制的孔教觀，由中國的宗教改革，而創生中國的變法歷史，這叫做「別有天地」的垂法。不徇事物的主義既立，則「鑄取事物」的政策亦就有了來歷，他在上皇帝萬言書中，首先講了一套泰西變法的「醫術」，中國應如何仿效，這有背於公羊家法，而生「用夷變夏」之嫌疑，接着則說明應該大倡中國的「醫理」而「用夏變夏」了，他說：

「六經爲有用之書，孔子爲經世之學，鮮有負荷宣揚，於是外夷邪教，得起煽惑吾民。直省之間，拜堂棋布，而吾每縣僅有孔子一廟，豈不痛哉！今宜亟立道學一科，其有講學大儒，發明孔子之道者，不論資格，並加徵禮，量授國子之官，或舉學政之選。……令鄉落淫祠，悉改爲孔子廟，其各善堂會館，俱令獨祀孔子，庶扶聖教而塞異端。其道學科有高材碩學，欲傳孔子之道於外國者，明詔獎勵，賞給國子監翰林院官銜，助以經費，令所在使臣欽事保護，予以憑照，令資游歷。若在外國設有學堂，聚徒千人，確有明效，給以世爵。……若南洋一帶，吾民數百萬人，隔聖教，徒爲異教誘惑，將淪左衽，皆宜每島派設教官，立孔子廟，多領講學生分爲教化。將來聖教施於蠻貊，「用夏變夷」，在此一舉，且籍傳教爲游歷，可調夷性，可揚國威，莫不尊親，尤爲大義矣。」（上皇帝萬年書第二）

按南海的傳教政策，實仿效殖民制度的宗教文化政策，其云「籍傳教爲游歷，可調夷性」者遠非孔子「爲政以德」的大道，而反爲一種可鄙的鼠技，這且勿論。在南海之意，「用夏變夷，在此一舉」，亦可謂合乎公羊學的三科教義了。（至於變夷之道，據他說西洋已經到了升平之世，所變何在，則另一問題，反正是循環論證，「用夷變夏」卽「用夏變夷」之體，而「用夏變夷」又爲「用夷變夏」之用，問題自由其說，當不失「非常異義可怪之論」的公羊教旨。）

※我們已經在第一節講過了，南海到了現實歷史的深刻關頭，這個夷夏師法的矛盾亦就破裂了，他可以「不忍」「用夷變夏」，而祇主張「用夏變夷」了。在他的很短的青春期間，公羊三科的前二科，「張三世」，「通三統」是他最強調的，後一科則顯然客觀上被二科所吞噬，然而到了他很快就轉轉變爲暮氣期間，公羊三科的前二科則不敢再講，而且否認，祇剩下後一科「異外內」的宗教靈素了。（民二不忍雜誌

可作代表，他說，「……化成其神思謂之國魂，苟舍此乎，國不能立。……人有病足者，削足而代以木，雖巧工必不策於行，况剖心腹腎，而欲代以丹青藥布，其有不死？……觀歐美之富強，而不知其所由，襲其毛皮，……豈知本原不類，精神皆非，凡歐美之長，皆我不得焉，而於……吾聖哲無量之心肝精英而皆喪棄之。……抄寫各國憲法法令，……蔽於異族之虛文，而束制全國之心思，曰是歐美良法也。……而中國可亡矣！」

康有為改制考所成立的體系與方法，發生了極大影響，不僅反映了商業世界的中國重商思想的矛盾，而且更於他的體系與背而學術之相反相離，而影響了中國思想之發展。康有為的思想裂痕所以是時代裂痕的反映者，亦因為他的思想不僅是閉門造車，而且當其在要求出戶合轍的時候，遭到了轍軌運行的歷史教訓而批判了一個自由主義的幻想，並將此幻想的原形暴露，使其跪到宣統皇帝的殿下而自供罪案。這亦說明中國在日本維新以後的前途，要有不斷的革命民主的奮鬥始可解除封建的痛苦，而公羊學派的「非常異義」所幻想「三年」完成變法的大義，以及其神祕唯心的方法論所設置的一個取巧機會辦法，是不成近代的東西。

按改制考的歷史方法論完全是觀念的，這在當時，古文家章太炎就有批判，例如太炎說：

「諸學莫不始于期驗，轉求其原，視聽所不能至，以名理刻之。獨治史志者為異，始卒不逾期驗之域，而名理卻焉。今之散儒曾不諱是也，故微言以致誣，玄議以成惑。……學者知其路，不敢妄意其事，妄意之即與巫言等。……往者中士惟有猥語短書，今殆舉于士大夫之口，免絲緣木，虎輸緣牆，苟可以傳麗者，無所不說。……史官陳列往迹詳矣，事有鉅而因于細，……細亦因鉅，……愚者傲以為智，隨成心以

求其情，比于論諒，是以君子多見闕殆。……抽史者若以法吏聽兩曹，辨其成獄，不敢質其疑事。……國以求果，果以求因，辨異而不過，類推而不悖，是故邪說不能亂，百家無所竄，則終身免於疑殆，是抽文之樞要也。夫禮俗政教之變，可以母子更求者也，雖然，三統迭起，不能如循環，三世漸進，不能如推轂……。且夫因果者，兩端之論耳，無緣則因不能獨生，因雖一，其緣衆多，故有同因而異果者，有異因而同果者，愚者執其兩端，忘其旁起，以斷成事，因以起其類例，成事或與類例異，則顛倒而縲裂，是乃殆以終身，縲之至也。凡物不欲絀，絲絀於金絀則不解，馬絀於曼荆則不馳，夫言亦有絀。絀於成理，以物曲視人事，其志經世之風遠矣！」（徵信論下）

太炎善於說名理，此段文章可謂康氏的諍言。又按改制考主以孔子爲教主，企圖中國的宗教改革，太炎駁之說：

「智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違。……今人猥見邪蘇路德之法漸入域中，乃欲樹孔教以相抗衡，是猶素無創痍，無故灼以成癥，乃徒師其鄙劣，而未有以相君也！……仲舒之託於孔子，猶宮崇張道陵之託於老聃，今之倡孔教者，又規摹仲舒而爲之矣。……但知孔子當尊，顯不悟其所尊之故。……蓋孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史、布文藉、振學術、平階級而已。……總是四者，孔子於中國爲保民闡化之宗，不爲教主。世無孔子，憲章不傳，學術不振，則國淪戎狄而不復，民陷卑賤而不升，欲以名號加于宇內通達之國難矣！……孔氏書亦時稱祭典，以纂前志，雖審天鬼之誣，以不欲高世駭俗，則不暇一切蕪除，亦猶近世歐洲諸哲於神教尚有依違，故以德化則非孔子所專，以宗教則爲孔子所棄（參看太炎在下篇會論孔子爲汎神論者、至公孟始進爲無神之論）。今忘其所以當尊，而以不當尊者奉之，適足以玷闕里之

堂，污泰山之迹耳！」（駁建立孔教議）

太炎根據理性評論康氏理論多有名言，他又說：

「近代學術漸趨實事求是之塗，自漢學諸公分條析理，遠非明儒所能企及，逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。……孔氏舊章，其當考者，惟在歷史。……孔子之教，本以歷史爲宗，宗孔氏者當沙汰其干祿致用之術，惟取前王成迹可以感懷者，流連弗替。春秋而上則有六經，固孔氏歷史之學也，春秋而下則有史記漢書以至歷代書志紀傳，亦孔氏歷史之學也。若局於公羊取義之說，徒以三世三統，大言相扇，而視一切歷史爲芻狗，則違孔氏遠矣。……或謂孔子亦有天祝、天喪、天厭、獲罪於天等語，似非撓無天神者。按孔子詞氣每多優緩，而少急切之言，故於天神未嘗明破，然其言曰，鬼神之爲德，體物而不可遺，此明謂萬物本體即是鬼，無有一物而非鬼神者，是卽斯比諾沙汎神之說。汎神者，卽無神之遜詞耳。」（答鈇錄書）

太炎自云他的議論是以「理內之言相稽」，反對者則以「理外之言相應」，所以他論到宗教有此輝煌的話，甚至他分析到景教之傳入中國仍爲侵略者之工具，決不能以神聖的眼光去觀察，可謂當時的智慧和精華。總之：太炎文集中，針對康氏駁斥者幾乎篇篇皆有暗示之處，在方法論上如云「格物者，格距於其軌度，若射者然。思慮辨難，不越隄封，毋參繞以自遁也，毋汗漫以自憚也，是以能致知，不然，非解垢爲鹵，則逐於無端崖之辭」（釋物）；在政治意義上如云「彼（指載望）以處士而譴劉歆可也，爲胡之國師者，可以譏莽之國師乎？」（說林上）章氏亦康氏之一論敵。康氏以三世之說，急主效日本立憲，以建立升平之世，然而章氏則云：

「（一）日本」立憲以來，流級二十，而議員貪叨，醜態百出，腐敗已萌於內，徒以文明之號澤其皮膚，從今以去，不五十年必與西班牙輩同其墮落，此無待龜策而知者。……而中國浮競之士，依以為命者也！」（記政聞社員大會破壞狀）

（二）南海的第二種代表作及其新評價

大同書和前二書絕異，前二書成書甚早，尚為南海青春時期著作，故若探求其背面影響剝去其主觀的幻想，在客觀上頗具一種風雨氣候，任公所謂風火之比者是。此書不然，據他說「吾年二十七，當光緒甲申……感國難，哀民生，著大同書」，而成書甚遲，民二之不雜誌始印第一二兩卷。先前在他的維新運動時代，他以「尚有待一而不允問世，然到了他的思想硬化時代，則盡然允印兩卷，這裏就含着此書的意義。按此書是他公羊三世之義與禮運湊合的一種烏託邦，表面上化裝了甚有進步的樣式，而內容則是否定了反清民族戰爭的政綱，任公推崇為「地震」的著作，不但過火，而且被此書的化裝所蒙蔽，在這裏太炎之譏刺雖太感情用事，但值得注意，他說：

「大同之說興，而漢虜無畔界，延及康有為，以孔子為巫師，……妖以誣民，夸以媚虜。」（檢論卷五）

南海前二書和大同書的比較，應進一步探求。實在說來，我們對前二書應作以下了解：所謂諸子託古改制之事，乃以遠古史跡如荀子所謂「文久而息，節族久而絕」，太史公言「薦紳先生難言之」，「自殷以前，諸侯不可得而譜，周以來乃頗可著」，故語人以千古之上的傳說，尚可動聽，而「各得一說以自好」，然而晚周荀子已經謂之「聞見雜博，案往舊造說……甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案節

其辭而祇敬之曰，此真先君子之言也。」，韓非子更進一步批評說「無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也，故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。」後來法家，則據歷史學的知識研究歷史的必然發展路線，如商君書開塞篇所言上世、中世、下世之分類，頗有價值。南海祇捉住戰國諸子某一階段的一種現象，據公羊家法硬把重訂文獻的孔子，而全稱為託古改制的孔子，削去「其文則史」的部分，而附會「其義竊取」的部分，這已足夠武斷了。復以「託古改制」的孔子與「託古纂制」的劉歆相對比，使歷史都還正於偽託的心造，更為有意地編製理論了。但，畢竟南海在客觀上是以未可證驗的遠古理想，企圖作為變法的大前題或根據，而影古射今，使聞者足畏，此尙為宗教改革時代的遺緒。

惟我們亦要分辨南海與清初巨子之價值。因為他盛稱黎洲頗懂得孔子真傳，一看好像南海與清初學者之間皆有託古傾向，沒有分別，實則不然。在清初，是十七世紀的時代，他們託古代的言語，傳道近代的精神，是因為他們祇有做古人的學生這唯一的方法，而南海在十九世紀末葉，做學生的路徑太多了，他所稱贊的俄日，或所稱贊而不敢仿效的美瑞，都是有現代的豐富言語，不必一定做古人的學生。而且，十九世紀以前的社會改革，是言語形式重於精神內容，十九世紀以來的社會改革，是內容重於形式，這是一個輝煌的論斷，在西洋各國，最初是披着希臘羅馬的衣裳，說着近代人要說的意思，第二階段，到了德國，俄國，便是學習着英法的語言，而說着其社會要走的方向，故俄國的彼得大帝，一隻手高高舉示到西歐，在文壇上亦有所謂「西歐派」，然而祇有第三階段到了最後各國能夠會說自己的語言以後，其社會才真正地走向近代世界。據此，清初學者，大部分僅於最初或一小部分（天文、算學）居於第二階段，他們的語言學應該是在古代的，因而他們的學術價值是甚高的；而南海不然，在當時，他已經到了第二階段的末期

而進於第三階段的初期，應該可能學習了西歐的語言學而具體地試驗中國人自己的融貫的語言學。但他把第二階段的東西，作爲「用」，把第一階段東西仍作爲「體」，其學術價值顯然甚微，如上面我們所講的背面影響，比之於清初學者難以相稱。歷史地了解時代人物，此處是一個範例，讀者應加注意。

至於他的第二種代表作大同書呢，據任公云這是他的「創作」。其中主要內容，是講說近代將來（他說百年間的事，甚至說已經實行）國際間應走的路徑，設國際間共同生活的方案，這是何等現實的內容，而不能幻想以求解答。要知道近代史的一天比之古人的一百年或者變得要速，不能以幾句抽象原則上的古話，套在此大時代的至豐富至複雜的內容之中。然而他居然要以三世之說，應用於當今國際（或他說大地），不但應用原則，而且更居然詳爲設計其步驟與實施方案。所以，前二書是道遠古；此一書是道將來。道遠古，雖已有歷史學可爲根據，而千古奇談之說還能駭衆聽聞，可是道最近的將來則不能爲「非常異義」的公羊說。前者可以「託古」，還因爲中國史的古代世界沒有科學的完整概念，易於自由其說；後者，則不能「託古」，令人類不信自己的生活，而信識緯家算命。南海在大同書中大談「運會」，所以，亦應用公羊家災異之變而巧妙地寄託於科學，例如在古代日蝕，便有一識緯之學說明世變，但現在難以取信了，南海便見報紙上出現「飛船」於天空，異想着這就要破國界，使三百年可見的「大同」，因飛機之運，不過百年即來到，這豈不是無意之間把「運」的公羊家法適用了麼？

任公在主觀上甚重視此書，他以爲頗有「大地震」的影響，故他說：

「此等理論，在今日之歐美，或不足爲奇，而吾獨怪乎先生未讀一西書，而冥心孤注，獨闢新境，其規模如此宏遠，其理論如此精密也，不得不叉手贊嘆曰，偉大哉，偉大哉！」（康有爲傳）

這是任公在戊戌變政以後三年（辛丑）所寫的贊辭，但就在同一段文中，任公所最敬服的康氏理論，居然說他已經遺忘了。他說：

「先生現未成書，而吾自十年前受其口說。近者又專馳心於國家主義，久不復記憶，故遺忘十之八九。」（同上）

這似乎任公在辛丑以前的十年時代，初聞學術所感到的一種「奇」「怪」觀念，如讀傳奇小說然，故留下此書的刺激觀念的影子，而內容則連記憶中亦模糊了。任公又在民國十年出版的清代學術概論裏用別一種語調重覆了以上的評論，他說：

「有爲著此書時，固一無依傍，一無勸襲，在三十年前而其理想與今世所謂世界主義社會主義者多合符契，而陳義之高且過之，嗚呼，真可謂豪傑之士也已！」

此段話沒有一句碎語，亦祇是任公的當日感想上的刻印罷了，故他接着說：

「有爲始終謂當以小康救今世，對於政治問題，對於社會道德問題，皆以維持舊狀爲職志。自發明一種新理想，自認爲至善至美，然不願實現，且竭力以抗之遏之；人類秉性之奇詭，度無以過是者！……有爲既欲實行其小康主義的政治，不能無所求於人，終莫之能用，……後輩相與詆訶之。有爲亦輕視後輩，益爲頹舊之態以相角。」

後面的批評比他過去「遺忘」的話更爲明顯，從此可以知道有爲的「奇詭」，乃是一種魔術，大同書的好像進步的理想，不過做了「維持舊狀」，「益爲頹舊」的一種擋箭牌罷了。所謂同時有矛有盾，矛爲不可一世之矛，盾亦不可一世之盾，但反問「然則以子之矛攻子之盾如何？」於是任公之所謂「奇詭」的

邏輯出現了。

我們應更進一步研究此書的內容。按基督教的社會主義，早已隨着聖經和宗教改革的歷史輸入中國。這由南海時常崇拜那位宗教改革時代的自由改良者馬丁·路德，便可以知道他不是沒有因襲，惟他所因襲者，正是路德，而不是與路德同時的一位民主派孟彩爾。在當時農民運動中，孟彩爾和農民在一氣，樹起宗教改革的民主政綱，同時倡導一種萬年樂土的社會主義，孟氏惟有民衆性與民主政綱兩個基本因素，於是他的社會主義被評爲「原始形態」，客觀上是一種歷史的「預覺」。惟這裏才值得「奇怪」。到了中國，太平天國頗略具宗教改革時代農民運動的歷史，洪楊的落後東西，且別管牠，然而在「天朝田畝制度」中，把田分做九等，計口授田，云「凡天下田，天下人同耕，此處不足，則遷彼處，……務使共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均勻，無人不能煖也。」（程演生輯太平天國史料第一集）這已經含着着了基督教的社會主義，惟不可忽視土地政綱，客觀上是一種土地政綱方面比較激底的近代民主思想，尙不能認爲是社會主義，這裏亦值得「奇怪」。

到了康有爲的時代，他寫大同書在名詞上出現什麼社會主義，毫無「奇怪」，據任公云「彼時尙未成書也，至辛丑壬寅之間，先生避地印度時，始著成之」。辛丑在戊戌的後三年，而中山先生早亦說在一八九八年（即戊戌）他游歷歐洲時就知道民主潮流與工黨運動須結合而論，這就是民報時代所云「政治革命與社會革命畢其功於一役」（發刊詞）之萌芽，朱執信先生遂著「政治革命與社會革命並行論」以駁保皇黨之三世說。如果我們以當時同盟會具有的人民性與土地政綱之進步思想論究，則社會主義思想乃民主主義思想的高漲與補充，實爲有價值的理論，正和康氏之說相對。

康氏的好像社會主義的理論，既沒有土地政綱，又怕有人民性，在大同書中沒有一絲一毫此兩方面的說明，則此書是反動的空想，其中最有害的思想，是用觀念的遊戲以損傷現實的民主運動，例如他在大同書中說：

「夫方今各國，平等對立，而欲驟期至美國瑞士之界，固萬無可得之勢，不待言也。夫瑞士僅二十二鄉，其聯合至易至平，非天下所可學，即如美者削去邦國，而盡爲自主之州郡，爲聯合已成之太平世也（？）不可以一蹴幾也。蓋必先爲德國聯邦之勢，而後可望如美之漸削邦國也。」（大同書乙部，一〇九頁，中華書局本）

這裏所論雖講世界聯邦，但其內容則含有民主歷史的步驟，企圖說明民主制度是不可學的，首先要君主制度的升平世。這種社會主義是什麼？連民主都否認，那裏有社會主義的味道？中山先生在民報發刊詞中開首幾句，雖非專對康氏的大同書而言，但三世之論即在此數語批評之中：

「近時雜誌之作者，亦夥矣。誇詞以爲美，囂聽而無所終，摘填索塗不獲，則反覆其詞而自惑。求其斟時弊以立言，如古人所謂對症下藥者，已不可見，而況乎孤懷宏識，遠矚將來者乎？」

沒有土地政綱與人民性，而高談「大同」，其結果仍是回到中古意識之舊途徑，客觀上如民報「革命之原因」一文作者（闕名）所云：

「中國士人有所謂一種岸然道貌，根器特異，別樹一幟，以號於衆曰漢學，曰宋學，曰詞章，曰名士。漢學者流，尋章摘句，箋注訓詁，爲六經之奴婢，而不敢出其範圍；宋學者流，日守其五子近思錄等書，高談太極無極性根之理，以求身死名立，一瞰其東西兩廡之特豚；詞章者流，立其桐城陽湖之門戶流派

·大唱其媽紅紫之排腔濫調，以粉飾其太平；名士者流，……。此四種人，且演其種種之活劇，奔走不遑，而滿洲人又恐其頓起異心也，乃特設博學鴻詞一科，以一網打盡焉。至近世又有所謂通達時務者，拾腐敗報章之一二語，襲皮毛西政之二三事，……以進為滿洲人之奴隸。欲求不得，又有所謂激昂慷慨之士，日日言民為主義，言破壞目的，其言非不痛哭流涕也，然奈痛哭流涕何？悲夫！」

復次，我們從大同書的文字內容看來，頗有極大的矛盾。南海改制考亦有「大同」之字樣出現，惟「大同」二字的解釋，相當太平之世，而他所謂太平之世，所指的是資本主義的民主制度，因為他說堯舜是民主太平之世的理想，文王是君主升平之世的理想（引文見前），可見適用在世界歷史，君主立憲為升平之世，民主立憲（如他所云之瑞士與美國）是太平之世，或一國內的大同之世。到了大同書中，此種觀念仍然存在，例如說：據亂世——有世爵貴族平民奴隸之別，升平世——無奴隸而世爵貴族漸除而未盡，太平世——無世爵貴族盡為平等（參看該書一六三頁）。據歷史學看來，他所謂的據亂世是封建社會，所謂升平世是如俄日兩國的君主立憲資本主義社會，而太平世則僅是如瑞士美國的民主共和資本主義社會，一點社會主義的影子也沒有。

按大同書最初的思想，便是這樣。後來在他於辛丑以後寫作這書的時候，世界社會主義的思潮更輸入中國，所以在該書庚部加了「去產界公生產」，始採取了傅立葉的一些均產主張（他在書中謂英人傅氏，即傅立葉，惟誤傅氏為英人），在全書中顯然前後不相貫通，其彌縫補苴之跡甚明，然亦僅此一部分，其餘更連烏託邦的社會主義跡象也看不出來的。

著者最初研究此書，因受了任公推薦的影響，頗欲尋出點有價值的東西，然而——可能，後來重新仔細

閱讀，發現他在乙未序文中結尾有這樣一句話，「著大同書以爲待之百年，不意卅五載而國際聯盟成功，親見大同之行也。」遂大悟其旨。按他的意思，現代世界已實行他的大同主義了，說來好像奇特，但稽考大同書的內容實確如此。

原來，他之所謂「大同」，是好像一種如後歐洲聯邦（例如法、比二國的計劃）的建議，不是近世所云之社會運動，大同書中他的弟子錢安定序引用現世資本主義到社會主義之說以爲附會，曲解得未可原諒，還是任公說「其最要關鍵，在毀滅家族」，比較不失其原旨。

他的三世之說，已如上述，即君主升平，民主太平。像瑞士、美國的民主制度，當是太平之世了。然這種一國一國的太平社會還不是大同世界，在他的意思，像瑞士、美國這樣的民主社會，作爲單位，成立一個世界總的聯邦，則一國一國的太平之世，便成爲總的大同之世了。但這裏亦有分別，即分世界範圍內的升平世聯合制與太平世聯合制，故世界亦有總的升平與太平之別，他說：

「大政統一於大政府之體，若三代之夏商周，春秋之齊桓晉文，今之德國是也（按指世界範圍的德國制）。……皆以強力爲之，……大政府極有權力，但不及內治耳。聯合之後，公議會積有權力，則設公政府立於各國之上，雖不干預各國內治，而有公兵公律，以彈壓各國，則亦類於德國聯邦之制矣。……此聯合之升平世之制也。」（乙部、去國界合大地、二〇七頁）

君主立憲國家的聯邦，謂之「聯合之升平世之制」，這是必須走的世界範圍內之升平階段，亦如在一國內，是三世之一，不能一蹴而躐至世界範圍內之美國聯邦制（見前引），故他又論君主立憲國家的聯邦，謂之「聯合之太平世制」，如下：

「消除邦國號域，各建自主州郡，而統一於公政府者，若美國，瑞士之制也（按指世界範圍的美瑞制）。公政府既立，國界日除，君名日去，漸而大地合一。諸國改爲州郡，而州郡統於全地公政府，由公民公舉議員以統之，……略如美瑞。無帝王，無邦國，人人相親，人人平等，天下爲公，是謂大同，此聯合之太平世之制也。」（同上）

這樣講來，把像美國瑞士的國家聯合起來，成爲個個國家的太平之世的大盟邦，便是「大同」，所以他認爲有了國際聯盟便是他的大同理想的實行，這豈不是以爲資本主義和平共處就是大同世界了麼？他說：

「今者大勢，必自聯合弭兵，立公議會，而後可積漸至焉。大勢所趨已見，合同之運已至，其始似難，其終必漸至於大同焉。」（同上，一〇九頁）

因此他認爲弭兵會（或近所謂之軍縮會議），甚至交通的進步如飛機製造，貨幣之國際通用，都是大同之運的始基，最妙的是他以列強的武裝和平以及不平衡性的暫時均勢，爲大同之必然趨勢。他說：

「俄羅斯帝之爲萬國平和會也，爲大地萬國聯合之始也。……近數十年來，弭兵之說日倡，……爲大同之先驅耳，將來僅餘數大之鼎峙。然交通日繁，故郵政電線商標書板，各國久已聯通，特許專賣及博士學位之類，皆各國合一，歐美先倡，日本從之，近於金錢貨幣，各國亦日謀通用之法，即閉關之中國，亦事事從同。小弱之國波斯突厥暹羅，亦日儼變而入萬國交通之會，禮律幾於漸一。弱小既盡矣，數大鼎峙，則兵力愈堅厚以相持，力愈相持莫敢先發，蓋一旦敗失，則國勢大危，故近數十年歐洲諸大國未嘗相見

以兵（？）爲此也，其出於平和之公議，以圖各自相保，勢之必然也。夫平和之議既熟，交通既多，交涉尤繁，則薄物細故（？）在列強的資本輸出中，何來薄物細故（？）易於失和，或有梟桀無禮者，亦足以啓釁，然近者民權既盛，咸畏兵戎，非如君主專制，好大喜功，能假事以逞其雄心也（？）。故凡兩國失和，多請鄰國公判。至於是時，立國日少，鄰邦各有交誼，未必盡公，然而（？）大地合一，萬國公院之學說，日盛於時矣。在各大國利害相等，難占獨一之利權（？）；在各政府君主無權，難發混一之異想（？）。人無他望，惟思大同，公議會會議既多，人心大變（？）；日思統一，於是時必議設一大地公議政府矣。……則大地「大同」之時期至矣（？）；大地太平之運會開矣。……始基既立，條理漸密，……則二三百年中必見大同之實效矣。近者飛船日出，國界日破，大同之運不過百年。」

這是一段千古奇文，沒有一個命題不與現實背離的，沒有一個推論不與歷史相違的，沒有一個理由不與邏輯相反的，沒有一個斷案不是臆度的。正是中山先生民報發刊詞的話「誇詞以爲美，震聽而無所終，摘瑣索塗不獲，則反覆其詞而自惑！」南海先生的大同，不但把列強的戰爭危機反認爲太平之世的運會所至，不但把帝國主義的侵略認爲太平之世的必然趨勢，不但把殺人的最利害武器如飛機認爲縮短大同世界實現的條件，不但把戰爭的毒聲陰謀外交認爲世界公議制度的「人心大變」，而且在這樣複雜錯綜的世界，祇尋出「薄物細故」，而這「薄物細故」早已使得「弱小既盡，數大鼎峙」，世界上大多數民族滅亡，祇剩下了幾個帝國主義相持。這種帝國主義內容的運會，主要是使弱小民族盡滅亡，然而形式上南海冠以美詞曰「大同」。難道「天運人心之所趨」是這樣的大同世界麼？中國放到什麼地方呢？孔子的理想是這樣麼？

從此，我們知道，大同書裏的「大同」二字別有新義，在這裏，他指的「大同」，僅僅是各個國家間協議的聯合，類似一種同盟（他舉齊桓晉文之例）至統一的世界聯合。這好像把若干國家如瑞士、美國加在一塊，便是大同了。他有大同合國三世表，便說去國界的步驟與方案，該表至繁，今擇其中幾例如下：

大同始基之據亂世

聯合舊國

各國有帝王統領，各有自立

權

各國聯盟條約

國有不入公議會者，擯之不

與公法之權利

保護本國之貿易與運輸

銀行不盡通行

各國君主有統其國軍兵之權

限禁人民權利

各國有奴而漸放之

各國有帝王君主位號權力

有世爵貴族平民奴隸之別

十同漸行之升平世

造新公國

各國多為統領，亦略有帝王而

統於公政府

各國半條約半憲法

國有稱兵犯公政府者視為叛國

公政府保護各國之貿易

銀行可盡通行

公政府漸去君主統兵之權

不限人民權利

各國禁奴而不禁人服役

漸削帝王君主位號改為總統議長

無奴隸而世爵貴族漸除而未盡

大同成就之太平世

無國而為世界

無各國，各地祇有統領而統於

公政府

無國但有憲法

凡人背公政府，有謀據地作亂

，稱帝王君長之尊號，及欲

復世尊者，皆為叛逆最大罪

無國界不須保護

銀行歸於公

無國無君主亦無兵無兵權

權利皆一切自由

各國人民平等無人服役

無帝王總統人民平等只有議長

無世爵貴族盡為平等

從上面的表裏，我們可以看出來，據亂世的大同，祇是封建的聯合，在歷史如果尋例子，好像是神聖同盟；升平世的大同，祇是半封建的聯合，在歷史上尋例子，好像是德意日軸心；太平世的大同，祇是民主國的聯合，在歷史上尚沒有普遍的例子，以一國的瑞士制與美國制可作代表。他所謂「大同」者如此。

仔細看他的意思，祇是世界上沒有貴族奴隸平民之分便爲「大同」了。這反而是盧梭民約論的議題，黃梨洲明夷待訪錄的議題，沒有社會主義的內容，顯而易見。故他在此書丙部詳言奴隸解放（即去級界）即大同制的範圍，這又祇是美國獨立戰爭時代的議題，在丁部又論「去種界」詳言民族平等與改良人種之旨，這又祇是近代的國民運動的議題，其列「人類進化表」所敘之內容，總括丙丁二部，亦言最後的大同目的祇是平民的理想，如下所選錄之二條：

據亂世

升平世

太平世

有買賣奴婢

放免奴婢，只有僕

人民平等

種族有別

種族漸化而無懸殊

種族平等並無智愚

此書戊部又言去形界，講說男女平等，己部去家界，講說家族單位之弊害，即在客觀上欲去宗法而謀個性之發展。凡此所論，所謂大同者，實際上又至多是法國革命的要求，惟僅在此書之庚部湊雜了些近代勞資的貧富問題，顯然這部分是後來加進去的東西，前後殊不貫聯。他在這部分，主張「均產」「公產」。從第一章至第九章，大概抄了些獨立葉聖西門的東西，然而他並不在問題內部研究，他的結論在第十章，「總論欲行農工商之大同則在明男女人權始」，歸納點復不出前幾部的立論，仍回到「天賦人權」之說

，他說：

「男女平等，各自獨立始矣，此天子人之權也。全世界人欲去種界，在明男女各自獨立始矣；全世界人，欲致大同之世，在明男女平權等始矣，各自獨立始矣；全世界人欲致極樂之世，……在明男女平等，各自獨立始矣；全世界人……欲度我全世界之同胞而永救其疾苦焉，其惟天子人權，平等獨立哉，其惟天子人權，平等獨立哉！」（三八一——二頁）

這是他的庚部結論最後的幾句中心思想，我們看了他的話，就知道他的「大同」說是在那裏宣傳盧梭主義而已。然而這裏亦有問題，爲什麼男女平等就可以由破家界而至極樂世界呢？這是他受了佛教的出世影響，以爲佛家出家便是尋求極樂世界，比例引申之，云男女平權以至（？）破除家族制度，亦就可至「大同」之世了。因此，他以爲男女人權平等，就使近代的資本主義世界改觀，他的妙論如下：

「凡諸農田商貨之業，全地至大，從何而歸之公？……自去民私業，欲去人之家始，欲急去國界，亦自去家始。欲去家乎，但使大明天賦人權之義。男女皆平等獨立，……行之六十年（按此謂之遁詞，忽然來了一個時間問題），則全世界之人類皆無家矣；（按從上句無家，忽推論至下句無私，妙論）無有夫婦父子之私矣；其有遺產，無人可傳（？），其金銀什器，皆聽贈人，一若其農田工廠商貨，皆歸之公；即可至大同之世矣。」（三八〇頁）

這又是奇絕千古的妙文，從男女平等，忽然就推論至破除家庭制度，從破除家族制度忽然又推論至廢除私有財產，在邏輯上與在事實上都是沒有的東西，這叫做「意想情願」，和真的歷史毫無關係。託古改制，儘有可託之跡象，而託古改制的春秋公羊大義申引至近代歷史，則祇能見出極端觀念論之自由其說

，而絲毫不因其根據了任意改制的立法，把真實歷史由其改造。

上面所述乙至庚六部是大同書的主要內容，這內容在最好的方面推測，他不過是宣傳近代法權的民主主義。如果是這樣，表面上的社會主義且暫不問其文字的花樣，還不失爲一種客觀上進步的思想。然而由南海的整套學術看來，不但沒有這客觀上的意義，而且相反地正是取消民主主義。爲什麼呢？因爲他早立所謂三世之義，說現在祇能實行據亂世以至升平世的任務，即是說祇許在封建的死殼內逐漸「加」上點君主立憲制度，而人民的平等則絕對不能在此處求之；至於太平之世才有平等權利，即是說近代的民主平等如美國瑞士制度萬萬不可效法，那裏祇有三五百年的影子，而可望不可及的，如要實行民主革命，以中國而言，他傾唬人說，其結果必然要招來亡國瓜分之禍（參看民報批評此說的諸論文）。這樣看來，他的大同說，即以客觀上宣傳虛假主義而論，而據他的意見，這是做夢想而已，「人權平等」的主張宜暫收起來，不能宣傳，故「大同書」一書他的弟子屢請付印，他無不推絕，謂尙有待。他這樣在結果上用「大同」二字的美詞，取消了近代民主革命的政綱——中國唯一的近代化的政綱，爲他的改良妥協與投降封建的擋箭牌，所以，我們研究「大同書」是反動的理論，據以反對當時革命者的「平均地權」主張。在民二中山先生提出土地國有主張時，他的有所待的大同書亦就發表於不忍雜誌上（二部分），故始終和中山先生的主義相對立。（與大同書一道發表在不耐雜誌上的文章，是與大同書有同一意義，見下頁）

末了此書尙有頭（甲部）尾（壬癸二部）兩段。頭部講說大同書的出發點，略云人生之苦，天災之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦、人所尊羨之苦、這是採取佛家宗教的動機，故他在緒言上標題，取陰釋陽儒的辦法，名之曰「不忍之心」，這一套在中國古代講得爛了，這裏無介紹之必要。尾節講說「去

類界、愛衆生」，完全揉合釋道耶回的宗教天堂之旨，而與孔子的「仁」傳會起來，更主要講到老莊的小國寡民與人禽同樂世界。他在這裏，以爲就是「人人皆爲自然之出家，自然之學道者也」，這已經不是人境，而是仙境、佛境了。他說：

「於時人皆爲長生之論，神仙之學大盛，於是中國抱朴、貞白、丹丸之事鍊煞制氣，養精出神，尸解胎變之舊學，乃大光於天下。……隱形辟穀，飛昇遊戲，亦必有人焉，若是者可當大同之全運，……蓋神仙者大同之歸宿也。……專養神魂，以去輪迴，而遊無極，至於不生不滅，不增不減焉。神仙之後，佛學又興，其極也，則有乘光騎電，御氣而出吾地，而入他星者。……孔子三世之說已盡行，惟易言陰陽消息，可傳而不顯矣。……大同之後，始爲仙學，後爲佛學，仙佛之後則爲游天之學矣。」（大同書末段）

最荒唐的迷信，最是人類歷史的最高境界，最落後的幻想，最是人類歷史的最善樂土，大同書的最後結語如此。故頭部以宗教家的觀點出發，尾部以宗教家的迷信結束，這兩部分毫不新奇，乃西方、印度、中國的古宗教早已發明在先了。

大同書就在這樣的頭尾宗教的意識中，當中夾帶了一大部分國際制度的方案，把「大同」講成民主制度的理想總和，而又把此理想否定，不應在中國實行，取消了民主，而宣傳他的保皇立憲，社會主義云乎哉！

康有爲大同書之爲否定民主革命的反動理論，已如上述，我們祇要研究他在民國元二年之間所發的謬論，便知道他的終結面貌是有來源的。因此，末了我們擇要列舉他的一些「不忍之心」的話來說明一下。本來辛亥革命是農民獨立走上歷史舞台的時代，拆散有餘，而安排不足，在民主革命的 中山先生看

來是共和之名雖成，而舊污未除，民主並沒有進行到澈底，而半途妥協；然而康有為則以為共和之名取得，就說是「自花而果，今熟而摘矣」（見憂問一），他在拆散時代便大憂特憂古老朽舊之動搖，如喪考妣，他說：

「茫茫慘黯，天欲冥，地欲裂，日若隕，月若滅，仰俯環顧，大昏迷霧，百憂沈沈陰陰，而來襲人，矍然驚，瞿然喟曰，令何時哉？……中國自羲軒堯舜文王孔子以來五千年，大變多矣，未有危厲顛蕩，若是其甚也！吾屋高明，鬼神瞰焉，……其中國之象，竟至於斯也！」（憂問一，見南海文集）

這是何等的一幅圖景，而被康氏的「預憂過危之言」形容得亡日將至。這樣的景象，據他說是因為自由平等之禍致之。他說：

「鄙人愚妄，實變法之前驅，實為罪魁宜討者也。惟鄙人慮其終而知其敝，……不敢發共和革命平等自由之妄言，不敢為盡棄舊章廢黜聖教之謬論也。……今欲救四萬萬之民，大拯中國，惟有舉辛亥以來之新法令，盡火之而還其舊。……大瀉已甚，……可施補藥者哉！」（見中國還魂論）

他不但非難平等，謂「平等者，紀綱掃盡，禮法蕩棄而已」，而且崇贊古老的階級制度，以為「官尊一級，尊嚴無限」，「直腰唯諾」，正是良俗；他不但非難自由，謂「自由者縱欲背道，蕩廢掃恥，滅盡天理以窮人欲而已」，而且妄說，自由為破壞父子夫婦之關係，甚至說「二十而立，父不能約束，於是執刀脅父，而取金錢，……婦女以自由為說，而背其夫。」因此，他主張用野蠻的嚴刑峻法，對付他所謂倡平等自由的「暴民」，所以他說：

「亂國而用輕典，民無所畏忌，是使小人易作奸盜，而良善不獲保存也，昔墨西哥慕美之文明，而從

其律，殺人者長監獄中而不縱，民多犯殺，乃復之。」（同上）

所以，凡言民主者不是盜賊，便是暴民，他說：

「共和貴在道德，豈知共和之爲盜賊也，然則俗化之凌夷也！不法吾漢宋明，而誤法歐美也！」

「今若日事自由平等，日言民意民權，則吾國散亂將亡。」

民主既然就是亡國的路徑，那麼就要服補藥了：

「昔晚清之季，舉國積憤於壓制，則大倡民權平等自由之說，發而布之，彌於婦人孺子，於是帝制遂倒；共和告成（？），蓋民權平等自由之方大驗矣（？），然而藥力膨脹，觸處破裂，……炮光附子乎！」（同上）

補藥是什麼呢？還是東歐自由主義以後的國權主義。那裏沒有人民性，而僅是國權形式，他說：

「夫政治之體，有重於國者，有重於國者，……法共和之時，盛行天賦人權之說。……及德國興創霸國之義，以爲不保其國，民無依託，……以國爲重，而民從輕。……日本探德制以國爲重，故秩序紀綱嚴整，稅租甚重。……今以美之共和，亦復大倡霸國之義，……若倡法個人平等於今德霸大效之時，則自由過甚，紀綱不能嚴整，國勢因之墮弱。……故寧犧牲人民，而偏重國。」（中華救國論）

又說：

「號爲共和，而實共爭共亂，雖爲自由，而實自死自亡，……蓋共和爲平民之政治，所最可慮者，暴民爲政，貽國勢險危。……圖所以先靖暴民之禍，而後安定有基，統一有效。……乃先求文明平等自由自立，則航斷流絕港而無由至，何其顛倒哉？」（同上）

這種政權形式，還是他的君主立憲制度，其神妙如下：

「立憲君主者，如神乎！故憲法曰，君主神聖不可侵犯，尊之爲神至矣！夫神者在若有若無之間，而不可無者也。不明鬼神，則陋民不悟，故先聖以神道設教，……率萬民拳跪以事之。……失神者既以無用爲大用，而天下未能廢神，且必立而尊之，……然則不能廢君主猶是也。孔子作春秋，推王於天。……明於是義，可以通歐人立憲君主之制矣。」（救亡論第八）

在維新運動時代，他主張大變速變，而現在則自反其說，給古老封建美容，反對師法歐美了，他說：

「凡人之習慣也，安之若天性，其俗習之久者，安之若固然。古之爲政者，務養之導成其善俗，故禮曰君子行禮，不求變俗，謹修其故。……凡此皆我先民閱歷極深，經驗極審，而後爲此言也，……今萬國比稱英國之治，而師法之，英之爲治也，以數百年蟬蛻遞變而來，非以一日數議員所變法而成也，……行共和言自由平等，則惟有破紀綱，壞倫紀，至上無道揆，下無法守而已。質而言之，多行歐美一新法，則增中國一大害！……兩年來舉國蹙額而不安，人民驚魂而不定，皆惟茲妄師歐美之故！」（中國還魂論）

甚至他詭辯什麼民主自由，中國也古已有之，把變法亦反認爲多事了：

「吾中國自漢世已去封建，人人平等，皆可布衣而卿相，雖有封爵，只同虛設，雖有服章，只等徽章，刑訊到案，則親王宰相與民同罪，租稅至薄，……貴賤同之。……凡人身自由，營業自由，所有權自由，集會自由，出版信教自由，吾皆行之久矣！……法大革命後所得自由平等之權利凡二千餘條，何一非吾國人民所固有，且最先乎？……今吾國欲再求平等，則將放肆亂行，斷無階級，……紀綱皆破，禮教盡微，何以爲治？徒爲暴民增亂具而已耳！」（中華救國論。在中國還魂論中更說，「中國數千年之制度，乃

積數千年之聖哲爲之，皆行之久遠，宜民宜人者也，國之所以立者在此也。」

「利不百不變法，害不十不易章。……夫中國之舊法，經累聖賢之測驗，閱百十千年之變遷，去其弊而存其利者；然今猶深惡痛絕，棄如弁髦，而敢謂以今之人才，採於美法之政俗一變而得其宜乎？吾有以知其必不能也。……歐美各國，篤信基督之教，迂腐保守，尺寸不移如故也。故上者保守矜嚴，下者亦能敬天畏神，不敢狂蕩，故其政教並行，……得其調和也。」（同上）

復次，他進而一切惟國粹是尊，易服是他在光緒新政的詔文中的得意傑作，現在他說：

「吾國人既得共和，而深疾專制也，於是凡舊制之典章服朔，而皆除之。……今一易服，全國衣履冠帶之肆，皆盡失業，絲織者徬徨而不和所措矣。……他日絲業之敗，不待言也。夫生計爲養民立國最大事也，……先絕人民之生計，試問立國何關耶？……則好變者之貽害也。」（中華救國論）

不但此也，法律是中國最優，改舊律便是自毀國粹；跪拜是中國最好的禮節，若改爲鞠躬握手，不但衛生，而且說若無跪拜叩頭，「天生膝何用？」其他如衣服文字，一切中國皆優於歐西，改變習俗，卽喪失國魂。如價值、社會、絕對、經濟、人格、運動諸字亦非古已有之，不能使用（詳看他的「中國頗危誤在全法歐美而盡棄國粹說」）。

然而他的「國粹」究竟指什麼呢？如果我們從他所具體舉的例子看來，反而是擁護迷信，奴隸制度，教條，鴉片，以及其他封建社會的惡俗。他在「議院政府無干預民俗說」一文列舉了六條事體，都不該廢除，一不應破神權，如七月鎮城隍廟等迷信，一經實行，他以爲使善男信女的幸福失掉了；二不應禁舊曆，如果禁止，則「僕人當來使者失利」了；三不應禁賣補腎丸等國藥，致那些賣藥的人失業；四不應禁

賭博娼妓，致那些酒家妓館的收入每年虧空一萬萬元；五不應禁蓄奴僕與納妾；六不應折毀牌坊及一切功名的匾額或祠堂。好一個國粹主義！（詳見文集卷三）

和這些腐朽敗物的封建遺毒相並而同爲國粹的，他在該文中又舉出了天壇孔廟，他說：

「今天壇不祀，殆將經年，其他百神，殆將廢祀，甚至孔子文廟，亦廢了祭，遂至舉國禮壞樂崩，人心變亂。」

康氏在一篇文中，尊孔與保障奴婢娼妓同等視之，實在夠怪文了。他在民國元二年之交，不論「還魂」，不論「救亡」，從最後的理論上講來，至多不過是堅持孔教爲國教的宗教論罷了，所謂「不拜孔子，留此膝何爲？」（見致北京電）而「富民強國之政」的他所謂之「大事」，就在這裏了。

第十四章

維新思想的健者譚嗣同

第一節 緒說 嗣同的思想與實踐之關係

譚嗣同（復生），湖南瀏陽人，生於同治五年，卒於光緒二十四年（一八八六——一八九八年）。他是戊戌變政的六君子之一，在維新運動中，殺身成仁，雖太炎之痛詆保皇黨惡入骨髓，而對於嗣同，則曰：「戊戌變法，惟譚嗣同楊深秀為卓厲敢死。」（革命道德說）按維新運動，在思想上頗擬宗教改革，嗣同更忠實於這個理想，故他說「耶教之亡，教皇亡之也，其復之也，路德之力也，孔教之亡，君主及言君統之偽學亡之也，復之者無其人也，吾其祝孔教之有路德也。」（仁學，卷一，結語）嗣同頗不敢自居路德，在國事麻亂的當時，他降志於陳涉楊玄感，他說：「華人慎毋言華盛頓，拿破侖矣，志士仁人，求為陳涉楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉；若其機無可乘，則莫若為任俠，亦足以伸民氣，倡勇敢之風，是亦撥亂之具也！」（仁學，八三頁）從此可見他是一個忠實於理想的人，與其殉難的精神合符。

有人以嗣同思想，不但明言衝決君臣名分，非議死節，而且在仁學中大罵君主為獨夫民賊，公然指斥「愛新覺羅諸賤類異種」，痛詆大義覺迷錄的荒唐，而竟死於知主光緒，甚為矛盾，謂無意義。按此論太偏，因為嗣同之死，似以任公所記，「各國變法無不從流血而成，吾中國數千年來，未聞有因變法流血者，有之，請自嗣同始」等語，最得真像。故他是一個宗教的殉道者，與撐着十字架要求改革的神父一樣，

惟死於宮庭上書，而沒有死於街頭運動罷了。他給歐陽中鵠的信有云：

「……不若明白慷慨，直陳無隱，天下因曉然於是非之所在，庶幾大小臣工一意奉戴，得以改圖易慮於人心鄉背之處，此魚頭參政之對，所以尤捷於鸚母折翼之夢也。其濟則天，不濟亦何以一身爲三監借口之資。」（據歐陽子倩編，譚嗣同書簡。）

這裏就可以知道他的做人的態度，他的死亦明白慷慨，以顯示人心之鄉背，即仁學所言以己度人，「有死事的道理，而決無死君的道理」，其意義至巨，何得曰「無謂」？（他在死事時有詩一首，「望門投止思張儉，忍死須臾待杜根，我自橫刀向天笑，去來肝膽兩崑崙」。相傳因感大力王五救其出京而作，亦謂有恐禍及其父繼詢——湖北巡撫，不肯逃難，殉身自任，都不甚確。按大力王五爲清末之名標客，春冰室野乘云、「五故與譚復生善，戊戌之變，五詣譚君所，勸之出奔，願以身護其行，譚君固不可，乃已，譚君既死，五潛結壯士數百人，欲有所建立，所志未遂，而拳亂作，五遂罹其禍」。嗣同崇尚任俠，見於仁學，和王五的友誼，事或有之。）他的書簡中還有「平日所互相勸勉者爲殺身滅族四字」，或「中國要弄到新舊兩黨流血遍地有救」等語，更明顯地看出了他的殉道精神，與仁學中崇章勇敢德行的話相合。

反之，子倩先生云「在他的著作中，他對清政府不滿的議論，頗不顯明（？），他給我祖父的信里卻公然說滿人視中國爲儻來之物，無所愛惜，可見他骨子裏的主張跟保皇黨的主張不同。」（上揭書簡序）按此話不確。嗣同在思想上和康有爲具有相合者亦多，如公羊學旨，如宗教思想，如重商思想，如浪漫氣氛，皆與保皇一脈相承，至於不滿清政府的言論，在仁學中不但顯明，而且有一套反君主制度的理論，比在他的書簡中所發揮者尤多，在下面即可以知道的。因此，如果因嗣同的理論突出處，即斷定與保皇

黨主張不同者，其失與評論他的死節無謂者，一樣犯了偏向其辭的錯誤。表面上看起來，死事固與其反死節有矛盾，反滿更與其保皇有矛盾，實在講來，這個矛盾被他已經自己說明了，他說：

「嗣同之紛擾，殆坐欲新而卒不能新。其故由性急而不樂小成！不樂小成，是其所長，性急是其所短；性急則欲速，欲速躐等，則終無所得。不得已而又顧之他，又無所得，則又顧他，且失且徙，益徙益失，此其弊在不循其序，所以自紛自擾而無底止也！」（報貞元微書，引自晚清文選）

嗣同在不樂小成與性急躐等的矛盾中產生了理想與實踐間的所謂「紛擾」，深皇與變法即所謂「性急」，而反滿與殉道即所謂「不樂小成」，他在該書中言「不已者日新之本體，循序者日新之實行，頗思以循序自救，……」。然而他終於沒有達到這一自戒，至於「去來肝膽兩崑崙」以自解。在袁世凱戊戌日記云，嗣同的「性急」，活躍畢現，而這樣一個青年逢到老奸巨猾的袁世凱，亦可謂冤家狹路（據日記袁自云密告榮祿），今將此日記中有關他的「性急」處，擇錄於下（據左舜生編近百年史料初編，中華書局版，該日記原藏於張仲仁先生，初發表於民十五年二月上海申報，惟尙難證其爲真）

「……（袁自謂）忽聞外室有人聲，闖人持名片來，……不俟傳請，已下車至客堂，急索片視，乃譚嗣同也。……（按在光緒二十四年八月初三日晚）

譚云：『外侮不足憂，大可憂者，內患耳。』急詢其故。

乃云：『……上方有大難，非公莫敢救。』……出一草稿，……內開：

榮某謀廢立弑君，大逆不道，若不速除，上位不能保，卽性命亦不能保，袁世凱初五請訓，請面付硃諭一道，令其帶本部兵赴津，見榮某，出硃諭宣讀，立即正法，……迅速載袁兵入京，派一半圍頤和園，

一半守宮，大事可定，如不聽臣策，即死在上前……各等語。予（袁）聞之魂飛天外，因語以圍頤和園何爲？

譚云：『不除此老朽，國不能保，此事在我，公不必問。……我僱有好漢數十人，並電湖南集好將多人，不日可到，去此老朽，在我而已，無須用公。但要公以二事，誅榮某，圍頤和園耳。如不許我，即死在公前，公之性命在我手，我之性命亦在公手，必須今晚定議，我即詣宮請旨辦理。』

予（袁）謂：『此事關係太重，斷非草率所能，今晚即殺我，亦決不能決定，且你今夜請旨，上亦未必允准也。』

譚云：『我有挾制之法，必不能不准，初五日定有硃諭一道而交公。』

予見其氣燄凶狠，類似瘋狂，然伊爲天子近臣，……如顯拒變臉，恐激生他變，……只好設詞推宕……

譚云：『可請上先將硃諭交給存收，俟布置妥當，一面密告日期，一面動手。』

予謂：『……一經紙筆，便不慎密，切不可先交硃諭，你先回，容我熟思，布置半月二十日方可覆告你如何辦法。』（按初六日即事發，袁即告密者）

譚云：『上意甚急，我有硃諭在手，必須即刻准一個辦法，方可覆命。……譚再三催促，立即會議，以待入奏，幾至聲色俱厲，腰間衣襟高起，似有凶器。予知其必不空回，因告以九月即將巡幸天津，待至伊時軍隊咸集，皇上一寸紙條，誰敢不遵，又何事不成？』

譚云：『等不到九月即將廢弒，勢甚迫急。……（以下言九月行事，以騙譚去）……譚似信，起爲

端，稱予爲奇男子。

予又說：「……因你爲近臣，我有兵權，最易招疑，你可從此稱病多日，不可入內，亦不可再來！」
譚甚以爲然……。

予謂：「……變法宜順輿情，未可操切，緩辦亦可，停辦亦可，亦何必如此亟亟，至激生他變？」
譚云：「自古非流血不能變法，必須將一羣老朽全行殺去，始可辦事！」予因其志在殺人作亂，無可再說，……請其去。

這是一段袁譚二人的談話，嗣同的流血論不是做作的，惟他是走了吳起商鞅的路綫，而不自覺。

然則康有爲和譚嗣同完全一致麼？這又不然。他們都是做着荒唐的惡夢，而惡夢裏的成份大有區別，有爲蒼聖哲心肝精英，主要大做設計的梦想，如孔子改制考，大同書，萬言書，畫龍畫虎，連類蛇類貓亦顧不到的；而嗣同不然，他淘煉宗教與哲學的「動」的要素，大做衝決網羅的梦想，故有爲的變法論，以維持現狀的神聖性爲前題，而嗣同的變法論以使現狀的矛盾暴露爲條件。例如仁學中說：

「世亂不極，亦末由撥亂之正。故審其國之終不治也，則莫若速使其亂，猶冀萬一有能治之者也。且其中有劫運焉，……吾觀中國，知大劫行至矣！……」（九九頁）

按公羊家法而言，這是什麼階段？那麼據亂世之前，他豈不是更來一個大亂之先導麼？他所謂「各國變法自民變起」，不是已經又「不樂小成」了麼？所以，仁學和大同書不可並論，大同書爲反動的思想，而仁學往往發抒着進步的要素。

第二節 嗣同的思想流派

嗣同的思想，極其博雜，在宗教思想上主張汎神論，揉合了佛教耶教，在人生哲學上推崇墨子，以任俠爲仁，在政治思想上接收黃梨洲的論斷而參以西洋近代的民權論，在方法論上接收王船山與焦里堂的思想而參以西洋近代的科學觀念，在歷史觀上則服膺着公羊學派的大義而極不忠實，如斯一團，成爲「仁學」一書，可謂五花八門。任公云：

「少年曾爲考據箋注金石刻鏤詩古文辭之學，亦好談中國古兵法。三十歲以後，悉棄去，究心泰西天算格致政治歷史之學，皆有心得。又究心教宗，初極推崇耶氏兼愛之教，而不尊佛，不尊孔子，旣而深窺易春秋之奧義，（按任公爲譚作傳，此處云，旣而聞南海先生易春秋之義則大服）窮大同之條理，體乾元統天之精意。繼又探華嚴性海之理，……探相宗識浪之理，……自是益豁然貫通，能匯萬法爲一，能衍一法爲萬，無所罣礙。」（仁學序）

按嗣同思想受墨子的影響最深，仁學自序「端即言：

「能調變聯融孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔墨，孔墨誠仁之一宗也。……墨有兩派，一曰任俠，吾所謂仁也，……一曰格致，吾所謂學也。……仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉，盍即墨之兩派，以近合孔，耶？……吾自少至壯，徧遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受。瀕死累矣，而卒不死，由是益輕其生命，以爲塊然軀壳，除利人之外，復何足惜。深念高望，私懷墨子摩頂放踵之志矣。」

這是他的自述，當甚可憑。以任俠爲「仁」，以墨辨爲學，依此而統一孔子與耶蘇的宗教。又按他的

變動思想，只讀了船山張子正蒙注與周易外傳的日新之學，演化而爲「不生不滅，仁之體止」(略說十三)，書中稱引船山之說多見，可以參證。他的相對主義顯然接收了焦里堂的易學思想，所謂「參伍錯綜其對待，然後平等」，「(界說二十)所謂「平等生萬化，代數之方程式是也，……不二則無對待，不測則參伍錯綜其對待」(二十三)，以及其他諸條界說，反覆言「通」爲仁之第一義，都連術語亦用了里堂的名詞(旁通，相錯)，他在二十三界說之下，更列一代數公式以說明生滅平等的相對觀念，顯然爲里堂學算記與易通釋的演繹。

嗣同的基本思想，由此得來，後來參以物理學「以太」之說，引申而爲物活論，與佛典的觀念論相結合，倡爲汎神說。在仁學卷一前幾部分所建立的他的系統，不但沒有孔家思想，而且反爲墨家辨護，不但沒有孔孟的影子，而且對於繼承道統心傳的宋明理學，痛加責難(尤其在理欲人性論上爲然)，例如他說：

「墨子何嘗亂親疏哉？親疏者體魄乃有之，從而亂之，若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身，復何親疏之有？……不達乎此，反詆墨學，彼焉知惟兼愛一語，爲能超出體魄之上，而獨任靈魂，墨學中之最合以太者也？不能超體魄而生親疏，親疏生分別，分別親疏，則有禮之名，自禮名親疏，而親疏於是乎大亂！」(三九頁)

這不但違背了孟子，而且更反叛了孔子「孝弟也者，其爲仁之本與」善推愛的思想。要知道反對禮文，即反對孔子。所以，他引用康有爲(書中以口口口代之)曲改孔子的話，以成己說。他對於宋儒竟謂讀宋儒的書，便是人間地獄(八二頁)，謂「程朱則苟學之雲祲也，豈足罵哉」(七七頁)，評宋儒人性說

，云：

「性一以太之用，以太有相成相愛之能力，故曰性善。……情可言惡，性亦何不可言惡？言性善，斯情亦善。……世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡，不知無人欲尙安得有天理？吾故悲夫世之妄生分別也。……王船山有言曰：天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見。適合佛說，佛卽衆生，無明卽真如矣。」（二四頁）

這些處所，是嗣同自己的思想，和有爲之學相異，然在仁學卷一末忽然大談公羊之義，與全書沒有什麼關聯，大約這就是任公所謂受了有爲易春秋之義的影響，但亦有和有爲之學的顯著異點。第一，有爲將歷史都認爲假造的，沒有史學，祇有唯心所欲的心肝學，而嗣同不然，他說：

「夫易言變者也，禮不變者也。變者周流六虛，不可爲典要，所謂新意歸趣非例也。故筆削微顯，不惟其文，惟其道；聖人之春秋以之。不變者質文損益，所謂發凡正例也。故科律嚴謹，皆足以遠示來裔，史臣之例以之。欲發其例，必先稽以小學，著其指事類情之所在，然後紬繹史籍，徵信於三代兩漢之書。於禮得其體，於易得其通，史學固然，凡學莫不然也。」（史例自序）

是知嗣同言大義，並不否認歷史，祇當做一種變而通之的理想，看待罷了。故有爲好言讖緯，而嗣同反對陰陽五行圖讖誣妄之說，仁學裏沒有一句提到董仲舒。第二，有爲言託古改制，祇講公式，一到了具體的問題，卽不讓人懷疑內容，而且把「據亂世」之義抱得甚嚴，於君統之制客觀上做了說客，而嗣同不然，不但「據亂世」主張先大亂，而且直接以批判君統做了大義的「顯」言（不是微言），試看他的一段中國史的孔學觀：

「孔雖當據亂之世，而黜古學，考今制，託詞寄義於昇平，太平，未嘗不三致意焉。……孔學術爲南大支，一爲曾子傅子思而至孟子，孟故暢宣民主之理以竟孔之志，一由子夏傳田子方而至莊子，莊故痛詆君主，自堯舜以上，革或免焉，不幸此兩支皆絕不傳，苟乃乘間冒孔之名，以敗孔之道，（按此說與有爲亦異，有爲言傾孔者劉歆，嗣同溯流於荀子）曰法後王，尊君統，以傾孔學也，曰有治人，無治法，陰防後人之變其法也，又喜言禮樂政刑之屬，惟恐箝制束縛之具之不繁也。一傳而爲李斯，而其爲暴著于世矣。（按秦制有爲不言）然而其爲學也，在下者術之，又疾遂其苟富貴取容悅之心，公然爲卑諂側媚奴顏婢膝，而無傷於臣節，反以助紂爲虐者，名之曰忠義，在上者術之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放縱橫暴而塗錮天下之人心。故秦亡而漢高帝術之於上，從吾遊者吾能尊顯之，君主之潛施其餌也；叔孫通術之於下，今而後知皇帝之貴，綿繇之導君子惡也。漢衰而王莽術之於上，竟以經學行篡弑矣，劉歆術之於下，又竄易古經以煽之矣。新蹶而漢光武術之於上，吾以柔道治天下，蓋漸令其馴優，爲已得長踞之焉；桓榮術之於下，車服藉古之力也。……唐太宗術之於上，天下英雄皆入吾彀中矣；……韓愈術之於下，『君者出令者也，臣者行君之令而致之民者也，民者出粟米麻絲作器皿通貨財以事其上者也』，竟不達何所爲而立君，顯背民貴君輕之理，而詔一人以犬馬土芥乎天下，至於臣罪當深，天王聖明，乃敢倡邪說以誣往聖，逞一時諛說，而壞禹世之心術，罪尤不可道矣。至宋太宗術之於上，修太平御覽之書，以消磨當世之豪傑；孫復術之於下，造春秋尊王發微，以割絕上下之分；……盡窒生民之靈思，使不可復動。遂開兩宋南北諸大儒之學派，而諸大儒亦卒莫能脫此牢籠，且彌酷而加厲焉。……至明而益不堪問，等諸自縛以下可也，類皆轉相受，無能稍出宋儒之胯下；其在上者亦莫不極崇宋儒號爲洙泗之正傳，意豈不曰宋儒有私德

大利於己乎！民生之厄，寧有已時耶？故常以爲二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。……」（仁學七四頁）

這是一篇反對封建君主的宣言，把中國二千年的政治，定爲大盜秦政，把二十年來之學術，定爲封建的媚辭，可謂大膽狂言！他在這裏異於康有爲三世三統之說，大意祇是民主之統與君主之統二者，孔子是主張民主的，復古是要復這樣的古，故他在結尾云：「孔教之亡，君主及言君統之偽學亡之也，復之者尙無其人也。」他的歷史觀，更敢於講到清代，緊接着上文，他說：

「竊鈞者誅，竊國者侯，因子成竊齊國，舉仁義聖智之法而並竊之也，竊之同爲中國人，同爲孔教之人，不可言而猶可言也；奈何使素非中國素不識孔教之奇渥溫愛新覺羅諸賤類異種，亦得憑陵乎野凶蠻殺之性氣，以竊中國！及既竊之，卽以所從竊之法，還制其人：亦得從容覩顏挾持所素不識之孔教，以壓制所素不知之中國矣！而中國猶奉之如天，而不知其罪，焚詩書以愚黔首，不如卽以詩書愚黔首，嬴政猶鈍漢矣乎！」（七五頁）

他直接痛罵到滿清專制的文化政策了，而且當時很少這樣淋漓盡致的筆墨，其「不樂於小成」的氣概，實在骨子裏批判了康有爲，而爲公羊學的叛徒。因爲他的孔教觀，是平等主義，而非一個三世的形式，故他說：

「方孔之初立教也，黜古學，改今制，倡民主，變不平等爲平等（按此四句是他的理想，與有爲在名詞上亦不同了），亦汲汲然勤矣！豈謂爲荀學者，……反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下，彼荀學者，必以倫常二字，認爲孔教之精詣，……卽以據亂之世而論，言倫常而不臨之以天，已爲偏

而不全，其積重之弊，將不可計矣！况又妄益之以三綱，明創不平等之法，軒輊鑿柄，以苦父天母地之人，無惑乎西人輒詆中國君權太重，父權太重，而亟勸其稱天以挽救之，至曰孔教爲偏僻不行之教也。由是二千年來君臣一倫，尤爲黑暗否塞，無復人理，沿及今茲，方愈劇矣。夫彼君主猶是耳目手足，非有兩鼻四目，而智力出于人也，亦果何所持以虐西萬萬之衆哉？則賴乎早有三綱五常字樣，能制人之身者，兼制人之心！」（七五頁）

他的理想是否爲古代歷史，而荀子是否爲封建制度的導師，這裏且不論究，而他以平等與不平等，人理與非人理，在制度與意識上所做的批判，則把握到近代平民精神的主要課題，他根據這個認識，就不是如康有爲的易、春秋之義，唯心所欲，編製歷史，而他在歷史上亦兼顧到「著其指事類情之所在，然後紬繹史籍，徵信於書」，因此，他敢於接觸真理的內容，不以形式上的變革之學爲滿足。如果把嗣同認爲是有爲的忠實信徒，而忽視其獨立自得之思想，那便是一種誣蔑，他雖然死於維新運動，不發展其「不樂於小成」的理想，一任其「性急躁等」的偏性，但他的解放思想，已經閃耀出民主主義的光輝，而且已經有人民事業的預感。例如他評論洪楊之亂與曾國藩媚清之害說：

「洪楊之徒，苦於君官，挺而走險，其情足憫焉。（下引西律國事犯的例子）……民而謀反，其政治之不善可知，爲之君者，猶當自反，藉曰重刑之，則請自君始。……奈何湘軍乃戡民爲義耶？雖洪楊所至，頗縱殺，然於既據之城邑，亦未嘗盡戮之也。乃一經湘軍之所謂克復，借搜緝捕匪爲名，無良莠皆膏之於鋒刃，乘勢淫擄禁掠，無所不至。……中興諸公，正孟子所謂服上刑者，乃不以爲罪，反以爲功。……湘人守舊不化，中外仇視，……法令不變，至今爲梗，亦湘軍之由也。善夫東方商埠述要之言曰：『英人

助中國蕩平洪楊，而有識之士，愈謂當日不若其大亂，或有人出而整頓政紀，中國猶可渙然一新，不至如今日之因循不振，蓋我西國維新之政，無不從民變而起」云云，是則湘軍助紂爲虐之罪，英人且分任之矣！」（八六頁）

嗣同此論，雖不是他的中心思想，然不能不說是他的客觀認識，因爲他雖然沒有完全信賴民衆的言論，但他卻有一個最大「疑問」，即維新的前途亦是難以信賴，故由「據亂」預感而爲「大亂」，由希望立憲轉變而爲同情人民，如他說：

「儒者輕詆游俠，使比之匪人，烏知困於君權之世，非此益無以自振拔，民乃益愚弱而窳敗，言治者不可不察也。」（八四頁）

「殺游勇之不足，又濟之以殺會匪，原會匪之興，亦兵勇互相聯結，互相扶助，以同患難耳。此上所當嘉予贊歎者。且會也者，在生人之公理不可無也，今則不許其會，則必出于私，亦公理也。遂乃橫被以匪之名，株連搜殺，死者歲以萬計，……徒自虐民，不平孰甚？……生人之氣索然俱盡，然後彼君主者，始坦然高枕，曰莫予毒也已。此其窳天下之故，……君主之禍，所以烈矣！」（八八頁）

他的社會思想是仁學的主要內容，一望而知爲「明夷待訪錄」的繼承者，故他亦說「君統盛而唐虞後無可觀之政，孔教亡而三代下無可讀之書。乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃黎洲明夷待訪錄，其庶幾乎！其次爲王船山之遺書，皆於君民之際，有隱洞焉。」（七七頁）樂洲的民權論多脫胎於墨子，故嗣同仁學，以任俠爲仁，以兼愛平等之說爲學。

第三節 嗣同的社會思想

嗣同的平等說是墨子兼愛篇的演繹，他的國家論又是尚同篇的演繹，後者連文字亦大體相似。試看他說：

「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民，而不下儕於民也。夫曰共舉之，則因有其民而後有其君，君末也，民本也，天下無有因末而累及本者，亦豈因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之，君也者，爲民辦事者也，臣也者，助民辦事者也，賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也，如此而事猶不辦而易其人，亦天下之通義也。觀夫鄉社賽會，必擇舉一長，使治會事，用人理財之權威隸焉，長不足以長則易之。……何獨於君而不然？豈謂舉之戴之，乃以竭天下之身命膏血，供其盤樂怠傲，驕奢而淫殺乎？供一身之不足，……又欲傳之世世萬代子孫，一切酷毒不可思議之法，由此其繁興矣。……大可怪矣！」（七八頁）

這是墨子舉賢爲一兼君」之說與梨洲天子爲拉車者之說的複製，作爲他的近代國家的理想來處理的。（在仁學一〇四頁明言「爲之民主，如墨子所謂選天下之賢者，立爲天子，俾人人自主。」）他既以平等爲出發點，則對於公羊三世之說，頗有修改，抹殺了據亂世，而直接說明民主平等的社會（昇平、太平在仁學中亦不嚴分）。什麼時候把生民之初的古制破壞了呢？在康有爲說，這些都是隨便講的，一歸於假託，三代云者是孔子的自道，而嗣同則頗異，認爲歷史還不能否認，他說：

「中國自絕地天通，惟天子始得祭天，天子既挾一天以壓制天下，天下遂望天子儼然一天，雖胥天下而殘賊之，猶以爲天之所命，不敢不受。民至此乃恐入膏肓，至不平等矣。孔出而變之，刪詩書，訂禮樂，攷文字，改制度，而一寓其權於春秋，春秋惡君之專也，稱天以治之，故天子諸侯，皆得施其褒貶，而自立爲素王。又惡天之專也，稱元以治之，故易春秋皆以元統天。春秋授之公羊，故公羊傳多微旨，然旨微猶或弗彰也，至於佛胥公山之召而欲往，孔子之心見矣。……君者公位也，……彼君之不善，人人得而戮之，初無所謂叛逆也，叛逆者，君主創之以恫嚇天下之名。……不爲君王，卽詈以叛逆，偶爲君主，又諂以帝天，中國人猶自以忠義相誇示，真不知世間有羞恥事矣。夫佛胥公山之召而欲往，猶民主之義之僅存者也，此孔之變教也。」（七〇頁）

嗣同認爲歷史是由古之民主，到後世之專制，從什麼時代起有了這樣變化呢？文中不詳，好像所謂三代已然了。孔子出而變革古制，就是要把君主改爲民主，然而孔子爲什麼不公然舉起叛逆之旗幟呢？他以爲孔子應公山佛胥（叛於費邑）之召而欲往，卽是想做一番革命，乃「僅存的民主之義」，並非一定要束縛於據亂之世，惟孔子的時代太不幸了，所以才隱於微言大義，他說：

「孔最爲不幸，孔之時，君主之法度，既已甚密而孔繁，所謂倫常禮義，一切束縛強制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革，既爲據亂之世，孔無如之何也，其於微言大義，僅得託諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨，其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳，據亂之世君統也。後之學者，不善求其指歸，則辨上下，陳高卑，懷天澤，定名位，祇見其爲獨夫民賊之資焉矣！」（七一頁）

這裏便包含了機會主義的因素，以幸運與不幸運的理由說明「雅言」的出現。他在別處亦云「孔子曰，天下有道，丘不與易也。孟子曰，予豈好辯哉，予不得已也。夫教主之出現，誠不幸而過於不得已焉耳。」（二九頁）要知道所謂自由主義者的政治言論，即以政綱的隱昧與民主派作為分水嶺，因為言論越隱晦虛渺，則越使其可以自由地飛來飛去，時而以改良者出現，時而又以革命者出現。太炎評謂「君子時中，時伸時縮，故道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便於行事則可矣。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之間，議論止於函胡之地。」（諸子學略說）按嗣同承襲公羊之義解釋孔子，與太炎針對公羊學派之義而非議孔子，在客觀上或都不合於孔子學說，但如果以公羊家之義如此曲折其詞，抒發孔教，則頗把孔子形容得不是一位政治家，而太炎所批評者即據此形容揭露而已。嗣同的解釋，主要是自己的主觀見解，那麼他閃出了自由機會主義的保皇「不得已」的晦氣，並非偶然的。這裏所言，當然是嗣同的一面，另外有一面，即他並不像有為甘於擾亂之世，而是以反君統做了仁學的中心，以為中國二千年的儒者錯解了孔子，擁護君統，罪大惡極，欲復古崇孔，則以平等之義為第一要件，「三教不同，同於變，變不同，同於平等」。於是他又跳出了孔教，寄託於他所謂「最合於以太」的不別貴賤親疏的墨學了，從反君主君統，而發展為反滿，他說：

「天下為君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。然而有知遼金元之罪，浮於前此之君主者乎？其土則穢壤也，其人則羶族也，其心則禽心也，其俗則蠢俗也。一旦逞其凶殘淫殺之威，以攫取中原之子女玉帛……馬足蹴中原，中原墟矣，鋒刃擬華人，華人靡矣……錮其耳目，絳其手足，壓制其心思，絕其利源，窘其生計，塞蔽其智術，繁拜跪拜之儀，以挫其氣節，而士大夫之才窘矣，立著書之禁，以

緘其口說，而文字之禍烈矣，且卽挾此士所崇之孔教，爲綠飾史傳，以愚其人，而爲藏身之固。……雖然、成吉思之亂也，西國猶能言之，忽必烈之虐也，鄭所南『心史』紀之，有茹痛數百年不敢言不敢紀者，不愈益悲乎！明季稗史中之揚州十日記，嘉定屠城紀略，……既縱焚掠之軍，又嚴薙髮之令，所至屠殺虜掠，莫不如是，……無復乾隆以前之舊籍，其殘暴爲何如矣！亦有號爲令主者焉，及觀南巡錄所載淫虜無賴，與隋場胡武不少異，不徒烏獸行者之顯著『大義覺迷錄』也！臺灣者，……鄭氏據之，亦足存前明之空號，乃無故貪其土，據爲己有，據爲己有猶之可也，乃既竭其二百年之民力，……舉而贈之于人，其視華人之身家，曾弄具之不若……尚有十八省之華人，宛轉於刀礮之下，瑟縮於販賣者之手，方命之曰，此食毛踐土之分然也！夫果誰食誰之毛，誰踐誰之土，久假不歸，烏知非有，……吾願華人勿復夢夢，謬以爲同類也！』（八一——二頁）

這是嗣同明白反滿的言論，如果由此推論下去，可能得出種族革命的結論，然而嗣同在這裏表現了極顯著的矛盾，一方面以理由信仰民主，他方面又以時急信仰變法，一方面痛恨專制，他方面又希望速變，一方面懷疑滿清，他方面又未能發現民力，因此他的前途觀點是灰色的，而謂大亂將至，劫運到來，在他自己則祇以一個炸彈自居，舉出楊玄感自解他的矛盾（他謂之「紛擾」），把難以解決的社會矛盾，觀念地統一於他自己毀滅之中，所謂「衝決網羅」者巧妙地返原於自我犧牲，以宗教家心力的超度，代替了政治家現實的變革。他十足地代表了當時小市民的悲劇歷史。他接着說：

「法人之改民主也。其言曰，『誓殺盡天下君主，使流血滿地球，以洩萬民之恨。』朝鮮人亦有言曰，『地球上不論何國，但讀宋明腐儒之書，而自命禮義之邦者，卽是人間地獄』。夫法人之學問，冠絕地

球，故能倡民主之義，未爲奇也，朝鮮乃……亦爲是言，豈非君主之禍，無可復加，非生人所能任受耶？（按此爲一面思想，在下面忽然提出變法，而追問之）夫其禍爲前朝所有之禍，則前代之人既已順受，今之或可不較（？）無如外患深矣，海軍燬矣，要害扼矣，堂奧失矣，利權奪矣，財源竭矣，分割兆矣，民倒懸矣，國與教與種將借亡矣（按如此數條件，好像比孔子時代尤不幸）。惟變法可以救之，而卒堅持不變。豈不以方將愚民、變法則民智，方將貧民、變法則民富，方將弱民、變法則民強，方將死民、變法則民生，方將私其智其富其強其生于一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與已爭智爭富爭強爭生、故堅持不變也？究之智與富與強與生，決非獨夫之所任爲，彼豈不知之，則又以華人比牧場之水草，富與之同爲糞粉，而貽其利於人，終不令我所咀嚼者。還抗乎我！此非深刻之言也，試證數百年之行事，與近今政治及交涉，若禁強學會，若訂俄國密約，皆毅然行之而不疑。……在事亟時，決不肯假民以自爲戰守之權，且曰甯爲懷愍敵欽，而決不令漢人得志，固明宣之語言；華人寧不聞而知之耶？乃猶道路以目，相顧而莫敢先發，曰畏禍也，彼其文字之獄，凡數十起，死數千百人，違礙于禁書目，凡數千百種，並前數代若宋明之書亦禁列，文網可謂至密矣，而今則莫誰何！（按此追詢于變法之難，反覆質問其故）……以時攷之，華人固可以奮矣，且舉一事，而必其事之有大利，非利其事者也，故華人慎毋言華盛頓拿破崙矣，志士仁人求爲陳涉楊玄感，……死無憾焉，若其機無可乘，則莫若任俠，亦足以伸民氣。……」（八二——三頁）

嗣同在政治意識的模糊如此，而他遠窺出伸民氣的所在，則是極有價值的瞻望。因此嗣同在政治上沒有民主答案，而在社會觀點上則具有直接性的答案，在有爲認破家族倫常爲大同之治的根本要件（參看上

章，實際上是指民主的要件），而在嗣同則以之爲反君主的先決要件，在有爲是一種秘密不肯輕示於人，而在嗣同則是迫切的人權宣言。他仿效了 洲反死節的理論，首先倡忠君爲輔桀助紂之說，他說：

「死節之說，未有如是之大悖者矣。君一民也，且較之尋常之民而更爲末也。民之於民，無相爲死之理，本之與末，更無相爲死之理。然則古之死節者，乃皆不然乎？請爲一大言斷之曰：止有死事的道理，決無死君的道理。（按下所言皆仿 黎洲）……况又有滿漢種族之見，奴役天下者乎？夫彼奴役天下者，固甚樂民之爲其死節矣。一姓之興亡，渺渺乎小哉，民何與焉？……（下比喻 姦人子女）……奈何四萬萬智勇材力之人，彼乃娼妓畜之，不第不敢激不平於心，益且詡詡然曰忠臣忠臣？……古之所謂忠，以實之謂忠，下之事上當以實，上之待下乃不當以實乎？……古之所謂忠，中心之謂忠也，撫我則后，虐我則讎，應物平施，心無偏袒，可謂中矣，君爲獨夫，而獨以忠事之，是輔桀也，是助桀也，其心中乎不中乎？」（七九頁）

這是他反死節的倫理革命思想（按嗣同死於戊戌，以他的話言之，死於事，非死于君明矣），由此而倡爲反綱常之說：

「君臣之禍亟，而父子夫婦之倫遂，各以名勢相制爲當然矣，此三綱之名之爲害也。名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃并錮其心使不敢涉想，故愚黔首之術，莫不以繁其名爲尙焉。君臣之名，或尙以人合而破之，至於父子之名，則真以爲天之所命，卷舌而不敢議，不知天命者，泥於體魄之言也，不見靈魂也。……父非人所得而襲取也，平等也，且天又以元統之，人亦非天所得而陵壓也，平等也。……若夫夫姑之於婦，……今則虜役之而已矣，鞭笞之而已矣。……三綱之攝人，足以破其膽，而殺其靈魂，有如此

矣。……夫婦之道苦，本非兩情相願，而強合渺不相聞之人，繫之終身，以爲夫婦，夫果何恃以伸其偏權而相苦哉？……自秦垂暴法，於會稽刻石，宋儒煬之，妄爲餓死事小失節事大之誓說，而於至家施申韓，閹闔爲岸獄，是何不幸而爲婦人，乃爲人申韓之，岸獄之！……中國動以倫常爲矜異，而疾視外人，而爲之君者，乃真無復倫常，天下轉相習不知怪，……已則瀆亂夫婦之倫，妃御多至不可計，而偏喜絕人之夫婦，如所謂割勢之閹寺與幽閉之宮人，其殘無人理，雖禽獸不逮焉。……獨夫民賊，固甚樂三綱之名，一切刑律制度，皆依此爲率，取便己故也。」（八九——九一頁）

嗣同這種人權思想，在當時是頗左的烈性言論，他唱的是小鳥兒出籠子的樂歌，本義上是用極端人權理由，破壞封建的小天地而已。他反對了名常，而要求所謂「人理」，要求「靈魂」，頌揚近代個人主義的絕對理性世界，有人權宣言的意向。故他在仁學自序上說：

「初嘗衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據若詞章之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決羣教之網羅，……。」

他的個人主義思想，具有浪漫因素，他的理想在客觀上不過是近代契約式的等價交換關係，他說：

「五倫之中於人生最無弊而有益，……其惟朋友乎！所以者何？一曰平等，二曰自由，三曰節宣惟意，總括其義曰，不失自主之權而已矣。……卜觀天文，下察地理，遠觀諸物，近取之身，能自主者與，不能者敗，公理昭然，罔不率此。倫有五，而全具自主之權者一，夫安得不矜重之乎？」（九一頁）

嗣同的公理，即自由競爭的原則，把他絕對化而爲鐵則。近代法的法權，所謂自由，平等僅是人權意志的，而非所有關係的，嗣同強調者，正是以歷史的而還元於一般的，近代學者的思維頗相近似。他所謂

「節宣惟意」在經濟關係上即等價交換，自由勞動的抽象語言而已。衝決網羅以後來到的黃金世界，人類能夠自己主張他的權利與義務，變超經濟的人類關係而為經濟自由的關係，他說這裏的朋友關係「無纖毫之苦，有淡水之樂」，乃理想的君子之交，而資本主義的網羅卻又為嗣同不知道了。

嗣同對於這種公理世界，又在個人與社會兩方面讚美，從個人而言，合於公理的世界中，個性最能發展，他名之曰「心力」，試看他如何講此心力：

「心力最大者，無不可為，惟其大也，又在以召阻險。格致盛而愈多難窮之理，化電盛而愈多難分之質，醫學盛而愈多難治之證（症），算學盛而愈多難取之題，治理盛而愈多難防之弊。道高一尺，魔高一丈，愈進愈阻，永無止息。然反而觀之，向使不進，乃并此阻而不可得，是阻者進之驗，弊者治之效也。同消同長，道通為一，惟在不以此自阻焉耳。苟畏難而偷安，防害而不敢興利，動援泰西民黨之不靖，而謂不當學西法，不知正其治化日進之憑據也。……蓋心力之實體，莫大于慈悲，慈悲則我視人平等，而我可以無畏，人視我平等，而人亦無畏，無畏則無所用機心。……以此心為始，可言仁，言恕，言誠，言絜矩，言參天地，贊化育，以感三人而一二化，則以感天下，而劫運可挽也。」（一〇一——二頁）

他的心力說，在客觀上講的是個性，他雖然有時用願力，慈悲諸名詞揉雜其說，但並不妨礙他的推理，故他以發揮心力是救中國人「機心」的良藥，他說以心救心，自可把萎靡、猥鄙、粗俗、荒弛等病挽轉過來。他又形容此種心力，說：

「心力可見否？曰人之所賴以辦事者是也。吾無以狀之，以力學家凸凹力之狀狀之。愈能辦事者，其凹凸力愈大，無是力即不能辦事。凹凸力一奮動，有挽強持滿不得不發之勢，雖千萬人未或能遏之，而改

其方向者也。今略舉十有八：曰永力，性久不變，如張弓然；曰反力，忽然全變，如弛弓然；曰攝力，挽之使近，如右手控絃然；曰拒力，推之使遠，如手持弓然；曰總力，能任羣重，如槓桿之倚點然；曰折力，能分條段，如尖劈之斜面然；曰轉力，互易不窮，如滑車然；曰銳力，曲而能入，如螺絲然；曰速力，往來飛疾，如鼓琴而絃顫然；曰動力，阻制馳散，如遊絲之節動然；曰擰力，兩矯相達，如絞網而成繩然；曰超力，一瞬即過，如屈網條而使躍然；曰鉤力，逆探至隱，如弭釣魚，時禽時縱然；曰激力，雖異爭起，如風鼓浪，乍生乍滅然；曰彈力，驟起擊壓，無堅不摧，如弩括突突矢貫札然；曰決力，臨機立斷，自殘不恤，如劍鋒直陷，劍身亦折然；曰偏力，不低即昂，不令相平，所以居已於重也，如確杵然；曰平力，不低不昂，適劑其平，所以息物之爭也，如懸衡然。」（一〇九——一〇〇頁）

他所形容的凹凸力，比之人的心力，謂「天下皆善，心力也」。他是崇拜機械運動呢，還是讚美個性解放呢，這裏且不管牠，惟這種心力之動，則是近代個人主義思想的題目，嗣同把它美化了。他形容的一種「決力」，「臨機立斷，自殘不恤，如鋒劍直陷，劍身亦折」，便是他自己在戊戌變政中心力的表演，毫無疑問。然而嗣同並沒有往下發展了心力，他又逢上了自己的矛盾，欲化此凹凸力，謀所以協調，「上下通」，這便使他走了維新保皇黨的悲劇路徑，他說：

「此之所謂力者，……此佛所謂生滅心也，不定聚也，自櫻櫻人，奇幻萬變。……世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起。天賦人以美質，人假之以相鬥，故才智愈大者，爭亦愈大，此凹凸力之爲害也。然苟無是力，聖又不能辦事。宜如之何，曰何莫併凹凸力而用之於仁，仁之爲道也，凡四，曰上下通，天交地，泰不交否，損上益下，並反之損。……」（一〇〇頁）

他不能解消機械自然力的矛盾，而欲對消心力的矛盾，因此他不能做一個徹底民主主義者，一方面高揚凹凸力之美質，他方面又畏忌於此力的社會意義，他於是在觀念上調和，「損上益下」，想求非自然的方便法門，而「通」乎上下，維新的理論基礎在此建立。（哲學思想見後）

他的這種思想，又表現於他的政教學合一之說，他言宗教走到調和的路上，言政術則搖擺於變法的信疑參半中，而言學術則沿着正規的個性崇拜觀，他說：

「學、政、教。學不一，精格致乃為實際，政不一，興民權乃為實際，至於教則最難言。……言進學之次第，則以格致為下學之始基，次及政務，次始可窺見教務之精微。……故言政言學，苟不言教，則等於無用（？），……然而求保國之急效，又莫捷於學矣。……朝廷即不興學，民間亦當自為之，且朝廷如何橫暴，終不能禁民使不學（？），中國之民，惟此權尚能自主（？），則由此充之，凡已失之權，無不可因此而肯復也。銅水于鍋爐，勿謂水弱也，烈火燔其下，雖鍼鐵百重，而鍋爐必為汽裂，漲力之謂也，豫章之木，勾萌于石罅，勿慮無所容也，將漸據石所據之地，石且為之崩離，擠力之謂也，惟學亦具此二力。……漲力以除舊，擠力以布新，猗歟休哉，而有學也。」（九七——九頁）

這又是凹凸力的崇拜，惟僅限於學，至政治宗教則又欲把它當做所謂改組派的天足罷了。然而他信仰此凹凸力，畢竟懷疑於變法，接着他便說「世亂不極，亦未由撥亂反之正，故莫若速使其亂，猶冀萬一有能治之者也。且其間亦有劫運焉，雖獨夫民賊之罪，要由衆生無量生中之業力所感召而糾結。」（九九頁）

復次，從社會方面而言，合於他的公理世界中，個性最能日新創造，而反乎儉陋的自給自足。這裏是仁學的得意之筆，皆由船山學術演繹而成。他說：

「孔曰革去故，鼎取新，又曰，日新之謂盛德。夫善至於日新而止矣，夫惡亦至於不日新而止矣。天不新何以生，地不新何以運行，日月不新何以光明……。孔曰改過，佛曰懺悔，耶曰認罪，新之謂也。……新也者，夫亦羣教之公理也。……獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法何哉？……乃彼方謂於人曰好古，是又大惑也已，古而可好，又何必爲今之人哉？所貴乎讀書者，在得其精意，以充其所未逮焉耳，苟以其跡而已，則不問理之是非，而但援事之有無，梟獍四凶，何代蔑有，殆將一一則之效之乎？（下引有爲改論語好古之說）……中國動輒援古制，死亡之在眉睫，猶棲心於榛狉未化之世，若於今熟視無覩也者！（此語正反對孔子改制考一書）」（四九頁以下）

日新爲公理之說，是維新派的前題，嗣同更發抒以反古。由日新復派生了變動，他仍先講一套自然機械運動的凹凸力，以比喻人性的喜動精神，他說：

「日新爲乎本，曰以太之動機而已矣。……雷合兩電，兩則有正有負，正負則有異有同，異則相改，同則相取（按此二語有語病），而奔崩轟轟發焉，宇宙爲之掀鼓，山川爲之戰撼，……夫亦可謂暴矣，然而繼之以甘雨，扇之以和風，霧豁天醒，霾散氣蘇，霄宇軒昭，大地激滌，三辰晶英於上，百彙孚甲振奮於下，蛸飛蠕動雍容而自得。……天行健，自動也，天鼓萬物，鼓其動也；輔相裁成，奉天動也，君子之學，恆其動也。……善治天下者，亦豈不由斯道矣，夫鼎之革之，先之勞之，作之興之，廢者舉之，敝者易之。……烏知乎李耳者出，言靜而戒動，柔而毀剛。……烏知乎學子術焉，士大夫諸侯王術焉，……而天子亦術焉，卒使數千年成乎似忠信，似廉潔，一無刺無非之鄉愿天下，言學術則曰寧靜，言治術則曰安靜；處事不計是非，而首禁更張，躁妄喜事之名立，百端由是廢弛矣；用人不問賢不肖，而多方遏抑，少

年意氣之論起，柄權則頽暮矣；陳言者則命之曰希望恩澤；程功者則命之曰露才揚己；既為糊名以取之，而復隘其途，既為年資以用之，而復嚴其等；財則憚關利源，兵則不貴朝氣。統政府臺諫六部九卿督撫司道之所朝夕孜孜不已者，不過力制四萬萬人之動，摯其手足，塗塞其耳目，盡驅以入契乎一定不移之鄉愿格式，夫羣四萬萬之鄉愿以為國，教安得不亡，種類安得而可保也！……西人之喜動，其堅忍不撓，以救世為心之耶教使然也，又豈能耶教，孔教固然矣，佛教尤甚。曰威力，曰奮迅，曰勇猛，曰大無畏，曰大雄，括此諸義……善學佛者未有不震動奮厲而雄強剛猛者也。」（五〇頁以下）

嗣同此論，一方面批評封建社會束縛於自然經濟的靜止生活，他方面崇拜個人主義的進取生活，這在他的社會思想中是最富於朝氣的言論，尤其他的無所顧慮的批判態度，是可珍貴的。因此，他反對儉德，而讚善個人主義經濟的發展，當亦受了一國民之富」學說的影響。（按「原富」一書譯出於光緒二十八年，嗣同未見，而此項思想則與變法派通氣相求的嚴復早已介紹）他說：

「所謂崇儉，矛盾之說也。衣布迨足矣，而遣使勸蠶桑胡為者，豈非導之者者乎？則蠶桑宜禁矣；通有無足矣，而開鑛取金銀胡為者，豈非示之汰乎？則金銀宜禁矣。……凡開物成務，利用前民，勵材獎能，通商惠工，一切制度文為，經營區畫，皆當廢絕。……家累百萬，無異窮人，坐視羸瘠盈溝壑，餓殍蔽道路，一無所動于中，而獨室家子孫之為計，天下且翕然歸之曰，儉者美德也。是以奸猾桀黠之資，憑藉高位，尊齒垂望，陰行豪強兼并之術，以之欺世盜名焉，此鄉愿之所以賊德，而尤為僉人之尤矣！……抑皆觀於鄉下矣，千家之聚，必有所謂富室焉，左右鄰比以及附近之困頓不自聊者，所仰而以為生也，乃其刻錫瑣費，彌甚於人，自苦其身，以剝削貧民為務，放債則子巨於母而先取質，糶糴則陰伺其急而厚取利

，扼之持之使不得出，及其筭絡久之，胥一鄉皆爲所併吞，遂不得不供其奴役。……愈儉則愈陋，民智不興，物產凋窳，所與皆窶人也，已亦不能更所取。……人人儉而人人貧，天下大勢，遂乃不可以支。……言辭者：……鬼道也，言儉者：……禽道也。」（五三頁以下）

他的理想社會與儉德對立，是什麼呢？一言以蔽之曰資本主義。他說：

「令富者：……大聚之在流注灌輸之間焉耳。有鑿焉，建學興機器以開之，關山通道濬川懸險咸視此。有田焉，建學興機器以耕之，凡材木水利畜物蠶織咸視此。有工焉，建學興機器以代之，凡攻金攻木造紙造糠咸視此。大富則設大廠，中富附焉或別爲分廠，富而能設機器廠，窮民賴以養，物產賴以盈，錢幣賴以流通，已之富亦賴以擴充而愈厚。不惟無所用儉也，亦無所用其施濟，第就天地自有之利，假吾力焉以發其覆，遂至充溢溥遍而收博施濟衆之功。故理財者，慎毋言節流也，開源而已，源日開而日亨，流日節而日困，始之以困人，終必困乎己。」（五六頁）

因此，嗣同贊美的公理世界，是資本主義。他以爲大富之財擴充而愈厚，則可以收博施濟衆之功，所謂「博施濟衆，堯舜猶病」者，在資本主義生產（擴大再生產）的社會便實現，這是何等無保留的近代讚辭呢！請再看他的機器頌：

「用機器則一人爲之有餘，是貨百饒於人也？一人百日爲之不足，用機器一日爲之有餘，是貨百饒於日也。日愈日省，貨愈日饒，民（在這裏當市民）愈日富。……人特患不能多造貨物，以廣「民利」；……今用機器，則舉無慮焉，其爲功於民何如哉？稱天之德，不過曰造物而已，而日奪「民利」何耶？且所省之人工日三，又將有所興造，利源必日廣，豈有失業坐廢之虞。……機器興而物價貴，又以見機器固非

奪「民利」矣。……惟靜故惰，惰則愚，惟儉故陋，陋又愚，兼此兩愚，固將殺盡含生之類而無不足，故靜與儉，皆愚黔首之慘術，而擠之於死也。……人巧奢，地力盡，程度謹於國，苦窳絕於市，游惰知所警，精良偏於用。……然則機器興，斯乃治平之一效矣！……自儉之名立，然後君權日以尊，而貨棄於地，……一旦衝勒去，民權興，得以從容謀議，各遂其生，各均其利，抒軸繁而懸鶉之衣絕，工作盛而抑屋之嘆消。……夫治平至於人人皆可奢，則人之性盡，物物皆可奢，則物之性亦盡。……故私天下者尚儉，其財偏以壅，壅故亂，公天下者尚奢，其財均以流，流故平。」

按後世社會主義的課題是「各盡所能，各取所值」，而嗣同公平天下的課題是「各遂其生，各均其利」，大富設大廠，興大機器，貧民工作盛而無惰賴，如此各盡人之性，又盡物之性，各以競爭的原則，自由以遂生，自由以取利，治平的公天下於是乎出現。這是十九世紀末葉敢說十七世紀言語的最希罕之樂觀歌唱。「機器」的怪物在歐美已經被人咀咒的時候，而在中國居然有一位天真的凹凸力論者，讚美得「博施濟衆」「盡性盡物」。

按他的均平之說，所謂「財均以流，流故平」，是為公天下，在經濟學上講，尙是商業資本的謳歌，維新派的基本思想在此。因為他們都着重了商品流品的廣大世界，便把民主的議題不作中心去處理。「民利」代替了「民權」。嗣同在這裏沒有超出了這個範圍，主觀上對於反封建君主的态度雖激進，而客觀上則更富于自由主義。他以為中國商業資本的建立便可成為公理社會，而世界商業自由的流通，則可成為公理天下，他說：

「夫財均矣，有外國焉，不互相均，不足言均也，通商之義，緣斯起焉。西人初亦未達此故，以謂通

商足以虓犬之國，恐刮取其脂膏以去，則柴立而斃也，於是有所謂保護稅者，重稅外人之貨，以陰拒其來，鄰國不睦，或故苛其稅，藉以相苦，因謂務稅務亦足以亡人國也，而其實皆非也。……通商者，相仁之道也，向利之道也，客固利，主尤利也。西人商於中國，以其貨物仁我，亦欲購我之貨物以仁彼也，則所易之金銀，將不復持去。然輒持去者，誰令我之工藝不興，商賈不恤，而貨物不與匹敵乎！即令中國長此黷黷，無工藝，無商賈，無貨物，又未嘗不益蒙通商之厚利也。已既不善製造，愈不能不仰給於人，此其一利矣；彼所得者金銀而已，我所得者千百種之貨物，貨物必皆周於用，金銀則飢不可食，而寒不可衣，以無用之金銀，易有用之貨物，不啻出貨備彼，而為我服役也，此又一利也。……此之不明，而曰以通商致貧，……惰者固莫不然也。夫彼以通商仁我，我無以仁彼，既足愧焉，曾不之愧，而轉欲絕之，是以不仁絕人之仁。且絕人之仁於我，先即自不仁於我矣。……且夫絕其通商，匪惟理不可也，勢亦不行。……為今之上策，上焉在獎工藝，惠商賈，速製造，次募貨物，而尤扼重於開鑛，庶彼仁我，而我亦仁彼。能仁人，斯財均，而已不困矣。次之，力即不足仁彼，而先求自仁，亦省彼之仁我，不甘受人仁者，始能仁人，既省彼之仁我，即已舒彼仁我之力，而以舒之者仁之矣。不然，日受人之仁，安坐不一報，游惰困窮，至於為人翦滅屠割，揆之上天報施之理，亦有宜然焉耳。夫仁者通人我之謂也，通商僅通之一端，其得失已較然明白若此。故莫仁於通，莫不仁於不通。——（六〇頁以下）

自由貿易的世界在副同理想中是相互仁愛的合理關係，比亞且斯密士更認為絕對。所謂仁者，如商業上等價交換的關係，一方面是出賣者，彼方面是購買者，此方的相對的價值形態，與彼方的等價形態，互為作一物對一物的換位，在最單純的關係（如物物交換）表現着互利的樣子，副同以為這便是通乎人我之

仁，故謂「彼仁我，我亦仁彼，能仁人，斯財均」。然彼我之間的關係，最初與最後並非一致的，如果彼我皆以商品所有者出現，那麼人的關係而外便發生了物的關係，即商品的拜物關係，貨幣關係，以至資本關係，這在嗣同的哲學中都以為是「上天報施之理」，所有者拿出商品來出售是「仁」之施，而非所有者拿不出等價物來購買，便失去「仁」之報，而所有者之應當生存，非所有者之應當翦滅屠割，亦上天報施之理宜然焉耳。彼能以所有物做通惠之仁，而已不能應通惠之仁，換言之，資本家以商品的代表者出現於市場，而勞動者不能出賣自己的勞動力以購買商品，「揆之天理」便是弱肉強食，優勝劣敗，優強者仁至義盡，而弱勢者不仁不義。他的意思所謂「惟靜故惰，惰則愚，惟儉故陋，陋又愚」，乃指封建的自然經濟，在這樣「靜與儉」的關係中，「將殺盡含生之類」，反之，勞動者不惰而勤，資本所有者不儉而興事業，則至「歐美治化之隆」。他以為在國際關係上亦然，通商是彼此互惠，資本商品的輸出國與殖民地的輸入國，祇有等價交換關係，沒有交換以外的不平等關係。然他亦知道歐美的一些消息，而他則說：

「以歐美治化之隆，猶有均貧富之黨，輕身命以與富室為難，毋亦坐擁厚費者時有偏之心以召之歟？則儉之為禍，視靜彌酷矣。」（五八頁）

他既規定企業家的出現是仁者的博施濟衆，則「為富即仁」便成公理，而無所謂「為富不仁」的道理，偶有之，則仍由於擁厚費者時有偏心的偶然現象，好像說不肯再投資擴大再生產而已。因之，推而至於國際通商關係，商品輸出者「不啻出貨備彼而為我服役」，愈來貨多愈現出其仁心，而我若拒其輸入，他說「不自振奮，而偏巧於推咎，惰者固莫不然也，是以不仁絕人之仁」。這是多麼好看的公羊學。

嗣同在個性上崇拜凹凸力，然而又可能解消此凹凸力而通于「仁」，所謂上下通。損上益下的改良主

義，結果取消了凹凸力的人民性；在社會上崇拜日新運動，然而又可能解消此新生命力而通于「仁」，所謂等價的人我相通，推至於國際關係，則美化了通商，而盡流於不抵抗主義。由此，我們可以知道「仁學」一書的內容，他的抽象觀念儘管運用的活潑好看，名詞儘管堆集得學貫中西，而祇要他說具體的東西，本質便要呈露出馬脚來。任公所云「豁然貫通，能匯萬法為一。能衍一法為萬，無所障礙」者，在這裏我們明白他的匯行貫道之理，是前半截的急進和後半截的溫柔，實行一個九十度的折角。

嗣同的商業「仁學」，是一個極矛盾的體系，所以辨析到最後，總是以抬出宗教的信仰為主觀的解決。他崇奉國際商業為「仁」的人我通之一端，這是商業理想美化的謳歌，然而又不妨礙他另從一個相反的角度來雄化商業，謳歌商業，例如他說：

「且知天下之大患有不在戰者乎！西人雖以商戰為國，然所以為戰者，即所以為商，商之一道，足以滅人之國於無形，其計至巧而至毒，人心風俗皆敗壞於此。今欲閉關絕市，既終天地無此一日，則不能不奮興商務，即以其人之道還治其人之身。（原注：……西人……歲取中國八千萬，視國家所入猶贏一千萬，是商務一端已遠勝於作中國之皇帝，况和約徧地可通商免釐，可造機器，可製土貨，各國必援利益均霑之說，一體照辦耶？）」（嗣同書簡二）

這已經批評了他自己的仁學，仁學主人我通，以通商為仁，此處則主人我戰，以商抗商，以不仁對乎仁。惟他有一個基本出發點，即商業資本主義是王霸皆宜的。如果你以為他太矛盾了吧，他很輕易地便為你解決，宗教高於一切。

按維新派的商業論，是他們中間的靈魂溝通之點，嗣同在上書簡中更言：

「大抵行法之要尤有二端，……一周知四國之爲，……一覘人國之盛衰得失，而二者於商務尤必不可少。……今之礦務商務，已成中西不兩立不並存之勢（按此處與人我通相反），……以礦務商務力與爭盛即爲下手處。……爲士者猶不知商務力量之大，談及商務即有鄙屑之意，中國之士尙得謂之曉世事乎？」

維新派的激進變法思想基于此，而其改良主義忘記了人民的集體力量，亦在此。嗣同所以有異者，在於他並不對於變法具有堅實的自信，例如他一再以變法不過喚起人心而已，他說：

「變法固可以復興乎？曰難能也，大勢已散也，然苟變法，猶可以開風氣，育人才，備他日偏安割據之用，留黃種之民於一綫耳。」（同上）

因此他恍惚之間寄望於另一個農民革命方式，但這不是他的主張，他說：

「不變法即偏安割據亦萬萬無望，……衡陽王子憤明季之亂，謂求一操莽不可得，今即求如李自成張獻忠尙能跳梁中原數十年者，何可得哉？」（同上）

第四節 嗣同的哲學思想

嗣同的哲學思想是一種虛忽的觀念論，所謂「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識」，「不生不滅仁之體」。他的宗教觀念頗深，含有汎神論的普遍靈魂思想，與其商業崇拜的社會思想，在源頭上是分不開的。他在仁學自序開首卽云：

「仁從二從人，相偶之義也；元從二從儿，儿古人字，是亦仁也；无，鄭說通元爲无，是无亦從二從人，亦仁也，故言仁者不可不知元，而其功用可極於元，能爲仁之元而神於死者有三，曰佛、曰孔、曰耶，能調變聯融於孔與耶之間，則曰墨。」

這裏不問他的解釋學，而僅研究他的自己思想。「仁之元而神於无」者究竟是什麼本體呢？他在仁學開宗命義云：

「徧法界、虛空界、衆生界，有至 至精微，無所不膠粘，不貫洽 不筭絡，而充滿一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而嘗味，無以名之，名之曰『以太』，其顯於用也，孔謂之『仁』，謂之『元』，謂之『性』，墨謂之『兼愛』，佛謂之『性海』，謂之『慈悲』，耶謂之『靈魂』，……格物家謂之『愛力』『吸力』，咸是物也，法界由是生，虛空界由是立，衆生由是出。」

超感覺超存在的「物自身」，在嗣同亦極其方便之假定。「理外之言」的玄學，假定爲X Y都可以的，反正是沒有經驗的一種「元」罷了。所謂「玄之又玄，衆妙之門」。然嗣同的「元」異於一神論，他說：

「事鬼神者必事之也，卽自事其心也，卽自事其靈魂也。而偏妄擬鬼神之體魄，至以土木肖之，土木盛而靈魂愚矣。……風水也，星命也，五行也，壬遁也，雜占雜忌也，凡爲禍福宮貴利益者而爲之者，皆見及於體魄而止。」（仁學、三九頁）

「中國特好虛妄，談算卽推河圖洛書爲加減乘除之平。夫河洛不知爲何物也，要與先天圖與爻辰爻卦蓍納甲納與風角壬遁堪輿星命卜相之屬，同爲虛妄而已矣，必如西人將此虛妄一掃而空之，方能臻於平實。」（書簡）

嗣同的汎神論是「獨任靈魂」，靈魂無所不在，無所不通，故云「仁以通爲第一義，以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具」。他以爲物質世界是不存在的，而所存在惟一種「元」，好像物理學的「以太」，他說：

「凡得恆河沙數成天河之星團，互相吸引不散去，是爲大千世界，此一大千世界之昴星，統日與行星與月以至天河之星團，又別有所繞而疾旋。凡得恆河沙數各星團星林星雲星氣，互相吸引不散去，是爲一世界海。恆河沙數世界海爲世界性，恆河沙數世界性爲一世界種，恆河沙數世界種爲一華藏世界，華藏世界以上始足爲一元，而元之數，……曰惟以太。」（仁學、一六頁）

他還原物質世界而爲一「以太」元的組合，而所謂「以太」又非科學的理由，而僅「借其名以質心力」。在物質世界，沒有性質的存在，只是機械力的數量分合而已。執司其分合之元，名之曰以太也好，神也好。他說：

「動植物之異性，爲自性爾乎，抑質點之位置與分劑有不同耳。質點不出乎七十三種之原質，某原質

與某原質化合則成一某物之性，……紛紜蕃變，不可紀極，……原質則初無增損如故也。香之與臭似判然各有性矣，及攷其成此香臭之所以然，亦質點布列，微有差池，致觸動人鼻中之腦氣筋，有順遂迎拒之異，……鳥觀所謂一成不改之性耶？……原質之原，則一以太而已矣，一故不生不滅，不能言有，不得言無。」（三〇—一頁）

嗣同在仁學前數十頁反覆說明物質世界的分合、存亡、成毀、生滅皆無自性，無常性，而惟「以太」之元爲常。原質之間的分合生滅，不過「號之曰某物某物而已」，故存在也者在他看來，次於變化，變化又次於「以太」。存在是人類觀念的「號之曰」，其實不過物之聚散反覆，往來分合，在萬物的變化中，都有性情，而性情並非證之於存在的質，如我們吃買自市場的平價米，不是吃米，而是吃原質的一時組合，他說「何以驗其有性情，曰有好惡，有好惡於是有攻取，有攻取於是有異同，有異同於是有分合，有生克」，故購米不是一種市場關係，而是「人我通」的仁，米不是勞動力的再生產，而是「物我通」的仁，一切抽象於生滅不息，他說：

「日日代變，晨起而觀，人無一日同，骨肉之親，聚庭數十年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也，則日日生者，日日死也。」（四四頁）

然而這種變化生滅，由念念相續而造之使成，若推究其元，則出於「微生滅」，他說：

「不生不滅烏乎出，曰出於微生滅，……以太中自有之微生滅焉。不生不滅至於佛入涅槃，蔑以加矣，然佛固曰不離師子座，現身一切處，一切入一，一入一切……時時轉法輪，時時涅槃，……是故輪迴者，不於生死而始有也。非斷非常，旋生旋滅，卽生卽滅，生與滅相授之深，微之可微，至於無可微，密之

又密，至於無可密，夫是以融化爲一，而成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。」（四〇一—二頁）

按他引用了佛典的術語，說明汎神論的意思，一切皆有微粒的神普及，生滅即微粒的神自己演化，永遠自存自在。這個觀念論的道理，極其平常，用不着解釋，就是說破除了迷信的上帝一神，如孫悟空的猴毛，化而爲現身一切處都有以太微粒之無常出沒，更應當說，從自然經濟的狹小天地的意識，轉化而爲商業資本世界的貨幣物神之流通變態（Metamorphose）的意識，故他在「現身一切處」的世法中還有一半的肯定，而所肯定者則不是對象界，僅重視着對象界的運轉變化。於此，產生了維新派的最高哲學。

上面我們已經知道，維新派的最高原則是一般的日新變化之說，嗣同亦然。他雖然不肯定物質，而確強調了變化，演繹着船山學說。如他說：

「天地固有之質點粘而成人，及其既敝，仍各還其質點之故，復他有所粘而成新人新物，生固非生，滅亦非滅。」（三四頁）

他在當時，引用着變化的最高原理，是含有武器的性質，與反對日新的舊人舊物作難，故云「以太不新，三界萬法皆滅，獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法何哉！」同理，他強調運動，如他說：

「品彙亨通，以生以成，夫孰非以太之一動，而由之以無極也，斯可謂仁之端也已。……善治天下者，亦豈不由斯道矣？夫鼎之革之，克之勞之，作之興之，廢者舉之，敝者易之。……」（五〇頁）

這裏包含着進化觀念，但爲一般性的，所謂「以太之動機，以成乎日新之變化，夫固未有能過之者也

「，任公則云「變亦變，不變亦變，動亦動，不動亦動」。因爲他倡變助的原理，故無意之中不惜放棄了他的「界說」，如「通之義，以道通爲一爲最渾括」，而接收船山的「道不離器」說，閃出一綫輝光，他說：

「竊疑今人所謂道，不依於器，特遺於空虛而已矣（按仁學中便有遺於空虛之論）。故衡陽王子有道不離器之說，曰，『無其器則無其道，無弓矢則無射之道，無車馬則無御之道，洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道多矣。』又曰，『道之可有而且無者多矣，故無其器則無其道』。誠然之言也。信如此言，則道必依於器而後有實用，果非空漠無物之中有所謂道矣。今天下一器也，所以馭是器之道安在耶？今日所行之法，三代之法耶？周孔之法耶？抑亦暴秦所變之弊法又經二千之喪亂爲夷狄盜賊所廢雜者耳？於此猶自命爲夏，詛人爲夷，亦真不能自反者矣！故變法者器既變矣，道之且無者終不能無，道之可有者自須亟有也。至於可知於百世之後者，雖西人亦不能變也。昧者輒詆西人無倫常，無倫常則不相愛不相育，彼吞此噬，人類滅久矣，安能至今日轉富強乎？夫倫常不自天降，不自地出，……而彼此有見爲異者，特風俗所囿節文之有詳略耳。又萬國公法爲西人仁至義盡之書，惜中國自己求亡於外洋所不齒。……瑞士……享太平之福百年矣，三代之盛，何以加此？……何得謂彼無倫常乎？……或曰，不先正人心，卽變法猶無益也。曰亦第正在上位之人之心可矣，何得歸罪於天下人之心乎？必謂中國之人心皆不正，又何其過尊西人而自詆之甚也？西人之富強，豈皆人心之正於中國乎？然則彼性善而我性惡乎？亦彼之法良意美而我無法而已？……且卽欲正人心又豈空談能正之乎？則亦寓於變法之中已耳。……無其器則無其道，……而豈能徧執四百兆之人而空責以正心乎？亦第剷除內外衰衰諸公而法可變矣！

「(嗣同書簡)」

公羊學者的觀念論在這裏是最高峯的發展，得出「空漠無物之中無所謂道」，物變而道亦變的結論。這亦祇有嗣同的懷疑哲學才有可能，而未能產生於有為的思想之中，這亦猶之乎由變法的無信心，可能推想到農民起義，而在客觀上預言罷了。因此，嗣同的公羊學又可以把用夏變夷，反說成用夷變夏，大背家法而不自顧，他說：

「中國今日之人心風俗，政治制度，無一可比數於夷狄，何嘗有一毫所謂夏者？即求列於夷狄，猶不可得，乃云變夷乎？……而猶妄援攘夷之說，妄援距楊墨之說，妄援用夏變夷之說，妄援不貴異物賤用異物之說，妄援舞干羽於兩階七旬必有苗來格之說，爲死已至眉睫，猶曰我初無病，凡謂我病而進藥者，皆異端也，大愚不靈，豈復有加於此者耶？且凡所謂西法，要皆我之固有（？），我不能有而西人有之，我是以弱焉，則變法者亦復古焉耳，何異之有？」（同上）

按此說，西人是夏，我反爲夷，變法所以仿效西人者即用「西人之夏」變「中人之夷」，以復古爲名，而公然在內容上倡用夷變夏之說。若用無其器則無其道之言論之，器爲仿西人之器而變革，因爲像瑞士「三代之盛亦無以加」，則道亦因器之變而變，其道便成夷道了。

復次，嗣同的知識論，因他強調了世法的變化運動，亦就重視於相對主義。一方面變化既爲否定物質內容（器道之說稍異）的生滅分合，則名相的實在亦就沒有客觀價值，然而他方面又以變化作爲世法的公理去處理，則名相的日新變革亦就成爲他所謂「鼎之革之」的聖人之道。體系上的矛盾，是悲劇的。仁之體是一方面，而仁之象另是一方面。他的界說如下：

「破對待，當參伍錯綜其對待。」（十八）

「其爲物不二，故生物不測，不二則無對待，不測則參伍錯綜其對待，代數如權衡然，參伍之不已，必平等，則無無。」（二十三）

這種相對思想，源於焦循的數理論，嗣同更推演而爲無名論，又違背了船山哲學。他說：

「仁之亂也，則於其名。名忽彼而忽此，視權勢之所積，名時重而時輕，視習俗之所尚。甲亦一名也，乙亦一名也，則相持；名名也，不名亦名也，則相詭。名本無實體，故易亂。名亂也，而仁從之。」（二一頁）

他否認感覺的實在，故把臆斷與判斷等一而視，他說：

「彼大笑而不信，抑又何據而然乎？豈不以眼耳鼻舌身所不及接也。……眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已，以法界虛空界衆生界之無量無邊，其間所有必不止五也明矣，僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉？……鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃均也，恃五以接五，猶不足以盡五，况無量無邊之不止五？……苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思，轉業識而成智慧，然後一多相容，三世一時之真理，乃日見乎前。……真理出，斯對待不破而自破。」（四五頁以下）

對象界既爲沒有真實內容的量變，在認識上亦就沒有媒介真實的反映。一切相對不真，必須破除，所謂知識的實在證驗，祇說明了客觀世界的幻滅，他說：

「一名相容也，三世一時也，此下士所大笑不信也，烏知爲天地萬物自然而固然之真理乎。真理之不

知，反緣歷劫之業力，障翳深厚，執妄爲真，認賊爲子，自擾自亂，自愚自惑，遂爲對待所瞞耳。對待主於彼此，彼此生於有我。我爲一，對我者爲人，則生二，人我之交，則生三，參之伍之，錯之綜之，朝三而暮四，朝四而暮三，名實未虧，而愛惡因之。由是大小多寡，長短久暫，一切對待之名，一切對待之分別，毅然共然，其瞞也，其自瞞也，不可解矣。……虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣，非彼大也，以我小也，有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣，非彼小也，以我大也。何以有大，比例於我小而得之，何以有小，比例以我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣，多寡長短久暫，亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也，何幻非真，何真非幻？……何奇非庸，何庸非奇乎？庸奇又對待之詞，不足驚對待也。凡此皆瞞之不盡者。而尤以西人格致之學爲能畢發其覆，漲也縮之，微也顯之，亡也存之，盡也衍之，聲光虛也，可貯而實之，形質阻也，可鑿而洞之，聲光化電氣重之說盛，對待或幾幾乎破矣。欲破對待，必先明格致，欲明格致，又必先辨對待。有此則有彼，無獨有偶焉，不待問而知之，辨對待之說也，無彼復無此，此卽彼，彼卽此焉，不必知，亦無可知，破對待之說也。辨對待者，西人所謂辨學也，公孫龍惠施之徒時術之，堅白異同之辨，曲達之學者之始基也。由辨學而算學，算學實辨學之衍於形者也，由算學而格致，格致實辨學算學同致於用者也，學者之中成也；格致明而對待破，學者之極詣也。……故嘗謂西學皆源於佛學，亦惟西學，而佛學可復明於世。」（同上）

嗣同所謂「破對待」，卽否認合法則的思維，而認一切世法的認識皆爲參伍錯綜的相對名詞，沒有真實性，這是和他的汎神論相爲關聯。然而，他又與強調變化的公理相應，執此種相對的觀念，破除封建的名教，以適合於他的思想維新之說。例如他說：

「華夏夷狄者，內外之詞也。居乎內，即不得不謂外此者之爲夷，苟平心論之，實我夷而彼猶不失爲夏。」（書簡）

這是他變法思想的相對觀點，因爲什麼名詞互變呢？他說：

「彼（西人）既有其器矣，故道乃得附之。觀其設施，至於家給人足，道不拾遺之盛，視唐虞三代固品節不及其詳，而其效率與唐虞三代無異。……然中國言治於今日，又實易於前人，則以格致諸理，西人均已發明，吾第取而用之，其大經大法，吾又得親炙目驗於西人而效法之也。」（同上）

中西世界相對的道理如此，中國歷史制度相對的道理亦然。他以通爲仁之第一義，通之象爲平等，故據而反對名教，他說：

「名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之，則數千來三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷矣。君以名桎臣，官以名輓民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒。……忠孝爲臣子之專名，則終必不能以此反之，雖或他有所據，而終不能敵忠孝之名，爲名教之所上。反更益其罪曰怨望，曰缺望，曰快快，曰腹誹，曰訕謗，曰亡等，曰大逆不道，是則當放逐誅戮而已矣。……而人不之責也，施者固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰，得罪名教，法宜至此。」（仁學二二頁）

他又以相對的名理，反對禮教，他說：

「世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡，不知無人欲，尙安得有天理？吾固悲夫世之妄生分別也。……王船山曰，天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見。適乎佛說。……名，名也，非實也，用亦名也，非實也。名於何起，用於何時，人名名，而人名用，則皆人之爲也。……男女構精，名之淫，此淫名

也，淫名亦生民以來沿習既久，名之不改，故皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，卽相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，如中國之長揖拜跪，沿習至今，亦孰知其惡名？……禮與淫，但有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。是使生民之初，天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目卽見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？……生民之初，不聞何一人出而執一義，習之數千年，遂確然定爲善惡之名，甚矣衆生之顛倒也！」（二五——六頁）

據此，他反對君主的偶像，以及一切禮教綱常的偶像，以爲它們不過是由人號之，二千年來君主制度正利用此種名詞以箝制人性，形成重重網羅，他主張把此項網羅一一衝決，以還元於如同朋友的「自由，平等，節宣惟意，而不失自主之權」。他在客觀的意義上諷刺了封建意識，爲個人主義做了辯護師。所謂名無對待，然後平等，便封建的超經濟的上下相絕，變爲「通則必尊靈魂，平等則體魄爲靈魂」，通乎上下大小，而仁之端卽出現了。

嗣同哲學思想大要如此，他的思想中有進步的成分，然而在體系上講來，則極爲矛盾，他的世界觀的觀念部分，可以毀滅他的有程度進步的變化說與相對說。他的方法論基於最不協調的形式觀點，雖然有時在具體的實在方面閃出一些輝光，但是這輝光畢竟如朝露然，一閃卽謝，因爲下面否定物質世界，上面追求靈魂天國，在這二者中間來講一般的日新變化的世界，來說抽象的平等相通的社會，沒有矛盾而設置鬥爭，祇有一個前途，以自毀代替了他毀，亦如他說「此是啣石填海，他日未必不收人材蔚起之效」。

太炎批評仁學說「拉雜失論，有同夢寐」。這頗有抹殺嗣同學術之嫌，其實太炎的哲學雖比嗣同條理嚴明，而在佛學觀點上亦間有相同的處所。任公的評論雖失之攬統，但頗可參攷，他說：

「甲午喪師，舉國震動，年少氣盛之士，疾首扼腕，維新變法，而疆吏若李鴻章張之洞輩亦稱之，而其流行語，則有所謂『中學爲體，西學爲用』者，張之洞最樂道之，而舉國以爲至言。蓋當時之人，絕不承認歐美人除能製造能測量能駕駛能操練之外，更有其他學問，而在譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。康、梁、譚嗣同輩，卽生育於此種學問飢荒之環境中，冥思枯索，欲以稱成一種不中不西，卽中卽西之新學派，而已爲時代所不容。蓋固有之舊思想既深根固蒂，而外來之新思想又來源淺澆，汲而易竭，其支絀滅裂，固宜然矣。」（清代學術概論，一六一頁）

第十五章 章太炎的科學成就及其對於公羊學派的批判

第一節 前言、太炎與公羊學派

章太炎，名絳，亦名炳麟，生於清同治七年，卒於民國二十五年（一八六八——一九三六）。

從公羊學派興起以後，康氏之學，復以公羊學建立政派，經過百日維新運動，至於民國初年，確實對於中國的士大夫發生了很大的影響。清末民報發行，但被清庭嚴禁，難以廣泛地起着作用。在這時，古文家的一位最後重鎮章太炎氏挺身而出，上下古今和康氏學派短兵相接，文鋒對立，可謂古文家的光輝。他雖然有門戶之見甚深，而他與公羊學派論難的方針，大體上是沿着理性主義，在時代意義上更為進步的思想。因此，我們應單獨研究章氏的這部分成績。

在下一章我們有專章介紹章氏的哲學，名他的哲學為「附保留的觀念論」，凡所保留下的非觀念論部分，都可適用於批判公羊學派以及百日維新派的理論。在太炎的遺書中，我們可以看出，他不但在經學上

，文學上，以至政論上都樹起反對公羊學派的旗幟，而且在人物評價等方面都顯示異趣（詳見說林），例如公羊學派骨子裏宗宋儒，而他則有「思鄉愿」上下篇言朱子爲鄉愿的優者，公羊學派沒有不攻擊戴（東原）學的，而他則有「釋戴」一文，甚爲推崇，康有爲抑顧（亭林）而他則申顧（政論中多引顧文以刺維新派），康有爲宗黃（黎洲），而他則「非黃」（此爲文題），凡此種種充滿於他的思想中，甚至在某一個專題研究中，亦或多或少，要申引批評幾句公羊家法，例如「釋物」一篇，本是文字考證的名文，從「物」字原始意義（異毛牛，後來王國維據甲骨考爲雜色牛）一直說到「格物」之物，在文末轉頭講起義理來，用以諷刺着公羊學，他說：

「格物者，格距於其軌度，若射者然，思慮辨難，不越隄封，毋繫繞以自遁也，毋汗漫以自撫也，是以能致知，不然，非解垢爲觚辨，則逐于無端崖之辭！」（文錄一）

這幾句話，在方法論上，正是最中肯地批判了公羊學的反理性主義。按太炎的經史學與政論，頗爲一貫，他治經史甚不滿如今文家魏源的致用之說（見上引、詳看氏作清儒篇），他自己謂「其趣在實事求是，非致用之術」（官制索隱），但這裏要明白，他反對今文家的「致用」，而他在「官制索隱」以及其他「官統」諸論中是有他的致用精神（見後）。

第二節 太炎思想的變遷

太炎思想頗複雜，他個人的「思想變遷之迹」，詳見於吾最崇敬的亡友經學家吳承仕先生所記錄的「荊漢微言」卷末，他說：

「余自志學，訖今更事既多，觀其時有新義。思想變遷之迹，約略可言。少時治經，謹守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間。……遭世衰微，不忘經國，尋求政術，歷覽前史，獨於荀卿韓非所說謂不可易。……繼閱佛藏，……以分析名相始，以排遣相終，從入之涂，與平生樸學相似。……出獄東走日本，盡瘁光復之業，鞅掌餘閒，旁覽彼士所譯希臘德意志哲人之書，時有概述。……從印度學士咨問，……其所稱述，多在常聞之外，以是數者，格以大乘，霍然察其利病，識其流變。……諸生適請講述許書，余於段桂嚴王，未能滿意，因繙閱大徐本十數過，一旦解寤，的然見語言本原，於是初爲『文始』。而經典專崇古文記傳，刪定大義，往往可知，由是所見，與箋疏瑣碎者殊矣。……釋齊物，乃與瑜伽華嚴相會，……始採其妙，千載之祕，視於一曙。次及荀卿，墨翟，莫不抽其微言，以爲仲尼之功賢於堯舜，其玄遠終不敢毀老莊矣。癸申之際，……始玩爻象，重籀論語，……論語所說，理關盛衰，……又以莊證孔，而耳順絕四之指，居然可明，知其階位卓絕，誠非功濟生民而已。至於程朱陸王，終未足以厭望。……凡古今政俗之消息，社會都野之情狀，華梵聖哲之義諦，東西學人之所說，拘者執著而鮮通，短者執中而居間。卒之魯莽滅裂，而調和之效終未可觀，譬彼侏儒，解遊於兩大之間，無術甚矣；余則操齊物以解

紛，明天倪以爲貴，劉劉大理，莫不孫順。……自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗，……秦漢以來，依違於彼是之間，局促於一曲之內，蓋未嘗睹是也。乃若昔人所請專志精微，反致陸沈；窮研訓詁，遂成無用者，余雖無腴，固足以雪斯恥！」

按太炎此段自述其思想學術變遷之迹，除了因其「身在幽囚，不可直遂以爲」（太炎自記），到了末端所述，有調和漢宋之言，而與其叢書中所論宋儒者有所出入，此外大體上是真實的。他的經、史、百家、文字諸學、政術（此政術二字，多見於其所著制度研究及法家闡揚的諸文），可謂「以分析名相始」。他的齊物論釋與佛經研究，以及晚年頗露顯對於宋明理學之妥協，而謂「世故有疏通知遠、好爲玄談者，亦有文理密察、實事求是者，……亦各從其志爾」（同上），實和他在治學上一再言文理密察實事求是爲他的學旨有違，故他所云「多言玄理」，可謂「以排遺名相終」。太炎先生在「真」「俗」之間的二元論，在晚年始完全顯現出來。爲什麼一位在學術上的鬥士，發展了濶學而爲史學之後，這樣的走入「真」界呢？在著者看來，他對於「俗」界在民國初元前後，沒有信賴，冥察民主的前途實有暗礁橫生。而且在中國新人類的發生過程中他迷惘起來。在世界近代民主政體的矛盾中，他既失去其自信，而尙不可能知道有前進的亞洲，落後的歐洲，所以他在農民獨立地跳上歷史舞台之時，表現出真俗二者之不協調，而後以極端唯心之觀念，以調和真俗（甚至棄俗向真）。這種思想要看他的政論（詳後），現在僅舉幾句如下，他說：

「光復者，義所任、情所迫也；光復以後復設共和政府，則不得已而爲之也，非義所任，情所迫也。」（官制索隱，引文詳見後）

因此，他在光復的事業中是一位悲壯的學者，表裏如一，所謂「義所任、情所迫」，而在光復以後則顯示力竭氣衰，認爲民主共和的事業，「非義所任，非情所迫」，他退下了歷史舞台，便「多言玄理」（蒯漢微言自記語）了，甚至就在自述其思想變遷一段文章之前，他看了民國初年「守法」之難能，更有悲觀的言論，他說：

「故爲政於今日，兩言以蔽之，以資勞用人，以刀筆吏守法；雖然、中國民志之弱，民德之衰久矣，欲令富強如漢唐如歐美者，此正夸父逐日之見，吾輩處之，正能上如北宋、次如東晉耳！」（蒯漢微言、四九頁）

這種悲觀思想，和其少年時代「不忘經國，尋求政術」者相反，正是他所謂「排遣名相終」的歷史註解。（按太炎弟子魯迅，是和太炎有脈絡可尋之處，魯迅在民初，據其徬徨自述，深感到鎖在一個鐵屋裏面，漆黑不見光明，他說自信看不見光明，僅掙扎着姑且假定有光明，亦在歷史的接排上徬徨起來，故阿Q的Q（Question）是以一個解決不了的問題提出來的，一直到北伐前後，他才對於世界有了答案——參看拙作「魯迅阿Q的年代問題」一文。太炎和魯迅的同點，在於對於折散時代的懷疑，而異點是太炎走入悲觀以至於離開問題，魯迅由徬徨以至於提出問題。我們在魯迅言論裏祇見有崇敬太炎的話，而沒有批評的話，知道頗有時代痛苦的一致感慨，不僅師弟關係罷了。此處尙有一言，卽真能繼承太炎傳統者，就是那位記述「蒯漢微言」一書的玄言者，與魯迅殊途同歸）

第二節 太炎的經史論

太炎的經史論，名義上雖不贊成實齋「六經皆史」之說，而卻稱道此說，他以「言六經皆史者，賢於春秋制作之論」（原經），故他論實齋之學曰：

「章學誠爲文史校讎諸通義，以復歆固之學，其卓約近史通。」（清儒）

「六經皆史之方，治之則明事行事，識其時制，通其故言。」（明解故下）

所以太炎並不反對六經皆史之命題，而主張六經與史不能分別之說。因爲經與史既未可分離，則公羊家所言六經爲孔子所託古以自作者，當是妄言。他說：

「問者曰、經不悉官書，今世說今文者以六經爲孔子作，豈不然哉？應之曰、經不悉官書，官書亦不悉稱經。易詩書禮樂春秋者，本官書，又皆經名。孔子述而不作，信而好古，明其亡變，其次春秋以魯史記爲本，猶馮依左邱明，左邱明者魯大史（見藝文志），然則聖不空作，因當官之文。……國史之有編年，宜自此（春秋）始。……晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋、一也，惑者不覩，論養之科不銓主客，文辭義理、此也，典章制度、彼也，一得造，一不得造。今以仲尼受天命爲素王，變易舊常，虛設事狀，以爲後世制法，且言左氏與遷固，皆史傳，而春秋爲經，經與史異（劉逢祿、王闓運、皮錫瑞皆同此說）。蓋素王者，其名見于莊子，責實有三。伊尹陳九主素王之法守府者爲素，莊子道玄聖素王無其位而德可比于王者，太史公爲素王眇論，多道貨殖，其貨殖列傳已著素封，無其位有其富厚崇高，小者比封君，大者擬天

子：此三素王之辨也。仲尼稱素王者，自後生號之。……春秋二百四十二年之事，不足盡人事蕃變，典章亦非具舉之，……今以不盡之事，寄不明之典，言事則害典，言典則害事，令人若射覆探鈎，卒不得其翔實，故有公羊穀梁騶夾之傳，爲說各異，是則爲漢制法，非制惑也。言春秋者，載其行事，憲章文武，下遵時王，懲惡而勸善有之矣，法制何與焉？」（國故論衡、原經）

因此他申論春秋之上有尙書，春秋之下有遷固，孔子是繼承前之史學而開啓後之史學，經史不能分家。他說：

「今文家所貴者家法也，博士固不知有經史之分，則經史之分者與家法不相應。夫春秋之爲志也，董仲舒說之，以爲上明三王之道，下辯人事之紀，萬物之散聚，皆在春秋。然太史公自敍其書亦曰，厥協六經異傳，整齊百家異語，俟後世聖人君子。班固亦云、凡漢書窮人理、該萬方、緯六經、綴道綱、總百氏、贊篇章。其自美何以異春秋？春秋有義例，其文微婉，遷、固亦非無義例也。……然春秋所以獨貴者，自仲尼以上，尙書則闕略無年次，百國春秋之志，復散亂不循凡例，又亦藏之故府，不下庶人，國亡則人與事借絕。……紀歲時日月以吏尙書，傳之其人，……然後東周之事粲然著明。令仲尼不次春秋，今雖欲觀定哀之世，求五伯之迹，尙荒忽如草昧。……今異春秋于史，是猶異蒼頡于史籀李斯，祇見惑也。」（國故論衡，原經）

他更以孔子之學爲史學，而駁託古改制之說，其言精當，如下：

「漢世五經家，既不逆覩，欲以經術干祿，故言爲漢制法，卒其官號郡縣刑辟之制，本之秦氏。爲漢制法者、李斯也。非孔子甚明；近世綴學之士，又推孔子制法，迄于百世法度者，與民變革，古今異宜，

雖聖人安得豫制之？（易稱開物成務，彰往而察來，孔子亦言百世可知，皆明其大體耳。蓋險阻口通，階級日夷，工巧日繇，禮節日殺，鬼神日遠，刑法日寬，法契日明，此在周代可以豫知後世者也；若夫官號爵制之繇，地域廣輪郡縣增減之數，孔子安得豫知之？譬如觀衆日月星辰之行，雖在數百歲，可以豫知。風雨旱潦之變，非臨時測候，不能知也。蓋變遷有常者可知，變遷無常者不可知。是故緯候之言不能傳會孔氏也。）春秋言治亂，雖繇識治之原，上不如老聃、韓非，下猶不如仲長統，故曰『春秋經世先王之志，聖人議而不辯，』（莊子齊物論語。經猶紀也，三十年爲一世，經世猶紀年耳；志、卽史志之志，世多誤解）明其藏往，不亟爲後王儀法。左氏有議，至于公羊而辯（范武子云、公羊辯而裁）。持繁露之法以謁韓非仲長統，必爲二子笑矣！夫制法以爲漢世則隘，以爲百世則夸，世欲奇偉尊嚴孔子，顧不知所以奇偉尊嚴之者！……孔子不布春秋，前人往不能語後人，後人亦無以識前，乍被侵略則相安于輿臺之分。……何取神怪之說，不徵之辭，云爲百世制法乎？又有誣者，或言孔子以上世渾渙無文教，故六經皆孔子製作，不竟有其事也（按卽指改制考卷一）。……三代以往，人事未極，民不知變詐之端，故帝王或以權數罔下；若其節族著於官府，禮俗通於蒸民者，則吏職固有常矣，書契固有行矣，四民固有列矣，宮室固有等矣，械器固有度矣，歷數固有法矣，刑罰固有服矣，約劑固有文矣，學校固有師矣，歌舞固有節矣。彼以遠西質文之世相擬，遠西自希臘始有文教，其萌芽在幽平間，因推成周以上中國亦樸陋如麋鹿。』（原經）

太炎有「徵信」，「信史」四篇文字，可謂他的經史之學的重要文錄，在此四篇文字中，表現太炎史學與科學的統一認識，以之批評公羊學派，乃秋風掃葉之筆。他首先說：

「古人運而往，其籍尚在，籍所著，推校其疑，事足以中微，而世遂質言之，雖適謂之誣。……凡事無期驗，推校而得之者，習俗與事狀異其職矣。彼習俗者察之無色，把握之不得其體，推校而得則無害于質言之，若淮南王之所訂習俗也。……事狀者，上有冊府，下有私錄，殫求而不獲，雖善推校，懲其實言矣。二者立言之大齊，不以假借者也。世儒以後之所訂，而責前之故然，雖皮傅妄言，踰世則浸以爲典要。……釋迦言空不因于老莊，景教事天不本于墨子，遠西之言曆算者不資于周王喪亂疇人在夷，世人取其近似言之，遂若典常。……」（文錄一，徵信論上）

他把科學的研究和常識的推校分別開來，進而言抽史有史學的範圍，史在據期驗以明因果，而不能以一般名理以此推彼，所謂平議亦以尋史之始卒源流爲職志，而不是公羊家的平議大義微言的方法。下面是他最重要的言論：

「傳曰，聖有謨勳，明徵定保。故非獨度事爲然也，凡學皆然，其于抽史一重。何者？諸學莫不始于期驗，轉求其原，視聽所不能至，以名理刻之，獨治史志者爲異，始卒不逾期驗之域，而名理卻焉。今之散儒，曾不論是也，故微言以致誣，玄議以成惑。昔者荀卿有言曰：『……禹湯有傳政而不若周之察，久故也。傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小，愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大，是以文久而滅，節族久而絕。』（非相篇）夫尙書者，不具之史，略引大體，文若銘誄，非留言以紀事，故流別異春秋。……春秋已作，而紀傳禮言其道，行事始悉，然猶多所殘遺。……學者宜……知其有略不敢妄意其事，妄意之卽與巫言等，比鄰神仙之國。舊史蓋歲有度更，國有賢豪則爲之生事，延緣巷市之語，以造奇辭。往者中土，惟有猥語短書，今殆舉於士大夫之口，莖絲緣木，庶蠓緣牆，苟可以傳麗者，無所

不誣，則是使張魯撰記而寇謙之爲圖也。……史官陳列往迹詳矣，事有鉅而因於細，……細亦因鉅。……愚者傲以爲智，隨成心以求其情，比於謠諑；是以君子多見闕殆。……（下引韓非的參伍方法論）……治史盡於有徵，兩徵有異，猶兩曹各舉其契，此必一情一僞矣。往世諸子競於揚己，著書陳辯，敗人則錄之，已屈則不述也，轉以九流相校，而更爲雌雄者衆，其有從橫之士，短長之書，必不自言畫策無效，或鑿天功以爲己力。（下引史證）……從是離質自離者，誠有可知，亦或忽恍如不可知。抽史者，若以法吏聽兩曹辨其成獄，不敢質其疑事，愚者以事有兩異，雖本無異辭者猶疑，此何但史傳邪？曩夕之言，今日亦疑也，鷄鳴之事，日中可譏也（按似指任公）。……母子者，猶今所謂因果，因以求果，果以求因，辨異而不過，推類而不悖，是故邪說不能亂，百家無所竄，則終身於疑，殆是抽文之樞要也。夫禮俗之變，可以母子更求者也（按此指變法說），雖然，三統迭起，不能如循環，三世漸進，不能如推轂，……（按此類船山史論）世人欲以成型定之，此則古今之事得以布算而知，雖燔炊史志猶可。因果者，兩端之論耳，無緣（按指條件）則因（按指理由）不能獨生，因雖一，其緣衆多，故有同因而異果者，有異因而同果者。愚者執其兩端，忘其旁起，（按指具體）以斷成事，因以起其類例，成事或與類例異，則顛倒而縲裂之。是乃殆以終身，縲之至也。（按此一段暗評維新派之方法論）凡物不欲絀，絲絀於金棍則不解，馬絀于曼荆則不馳，夫言則亦有絀，絀於成型，以物曲視人事，其去經世之風亦遠矣！（按此即任公所言有爲以事物徇其主義者）昔者荀卿有言曰：『禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速，方其人之習君子之說，則尊以徧矣，周于世矣』（勸學篇，按徧周二字，即公羊學以一知十之方法）。夫古今雖異，能相類似者不絕，故引史傳以爲端緒，其周用猶什三四，當其欲用，必驚其辯說者，猶賦詩有斷章。愚者……以

史尙平議，不尙記事。……吹毛索疵，事議而物辯之，固無當夫舉措之異，利病之分。……史之所記，盡于一區，其弟子不具見。時既久遠，而更欲求舉措之意，利害之勢，猶斷棋一區，以定棋法，啞口獃舌，將無益也。（近世鄙倍之說，謂史有平議者，合于科學，無平議者不合科學。案史本錯雜之書，事之因果，亦非盡隨定，則縱多平議，亦烏能合科學耶？若夫制度變遷，推其沿革，學術異化，求其本師，風俗殊尙，尋其作始，如班固沈約李淳風所志，亦可謂善於平議矣；而今世之平議者，其情異是，……猶近蘇軾志林，呂祖謙博議之流，但詞句有異爾。……藉科學之號以自尊，所謂大愚不靈者矣。又欲以是施之史官著作，不悟史官著書，師儒口說，本非同劑，惟有書志，當盡考索之功，其論一代政化，當引大體而已，若毛舉行事，訂其利病，是乃科舉登策之流，違於作述之志遠矣。彼所持論，非獨闕於人事，亦不達文章之體。）章炳麟曰，是五志者，皆明德之遠言，耆艾之高致也，智者用之以盡倫，愚者用之以絕理。……『信言不美，美者不信』，吾以告今文五經之家；『知者不博，博者不知』，吾以告晚書疑前史者；『善者不辯，辯者不善』，吾以告出入風議，尙論古人之士！』（文錄一，徵信論下）

科學之經史之學，用之可以盡倫，而玄學的經史之學，用之可以絕理，文中所謂絀於成型之論針對了有爲，疑似凶采之論針對了任公，可以作他和公羊學派討論邏輯的代表作。太炎「分析名相」所本的形式邏輯，因有史識爲內容，比一般空談表德者，卓然異趣。他又辨解「微言」不合於史實，他說：

「儒有好今文者，謂章炳麟曰，『玄聖沒矣，其意託之經，經不盡故著微言於緯，不知緯，乃以經爲記事，誠記事，遷固優爲之，安用玄聖！且夫識五帝之蠱事者誰乎？骨骸腐于三泉，方策蝕于蠹蟲，就有遺緒，遭秦火又毀壞，存者縵不可理，別欲實事求是者，當桴視地臧，得其遺迹，謂之石史，又無以六籍

爲也。『章炳麟曰，諸微言者眇萬物而爲論，立意造端異于恆衆，非捶其文使不可句度，隱其詞使不可解詰，若方士之爲神符也！老莊之書，此微言矣，悉明白可箇讀；今祕書完具者，莫如易緯，文不可理，自餘類此者衆，鄭玄宋均猶不能離其文曲也。有可解者，而皆傳會天官，旁摭形法，靈保之詞，委巷之辯，又不足當微言。』（文錄一，信史上）

所謂「文不可理」即不合邏輯之謂，故他復廣證博引，以說明讖緯口說之爲漢儒僞造，斥當時今文家之誣史爲愚昧。他說：

「經籍毀於秦，何故緯書不見燔燬？其傳在漢，又近起哀平間，無有授受。公執今文以其有師法，今緯書者，誠田何伏勝申公轅固高堂生胡毋子都所傳耶？誠傳其書，而遷固皆不爲錄，蕪然獨起於哀平之間。公以孔子所著，授之大師，其以爲左驗者云何？或曰，自周末已有秦讖，秦讖者夢書之倫，本不傳六經，今之讖緯，即與秦讖異實，不可引援。假令緯書授之口耳，不在竹帛觚槧之間，故秦火弗能燒；夫可以誦習者，非固韻語，則必語近易者矣。詩有韻，禮記春秋傳，語近易知，故假唇舌以爲書府，則積薪不能燎，尙書多三古舊言，而禮經節族緜碎不爲韻，則詰詘而難誦，故殘餘者無幾何。今圖緯之難知，非直尙書也，其涉及星歷者節族緜碎，非直禮經也，安得在口耳間乎？（下言方士之書所由來）……公以經典非記事，……欲張其義，故假設事類應之，卽如是，公言周官經左氏春秋悉劉歆作僞者，乃不足以誦歆也。等之造事，焉知劉歆不假以張義，以孔子聖人故可，歆非聖人故不可，聖與非聖，我與公又不能質也。以知來物定聖公，顏回撥鬻，宰予晝寢，猶能傳知之，况百歲以下乎？自春秋記獲麟，而言經者多惑，輓世宋翔鳳輩稱述論語，各往往傳以奇邪，名字相似，不復理辭氣，吾非不能，固知其違也。（下故作傳會之

說，自比翔鳳破析文義猶佳）……以聖人固不能測未來，論語口說，猶不可曲，况於六籍邦典可得而迂誣哉！……以公言類例，經國致用，庸何諸葛亮所能焉，知天善驗，管駱郭璞所能也；修母致子，異物來降，黃龍見鳳，皇降麒麟，雖河出圖雒出書，漢之宣章魏之明帝所能也，顧安用玄聖耶？……今既無術足以徧知，欲知之乃穿鑿無驗。然則主以六籍，參以諸子，得其辜較，而條品猶不章者，是固不可知也，非學者之恥也。及夫成周以降，事有左驗，……據緯識以改成事，下及魏晉緯識又不足用，乃棄置不一道，且曰史官皆曲筆道諛。夫曲筆道諛則然矣，政有經制，國有大故，固弗能以意損益，合一切以爲誣罔，其非誣罔者當云何？曲者又好舉異域成事，轉以比擬（按有爲所講文字流變者卽其例），情異卽以爲誣，情同卽以爲是。……地不一時，事不一法，猶稻熟有早晚，果實有甘酸也，以爲一致，何其迂闊而遠於物情耶？不稽他書，不詳同異，獨以誣舊史，人之利暗昧而憎明察也固如是哉！信神教之歎言，疑五史之寶錄，費不定之琦辭，賤可徵之文獻，聞一遠人之言，則頓顛歛衽，以受大命，後生不悟，從以馳驟。……悲夫，昔者吾友嘗從事於斯矣！」（文錄一，信史上）

此段科學的名論多暗射有爲的孔子改制考與新學僞經考二書，以下則以進化論攻擊其大同之說：

「或言往古小康，則有變復，近世遠西之政，一往而不可亂。此寧有圖書保任之耶？十世之事，誰可胸臆度者？觀其徵兆，不列顛世已衰，法蘭西則殆乎滅亡之域矣。……其大齊可知者，惟獨後生智巧賢於前民，然非可徵之數百年內也。」（信史下）

以下則總括暗射有爲變法的理論根據，謂其所臆度的經典無歷史知識：

「宋世儒者，不明古制，一切以時事相稽，胸臆相論，始疑周秦故言，……六藝明文、舊史世傳之說

不信，乃信末師擬議之言乎！僕聞之尙書春秋左右史所記錄，學者治之，宜與史記漢書等視，稽其典禮，明其行事，令後生得以討類知原，……斯其要也。古今異變，宜弗可以通概，通經致用之說，則漢儒顧以求利祿者，以之譁世取寵，非也，以爲經典所言，古今恆式，將因其是以檢括今世之非，不得則變其文迹，削其成事，雖諛直不同，其于違失經意均也。……不察古今，憲度不同，利害相反，欲以一煩相齊，蓋多類此（泥古）。」（文錄二，與簡竹居書）

按上文前段乃考證周公踐祚稱王之史實，這種史迹是公羊家不不知道的，故他末論經典所言，非古今恆式。總之他的經史論是以邏輯爲指路碑，而內容則爲史。因此，他發展了古文家而攻擊了今文家，例如：

「百年以前學者惟瑣碎，今則不然，正患曼衍，不患微言大義之不明也。」（別錄與人論國學書）

「當研精覃思，鉤發沈伏，字字徵實，不蹈空言，語語心得，不因成說，斯乃形名相稱，若徒撫舊話，或張大其說以自文，盈辭滿幅，又何貴哉！」（再與人論國學書）

這亦有如他和宗教家辯論然，他「以理內之言相稽，彼以理外之言相應」，實道不同不相爲謀之關係，他以史學與邏輯說經典，實在是他的特異經學。故康有爲把孔子尊爲宗教主，他則尊孔子爲良史或歷史學家。康氏崇孔子爲素王，他則崇孔子爲學者。關於第一點，他說：

「僕以爲民族主義，如稼穡然，要以史籍所載人物、制度、地理、風俗之類，爲之灌溉，則蔚然以興矣。不然，徒知主義之可貴，而不知民族之可愛，吾恐其漸就萎黃也。孔氏之教，本以歷史爲宗。孔氏者，當沙汰其干祿致用之術，惟取前王成迹可以感懷者流連弗替。春秋而上，則有六經，固孔氏歷史之學也

，春秋而下，則有史記漢書，以至歷代書志紀傳，亦孔氏歷史之學也。若局於公羊取義之說，徒以三世三統，大言相扇，而視一切歷史爲芻狗，則違孔氏遠矣！」（別錄二、答鉄錚）

這裏所言與實齋之說更相近似，爲什麼說孔氏爲歷史學家呢？他說：

「仲尼聞望之隆，則在六籍。六籍者道墨所周聞，……而彰布六籍，令人人知前世廢興，中夏所以創業垂統者，孔氏也。……古者世祿，子就父學，爲疇官（參看原儒等篇）。……自孔氏然後竹帛下庶人，六籍既定，諸書後稍出金匱石室間，民以昭蘇，不爲徒役，九流自此作，世卿自此墮，朝命不擅威于肉食，國史不聚殲于故府，故直諸夏覆亡，雖無與立，而必有與斃也。……五帝不同禮，三王不沿樂，布六籍者，要以識前事，非謂舊章可永循也。……舊章誠不可與永守，政不驟革，斟酌彙今，未有不借資于史。」（檢論卷三，訂孔上）

這是太炎以孔子爲史學家的理由。因此，他又以爲孔子是第一任良史，劉歆是第二任良史，而與有爲之說正相反（有爲以孔子爲第一任真的作僞者，劉歆爲第二任假的作僞者，太炎所謂「等之造事也」），他說：

「仲尼，良史也。輔以邱明，而次春秋，比百家若旋機玉斗矣。談、遷嗣之，後有七略。孔子歿，名實足以抗者，漢之劉歆。（書布天下，功由仲尼，其後獨有劉歆而已。微孔子則學皆在官，民不知古，乃無定臬；然自秦皇以後，書復不布，漢典雖除挾書之禁，建元以還，百家盡黜，民間唯有五經論語，猶非師授不能得，自餘竟無傳者。……向歆理校讎之事，書既殺青，復可遂寫，而書買亦貸鬻焉。故後漢之初，王充游洛陽書肆已見有賣書者。……）」（同上）

按太炎論孔乃以良史爲理由，且與劉歆對舉，是知孔子之史學，除學術下庶人而外，亦一校讎之史家。至關於第二點（學者），太炎既以「仲尼之功，賢於堯舜，其玄遠終不敢望老莊」，是就哲理講來，他並不推贊孔子，而於名法，他既「歷覽前史，獨於荀韓所說謂不可易」，是就名理講來，他亦不推贊孔子，然則他以什麼理由崇拜孔子呢？這裏頗與焦循不執一端之謂聖人之說相似，他說：

「聖人之道，罩籠羣有，……列于論語者，時地異制，人物異訓，不以一型錮鑄所謂大道。……道在一貫，持其樞者忠恕也。躬行莫先，而方遂以爲學，則守文者所不省已。心能推度曰恕，周以察物曰忠。故聞一知十舉一隅而以三隅反者，恕之事也。夫彼是之辨，正處正色正味之位，其候度誠不可壹也，守恕者善比類，誠令比類可以徧知者，是絜錘可以審方圓物性之紛，非若方圓可以度量也。故用圓者困，而務比類者疑。周以察物，舉其徵符，而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知遠者恕，文理密察者忠。『自觀焉』忠也，『方不障』恕也。上者，寂然不動，感而遂通天下之故，無有遠近幽深，遂知來物，中之方人，用法察邇言也，下者。至於原本山川，極命艸木，合契比律，審曲面勢莫不依。……荀卿蓋云，萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位：此謂用忠者矣；坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制制大理而宇宙裏：此謂用恕者矣。」（訂孔下）

按太炎訓詁忠恕之道，歸結在邏輯學，忠者，歸納之謂，恕者，演譯之謂。他以墨子荀子之說，解釋孔子，而又以「儒道不相舛錯」使孔莊結合，這固然有其主觀的認識，是不待言，但他把孔子之學在這裏卻反乎公羊學的迷信宗教觀，還元於理性論，認爲孔子是與他所服膺的老莊荀韓之理論，相爲會通，且以「不以一型鑄錮大道」，可能包容四子（參看下文所謂孔子爲汎神論者）。因此，他最不稱道子思孟軻，

以子思之學是一個非理性論的作始者，他說：

「董生以五行比臣子事君父，古者鴻範九疇，舉五行傳人事，義未彰著（按洪範九疇，卽子思學派的產物），子思始善傳會，旁有燕齊怪迂之士，侈摭其說，以爲神奇，耀世誣人，自子思始，宜哉荀卿以爲譏也。（卽非十二子云，案往舊造說，謂之五行）」（文錄一，子思孟軻五行說）

由上講來，太炎是以歷史學與邏輯學而治經學，頗無問題。基於這兩條治學方針，他以歷史是人類知識的寶庫，治經在「存古」，而存古則非謂舊章可永遠遵循，乃謂據此文明制度流變之學問而「灌溉」吾民；治經不能以歷史爲芻狗，而歸結於某一人的唯心所造，乃謂六籍與歷代史書同時並重，所謂「斟酌古今，未有不資於史」；治經不是一種君學，而是一種匠學，故他以孔子與劉歆皆因讎校之學，使學術下私人，不爲帝王所獨專，他們做良史之功都甚偉。然而，治經尤在於邏輯，卽所謂「理內之言」，「推既見以至微隱」，其方法則爲忠恕之學，歸納與演譯並重，而更應重視歸納，故他說：

「一名有新故，推迹古今官制，尙不可以同名相擬，而况其異名乎？是故廣略庶官，唐之吏部非周之大宰也，戶部非周之司徒也，明之都御史非漢之御史大夫也，宋之知州明之知府非漢之太守也，清之布政非元之行省平章政事也。荀卿有言，『狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實，狀變而實無別，而爲異者，謂之化，有化而無別謂之一實。』自非名家不足與議古今官制。」（檢論卷七，官制上）

第四節 太炎的史學範例

太炎的經學所以接近於理論的史學者以此。他自己的史學成就，便是他的關於中國官制諸考證，我們且舉他的古代官制起源考證來看看他的科學精神。按他的史學，不信史前之說，舉凡人類以前的地球生成論，人類以後的工具標誌（石器，銅器，鐵器）論，以及未有文字以前的朦昧野蠻說，都以為是推察，不足為信徵，故他僅從有文字文明以後的歷史作為信史去研究的。這種懷疑態度，在太炎時代不完全是錯誤的，因為他是一位忠實於其方法論的學者，他的形式邏輯所能理會的東西，才能使他堅信不移，而反之他的邏輯所佔據不到的材料（當時文化水平所供給者），祇能使他多聞闕疑，學者態度的本色應如此。然而他在官制起源論方面，則已經發展了乾嘉樸學的內容，他把經學「存古」之說，更向真實上推進一步，「稽古之道，略如寄真，修短黑白，期於肖形」，這便不是普通經學家的古代觀了。他首先說明他的研究的方法，因為他的官制考源，在當時頗有異端之嫌。他說：

「九服崩離，天地皆閉，吾乃感前王之成迹，而為官制索隱四篇，蓋古今言是者多矣，高者比次典章，然弗能推既見以至微隱；其次期於致用，一切點污之迹，故非所曉，雖曉亦不欲說。吾今為此，獨奇觚與衆異，其趣在實事求是，非致用之術，乃亦不待排比，推迹經脈，盡於孫絡，相其陰陽，嘗其臭味，其作始至微眇，而終甚鉅，為傭衆所弗能理者。……其微旨在使人周知古始，以興感慕，耿然識旃裘引弓之非。吾族思古人也，而非期於取法，故不欲掩其點污。……或曰，凡事之使人興慕者，在其可崇可貴，今

子爲天子居山，宰相用奴諸說，適足釀嘲，而起鄙夷宗國之念，母乃其自刺謬耶？曰，吾曩者嘗言之，以爲祖宗手澤，雖至樛拙，其後昆猶寶貴之，若曰盡善，則非也。昔顧甯人，丁明絕胙，發憤考帝王陵寢，彼蒿里中陳死人，豈有豪末足用於當世？然識其兆域，則使人感懷不忘。若徒就官制言，吾中國專制之世，宰相則用近臣，其樂爲近臣者誠醜，然歐美君主共和之政，……凡爲代議士者，營求入選，所費金無慮鉅萬，斯與行賄得官何異！民主立憲，世人矜美法二國以爲美談（按有爲大同之旨卽在此），今法之政治，以賄賂成，而美人亦多以苞苴致貴顯。……然則承天下之下流者，莫政府與官吏議士者。行誼不修，賄賂公行，斯爲官吏議士，而總其維綱者爲政府，政府之可鄙厭，甯獨專制，雖民主立憲猶將撥而去之，藉令死者有知，當操金椎以趣芻蕘下，見拿破命華盛頓，則敲其頭矣。凡政體稍優者，特能擁護吏民，爲之興利，愈於專制所爲耳，然其官僚猶頑頓無廉恥，非是則弗能被任用。……吾儕所志，在光復中國而已，光復者義所任，情所迫也；復設共和政府，則不得已而爲之也，非義所任，情所迫也。以是反觀，則無欣厭於甘辛黑白矣！」（文錄一，官制索隱序旨）

治經史不掩其污點，「無厭於甘辛黑白」，不但痛斥了今文家，而且批判了古文家，惟此段文字頗在研究方法以外，具有他的「致用」之學，那便是反專制主義的主觀理想。他在此篇文章中，包含着三個題目，第一個是古代天子居山說，第二個是古代官宰爲奴說，第三個是法吏起源說。他雖然沒有把古代世界與中古世界的歷史分別開來，然大體上在字裏行間頗其此項分別。第一他論古代天子制最初頗近於氏族同盟的社會（王國維據甲文研究，以殷時尙無壇禪之制），其後文明社會的制度文物，尙「放物其意」，他說：

「惠定宇作明堂大道錄，考明堂者，經師所有事，其言六道則夸也。明堂清廟辟雍之制，古今與廢雖不同，然麗王公奠天位者；其實其名，大氏不出山麓。古之王者，以神道設教，艸昧之世，神人未分，而天子爲代天之宮，因高就邱，爲其近於穹蒼，是故封泰山禪梁父，後代以爲曠典，然上古視之至恆也。：詩公劉，乃陟高岡，乃覲於京，京師之野，於時處處，於時廬旅。此蓋在夏衰，戎狄雜居之世。其後則春秋以天子所居爲京師，亦放物其意名之爾。爾雅釋詁曰，林烝君也。林爲山林，烝卽薪蒸，是天子在山林中明甚。後代此制既絕，而甘語流傳，其迹尙在，故秦漢謂天子所居爲禁中，禁從林聲，禁者林也。：在上古則圜邱正爲宮之地，故附於郊邱者有王宮祭日之典，祭日之壇，而命之曰王宮，明王宮與日壇同處，朝覲於是，祭享於是，治事於是，：後世不能繼故猶放物其意。：天子居山，三公居麓，麓在山外，所以衛山也。：左傳曰，山林之木，衡鹿守之。鹿卽麓也，：如伊尹官阿衡，亦名曰保衡，猶是衡麓之故名也。至漢時有光祿勳爲天子門衛，勳者，闢也。獨光祿之義，至今未有搞解，其實宮祿卽是衡麓，：衡橫光三字爲一也（按此引戴說光橫之訓）。：然則古天子居其山林，而衛門者名爲衡鹿，亦卽宰相。至漢時，天子雖居宮室，然爲之守衛者猶曰衡鹿，此亦因於古名，後人不解，隨文作訓，應劭乃曰光者明也，祿者爵也。：綜考古之帝都，則顓頊所居曰帝邱，虞舜所居曰蒲阪，夏禹所居曰嵩山（古無嵩字，以崇字爲之：）。商之先相土居商邱，其後又有適山之文（盤庚），周之先公劉居京，其後又處旱麓之地，夫曰山，曰邱，曰阪，曰京，皆實地而非虛號。：然則天子居山，其意在尊嚴神祕，而設險守固之義，特其後起者也。」（文錄一，官制索隱，按太炎尙以尹字父字從又持杖，明上世家族政體，父卽家君，君卽國父，見與劉光漢書。並參看本書末章王國維說。）

按城市文明的起源，在中國的古經中有迹象存在，那便是邦國的記載文獻，太炎沒有說明。惟他考天子居山之史跡，則頗名貴，相當於家父長制的上世。他在文字學上研究了在演化中上世遺跡的保存，證明着歷史是古野而今文，不是經學家的三代八字心傳了。此外，他尚有一個主觀的不可崇可貴者，天子是也。他根據了歷史是自然的過程這一命題，對於封建君主下了鄙薄的裁判詞（因為他說經學家應本法吏斷獄的鐵筆而治經）。第二，他說：

「尙書載唐虞之世，與天子議大事者爲四岳貴族世侯，去其主不過咫尺，議有怫忤，亦無以面折廷爭爲也。……專制之君厭之，則爲己心腹者惟奴僕與近侍。……昔之人主，其心豈異是耶？蓋伊尹嘗爲阿衡（商頌），亦爲休衡（君奭），所謂衡鹿卽光祿也，而阿保爲文師之稱。阿之爲名見於禮記，稱爲可者，說文阿字作𠂔，然則呂覽稱有媿氏以伊尹媵女斯不誣矣，孰謂其躬耕樂道耶？……其後相襲，遂以阿保爲三公，周有大保，……皆自此出；而說者以爲阿倚衡平，則不尋其本柢矣。又呂覽本味篇云，伊尹說湯以至味，然則割烹要湯之說亦不誣也。（下言周禮大宰之職，原自膳人以及其後崇職之流變）……見於春秋傳者，則列國之宰夫猶是庖人，……其後分之，或從本職，則爲庖人，或從差遣，則爲執政，相沿有宰相之名，其源至曖昧也。『相』之爲名，本醫師之扶掖者耳，而贊揖讓幣辟之禮者，亦名爲相，其本皆至賤矣（謹按阮元有釋相一文，相字後起，比本篇下文相字早見之據更確，亦可參考）。……史記言由大司寇行攝相事，則以執政歸之，蓋昵近之臣，易得君旨，故二者往往相兼，此又相國丞相之名所由起矣。『御』之爲名，詩言執御是也，周之御史本居柱下，乃亦出巡邦國，至秦世遂以御史監郡，蓋其始本以天子近臣刺探邦國密事，猶後世以中貴人銜命也。……『僕射』者亦賤官之名也。禮記檀弓言，君疾，僕人

師扶右，射人師扶左，此近臣最微末者。自春秋時以僕通書札。……秦時，……皆天子近臣，而皆有僕射以領之。由是，僕人射人之名始爲一，其被名非無故也。漢時有尙書令一人，承秦所置，……後漢有尙書令，尙書僕射中書令，皆爲眞宰相奄豎之稱，施於執政，而世不以爲恥者，由其習慣然矣。『侍中』者，又賤官之名也，漢初侍中非奉唾壺，卽執虎子，至東漢則侍中比二千石。……綜此數者，則知古之宰相皆以僕從小臣得人主之信任，其始權藉雖崇，階位猶下，最後乃直取其名以號公輔。（下言漢唐明清之轉變）……其它古之言『寺』者本爲寺人，至漢而百官治皆稱爲寺。古之言『官』者，本卽館字，周禮遣人言侯館有積，詩言適子之館，授子之粢。……此館字所以從食，……漢時有大官令，丞主治膳食，足明官館同字。官本食舍，引伸之則以官爲版圖文書之處，……最後引伸乃爲吏事君者。古之言『臣』者，書言臣妾逋逃，說文謂臣象屈服之形（臥字從臣王象其伏），臧獲之臧亦從臣（謹按臣字在金文象俘人屈服之目形，卽男爲人臣，女爲人妾之命運），最後引伸乃訓爲事君者。觀於寺字，官字，臣字之得名，而知古代所貴，唯天子與封君，其非有士，子民之臣僚，則皆等於奴隸陪屬；觀於大阿，大保，翦宰，丞相，御史，僕射，侍中之得名，而知侍帷幄參密議者，名爲帝師或曰王佐，其實乃佞幸之尤。世之乘時竊權而以致君堯舜自伐者，可無媿耶？」（官制索隱）

這些考證更語無隱詞的，所謂宰相臣官一切後世認爲尊者，在古代皆起源於奴僕。歷史如此，何嘗又不是大義微言？所謂大義者，在太炎古文家的一經世致用之學上而言，豈不使人覺悟到應從封建社會的君臣之義，解放而爲平民的民主制度麼？這樣歷史學的「灌溉」，是進步的，革命的，而比之於康有爲的託古改制經學，適成反比例。因此，他最後考證法制：

「非以闍奴備位，其始作者爲誰邪？曰，本於法吏。……余尋古之言士者，說文云，士事也，是士事本爲一字，事字從史之聲，本亦同，是其聲義相禪，原一而流殊。（按王國維釋史，證史事二字更詳實，可參考）史官之文，或借里字爲之，則左傳『史克』魯語作『里克』是也；或借李字爲之，則老聃爲徵臧史稱爲李耳是也。而刑官名士師亦或名理。……晉語……子輿爲理，韋昭曰，子輿士爲字，理士官也，士爲即以官爲氏，則知士、理不殊。……理官受罪人之語，則謂之辭，書稱獄之兩辭是也，籀文辭字從司，說文司臣言事於外者。又吏亦從史聲，爲百官之通號，吏事或有相通。……大凡士，事，史，李，吏，使，理，辭，司九字，古本一言，聲義無二。是故觀其會通，則有密移之迹。……『士』任其職，斯之謂『事』，士聽其訟，斯之謂『辭』；頌辭繇而不殺，不得徒以結繩爲斷，於是初造書契，百官以治，萬民以察，而記錄訟辭者謂之『史』；邦國有獄，師遣其屬官就地聽之，亦時有密行以調察者，謂之『行理』，『行李』，而變其文，謂之『使』。……由是而汎記國事者皆以史名，由是而汎通聘問皆以史及行李名，由士師而分其權，凡長民者皆謂之吏，凡治事者皆謂之司，……史，吏，使，而原出於士師。（下言古代戰爭中史吏分裂）……」（官制索隱）

按這裏所謂法吏的起源，是說明古代社會，國民單位之成立，因而非氏族的平民可以問政。這在希臘有梭倫變法，在中國有戰國的法家運動。太炎據此，便主張法制了，他說：

「夫法字，從廌，謂訟有不直則神羊觸之，斯固古之神話，然以斯知法字本義，獨限於刑律而已。乃其後一切制度皆得稱法，此非官制起於士師之明證乎？鋪觀載籍，以法律爲詩書者其治必盛，而反是者其治必衰。且民所望於國者，不在經國遠，猶爲民興利，特假綜覈名實，略得其平耳。是宋韓范三陽爲世

名臣，民無德而稱焉，而宋之包拯，明之况鍾，近代之施閏章，稍能慎守法律，爲民理冤，則傳之歌謠，箸之戲劇，名聲吟口，逾於日月，雖婦孺皆知敬禮者，豈非人心所尙歷五千歲而不變耶？」（同上）

太炎考據法制，雖有離開歷史的嫌疑，但他的主觀思想則甚值得注意，卽他是以一位法制民主思想家出現於當世。

第五節 太炎的法學思想

太炎的經學，與史學相契，而又與法學相合，所謂「以法律爲詩書者，其治必盛」。統觀他的著作中以經通史的部分至多，而以經史通法的部分更多。以經通史，灌溉近代的理性自覺，以經史通法，更指出近代的社會制度。因此，他又展開了和公羊學派的另一種鬥爭，公羊家建立迷信宗教，他則反對此一種有神論的宗教，公羊家幻想沒有人民性的宮庭變法，而他則高倡社會的法制。我們亦分別次序詳述如下。

太炎研究官制與法律的著作，應另論發揮，此處我們僅把他論法的思想，加以檢討。按他尊崇荀韓並不是偶然的，乃有其學術上的前提。他說：

「管子曰，法者所以興功懼暴，律者所以定分止爭，令者所以令人知事，論功計勞未嘗失法律。此則法以明刑，今之律矣，律以定分，今之名例矣，而通可以論功計勞。……」（原法）

「法者，制度之大名，周之六官，官別其守，而陳其典，以擾又天下，是之謂法。故法家者流，則猶通俗所謂政治家也，非膠於刑律而已。」（商鞅，皆見檢論）

這是太炎的法理觀，他並不把法律視爲萬應之神藥，然法律是與國政民生有必然關係，故他又說：

「法家焉，雖小器也；綜覈名實，而使上下交蒙其利，不猶愈于蕩乎？苟曰，吾寧國政之不理，民生之不遂，而必不欲使法家者整齊而搏紉之，是則救飢之必得于餅飯，而誠食壺殮者以寧爲道殣也，悲夫！以法家之驚，終使民生，以法家之嚴，終使民膏澤，而世之仁人流涕淚以憂天下者，猥以法家與弘湯，仲

舒佞人之徒同類，而媿嫉之，使九流之善遂喪其一！」（商鞅）

太炎的民主想法，見於其著作，並不高談什麼大同世界，民主樂土，而僅在切於人事的法制上反覆究明民主生活的起碼條件，他上面所言者可為代表言論。至於沒有法制的害處，他說：

「著書定律為法家，聽事任職為法吏，法吏多文，俗世因以非申韓，則過差次法吏，則桓範世要論最詳，其言曰，『……聽聲用名者衆，察實審能者寡，故使能否之分不定也。夫定令長之能者守相也，定守相之能者，州牧刺史也，然刺史之徒未必能攷論能否也，未必能端平也，或委任下吏，聽浮游之譽，浮受其威黨貴勢之託，其整頓傳舍，待望迎賓，聽其請謁，供其私求，則行道之人言其能也。治政以威嚴為先，行事務傲時取辨，希望上官之指，敬順監司之教，則××（原文缺）言其能也。降身以接士，違法以供求，人間之事無不循，言說之談無不用，則寄寓游行幅巾之士言其能也。有此三者，談聽聲譽者之所以可惑，能否之所以不定也。』今世所謂當官持法者，未有商韓甯邳之徒也，適如桓子所書而已矣！」（原法）這實在是指斥着封建制度的無法。故他主以經史通法，而反對「引經附法」，後者最有便於君主專制，他說：

「董仲舒為春秋折獄，『引經附法』，異夫道家儒人所為，則佞之徒也，何者？法律誣苛，未足以媿民，媿民者在億察無徵之事！……法之禁者，好舍事狀，而占察人之心術，反脣之誅，腹誹之刑，為人主一己便，而教天下諂諛，固蚩尤苗民之所以為化。……上者得以重祕其術，使民難窺，下者得以因緣為市，然後棄表璋之明，而從縿游之蕩，悲夫，經之蠹蟲法之秕稗也，」（同上）

我們所以說今文家的傳會經文為一種有毒素的思想，即為太炎所規定的封建意識。太炎在清儒中「釋

戴」，在諸子中申韓，實有一貫之旨，因此他爲商鞅做了一篇經學家法吏斷獄之判決文（今文家以經文折獄，他則自稱以法史斷經），他說：

「商鞅之中于讒誹也二千年，而今世爲尤甚。其說以爲自漢以降，抑奪民權，使人君縱恣者，皆商鞅法家之說爲之倡，嗚呼是惑於演說也。……刑之亂，君之擅，本于決事比，……董仲舒公孫弘之徒，踵武公羊氏而文飾之，以媚人主，以震百辟，以束下民，……于商鞅乎何與？鞅之作法也，盡九度以籠五官，覈其憲度，而爲治本。……故太史公稱之曰，行法十年，秦民大悅，……家給人足。……其始也嚴，其終也交，足異乎厲民以鞭箠，而務充君之左臧者也。及夫弘湯仲舒，則專以見知腹誹之法，震怖臣下，誅鉏鍊士，艾殺豪傑，以稱天子專制之意，此其鵠惟在于刑，其刑惟在於任威斬斷，而五官之大法勿與焉，任天子之重征斂調發而已矣。……法家與通經致用之士，其優絀誠不可較哉！……漢氏以降，以儒生爲吏者多傅會春秋，其義恣君抑臣，流馳及于民，仲舒之用決事比，其最倣矣。……今綴學者不能持其故，而以抑民恣君，蔽罪于商鞅，其遠于事情哉！……鞅固救時之相而已，其法取足以濟一時，其書取足以明其所行之法，非若儒墨之著書，欲行其說于後世者也。後世不察鞅之用意，而疆以物色效之，……其咎皆基于自取，而鞅奚罪焉？」（商鞅）

這是何等理性主義者的文法，他更在「通法」一篇中詳述歷代之法制，言可取法之善政，都是以人民性的條件爲標準，例如他比較周秦之制，說：

「昔者周公封建親戚，以藩屏周，殺王之親者辜之，民是以有等威，是以有階次，雖聖制不能離于會長，自營爲私亦甚矣！秦始皇用李斯，大滌舊汗，身爲天子，而子弟爲匹夫。……夫尊戴天子，加之以恭

不尊其身，以國所出，故郡縣之官，承流以賦事，失其威則政禁，故尊令亦與天子等。……」

按此仿亭林之說，他同理頗重視清議，例如「通法」篇又說：

「迄漢，……其邑縣猶有議舍臺者，蔡洪碑陰曰，賤民議民與三老故吏處士義民異列。議民者域外以爲議員，良輿通達之士以公民參知縣政者也，賤民者西方以爲私，廝役扈養不及以政，不得選人，亦不得選者也。……國命不出于議郎，而縣願獨與議民圖事，與今露西亞相類。」

凡近代法制，推論到最後，必須研究土地問題。太炎已經懷疑於歐美以財產爲選舉的標準（見後），他在「通法」篇歷述歷代土地制度，對於中國新（莽）晉魏隋唐之均田，頗有懷慕。這表現了他在土地平均主義方面提倡民主平等，含有更進步的民主思想，因爲土地平均主義的主張，在近世民主運動史中爲反對封建壟斷的一重要步驟。他說：

「漢承秦敝，尊獎兼井，上家……多擬人主，故下戶踦足無所踦驅，乃父子氏首奴事富人，躬率妻帑爲之服役，故富者席餘而日熾，貧者躡短而歲蹶，歷代爲虜，獨不贍於衣食，歲小不登，流離溝壑，嫁妻賣子，傷心腐臆，不可勝陳。新帝（王莽）復千載絕迹，更制王田，男不盈八，田不得過一井，此于古豈少奢，苟悅以爲廢之于寡，立之于衆，土田布列在豪強，卒而革之，並有怨心，則生紛亂也。然分田劫假之害自是少息，訖建武以後，鄉曲之豪無有兼田數郡爲盜跖于民間如隆漢者矣：大功之成虧亦不于一世也。（下言晉以後授田均田之制）……夫農耕者因壤而獲，巧拙同利，一國之壤，其穀果桑榆有數，雖開草辟土，勢不百增，而商工百技，各自以材能致利多寡，其業不形，是故有均田無均富，有均地著無均智慧。今夏民并兼，視他國爲最殺，又以工商百技方興；因勢調度，其均則易，後之林蒸以是調均事產者也。」

這是一般太炎以經史通法的主要文章，他所謂的平均主義，在土地問題上爲反封建獨占地租的初步思想，在產業問題上所謂「無均富，無均智慧」之說，正表現出近代平民的法權思想，大體上是清末民主主義者的本色。他的法律論有四綱，謂「一曰重生命，二曰恤無告，三曰平吏民，四曰抑富人。」（參看五朝法律索隱）

反觀公羊家的託古改制論，則分界至明，任公謂「對於思想解放的勇決，炳麟或不逮今文家」，此言不確。

第八節 太炎的語文邏輯學

復次，太炎的文字學，亦與其經史研究相通相關。他把文字學一方面建立在名學上，又一方面建立在史學上，這和他的經史之學相似其研究之法。上章我們已經知道在「新學偽經考」一書中，康氏到文字關頭，大倡他的既無邏輯學又無歷史學的怪論。太炎適與有爲是非分明，所論「文始」「語言緣起」諸問題，合邏輯名理與文字孳乳而兩明，和有爲之兩惑者相爲對照。然有一點須要說明，有爲否認吉金，太炎亦懷疑於吉金甲文，相似而實不同。有爲對於吉金之否定，是以事物徇其主義，不如此則孔子託古改制之說難以成立，這叫做武斷；太炎頗異，他對於古史，凡文明以前的史前史學考古學，深具懷疑，不置輕信，同樣地對於地下材料的文字，亦深加懷疑，他在國故論衡「理惑論」一篇提出關於周金不能輕信的五點懷疑，但僅「疑」，並未武斷必是山東賈人的偽造。（太炎亦引金文作旁證，如云，發聲之維，古彝器皆作佳。可知並不完全否認金文）關於甲文更加懷疑，他辨說最主要的一點僅爲數千年難有不壤之龜甲，他說。「鼎彝銅器，傳者非一，猶疑其僞，况于迅朽之質，易蘊之器，作僞有須臾之便，得者非貞信之人。」這在詞氣間疑之更重，然亦僅于懷疑，所以，有爲是堅持其主義，信其不存，太炎則是實求其歷史，疑其難證，二者大有區別。

太炎的文字學，和他的經學研究一樣，不但批判了今文家說，而且發展了古文家言。古文家僅言「由辭以通道」，而太炎則建立由文字孳乳以明歷史發展的根據（參看上面官制索隱一文的實例），又建立由

文字起源以明思維發展的理論（參看文字緣起說，言「未有蒼頡以前，民亦畫地成形，自有微契，非獨八卦始作文字造端而已」），故他的文字學已經跳出了古文家的範圍，在清末民初年間，據此方法研究古代文明者更有王國維氏。（太炎在小學本身的發現，如古音娘日二紐歸泥說，轉注假說，修正乾嘉小學諸點，另文詳述。）

他以文字先有聲而後有形，字的發生源於音衍，發展了阮元等人的創說，他說：

「字者，孳乳而寢多，字之未造，語言先之矣。以文字代語言，各循其聲，方語有殊，名義一也。」（國故論衡，轉注假借說。按此文釋轉注與假借，多發新義）

語言先於文字，是歷史的研究，清代乾嘉學者已經打破了聖人造字之古說。太炎復進一步研究言語文字與人類思維過程的發展關係，而與邏輯學結合。他說：

「語言之初，當先緣天官，……上世先有表「實」之名，以次擴充，而表「德」，表「業」之名因之。……」（語言緣起說）

「太古草昧之世，其言語惟以表「實」，而「德」「業」之名為後起。」（同上）

實德業三字，源出佛典，除開其唯識的主觀前題不論，以今語釋之，「實」指具體的對象物，德，業指抽象的事如意義，物德指對象的性質，事業指對象的關係。大抵人類語言之起，先從感覺而來（所謂天官），故他又說：

「物之得名，大都由于觸受。」

觸受之受即五蘊的第二位，尚無思想之境界。其次在思維過程中始言「表象」，表象者是經過若干次

的履歷而得出對象上面的關係名字，再其次爲表德，或云對象的性質，此謂之判斷。形式邏輯，不言判斷以前的過程，故非歷史的名理。明白了這些，就知道太炎的文字學，是以自然史的過程研究人類語言文字的發展，超出了「文以載道」的範圍。他說：

「語言者，不馮虛起，呼馬而馬，呼牛而牛，此必非恣意妄稱也。諸言語皆有根，先徵之有形之物則可觀矣。何以言雀？謂其音卽足也，何以言鵲？謂其音錯錯也；何以言雅（鴉）？謂其音亞亞也；何以言雁？謂其音岸岸也；……此皆以音爲表者也。何以言馬？馬者武也（古音馬武同在魚部）；何以言牛？牛者事也（古音牛事同在之部）；……何以言人？人者仁也，何以言鬼？鬼者歸也；何以言神？神者引出萬物也；此昔以德爲表者也。……乃至……水之言準，火之言毀，土之言吐，金之言禁，風之言汜。……實德業三，各不相離，人云馬云，是其實也，仁云武云是其德也，金云火云，是其實也，禁云毀云，是其業也。一實之名，必與其德若，與其業相麗，故物名必有由起。……故牛馬名最先，事武之語乃由牛馬孳乳以生，世稍文則德業之語早成，而後施名於實，故先有引語，始稱引出萬物者曰神，先有提語，始稱提出萬物者曰祇，此則假借之例也。」（同上）

上文卓見超乎前哲。按禁、毀、引、提之語義，屬於表象，先有表業之義，後引申於表德，卽先表象而後判斷。太炎以上所論，對於表象與判斷的過程頗爲混同。而且語言起源不完全非先有表實之名不可，而有些東西祇有從表象所實踐經歷而至，如尺，畝的概念便是經過若干次的經驗而得，禁毀引提亦然，不可能從表實方面引申，太炎畢竟是一位學者，知之爲知之，不知爲不知，他在原則上說明表實在先，表業表德在後，便起了疑問，文下註曰：

「青黃赤白豎奕香臭甘苦之名，則當在實先，但其字皆非獨體，此不可解。」（同上）

按這些名詞，起始即皆由表象中經歷而來，它們並不由表實之名引出，這是對的。沒有如表實之名字體單純者，因為凡表象已經複合了若干經驗因子，不可能在字體成立上成爲獨體之字，而融合了過去的觀念上之比較了。所謂比較，在最初亦如太炎所云「語言之分，由觸受順違而起也。」不屬於表實之名者，必取之於表象的觸受順違。太炎又說：

「物之得名，大都由于觸受，觸受之疆異者，動盪視聽，眩惑熒魄，則必與之特異之名；其無齷異者不與特名，以發聲之語命之。夫牛馬犬羊皆與人異，故其命名也亦各有所取義；及至寓屬形體，知識多與人同，是故以侯稱猴，侯者發聲詞也，……；以且（祖）稱狙，且者發聲詞也。……形性絕異，則與之特異之名，形性相似，則與之發聲之名。」（同上）

此皆由自然史過程所研究的文字學，合於科學。但文字成立以後孳乳甚繁，古今不同，太炎又舉遞衍變化之名，舉例以說明之，他說：

「上世先有表實之名，以次擴充，而表德表業之名因之；後世先有表德表業之名，以次擴充，而表實之名因之。是故同一聲類，聲義往往相似。……如立「爲」字以爲根，「爲」者，母猴也，猴喜模仿，效人舉止，故引伸爲作爲，其字則變作僞，凡作僞者異自然，故引伸爲詐僞，凡詐僞者異真實，故引伸爲錯誤，其字則變作譌，爲之對轉爲嘜，僞之對轉復爲緩矣。……如立「乍」字爲根，乍者止亡詞也，倉卒遇之則謂之乍，故引伸爲最始之義，字變爲作，毛詩魯頌傳曰作始也，書言萬邦作乂，夷作牧作，皆始也，凡最始必有創造，故引伸爲造作之義，凡造作者異於自然，故引伸爲僞義，其字則變爲詐，又自最始之義

，引申爲今日之稱往日，其字則變作昨。……」（同上）。著者按、作字在甲文金文中已出現，與封字相似，乃用於作邦之處，便有始義，故我釋武王時代的大豐敦，「王作唐」一語，以繼承與光大文王始邦之義爲話，因文王作邦，見於大孟鼎，文王肇國在西土見於周饗酒誥故也。）

總之，太炎文字學，光大了乾嘉學者。前人多滯于文字起源的形體，（如康有爲以西洋文字進化的由簡而繁，以比類中國文字流變的由簡而繁，曲解了歷史）而未知音韻學與文字起源的關係。乾嘉諸儒始建立音韻學，王國維稱段玉裁之功甚巨，自云治學卽受其所賜，今太炎之說，亦乾嘉研究而進於法則說明者。他說：

「凡治小學，非專辨形體，要于推尋故言，得其經脈。不明音韻，不知一字數義所由生，此段（玉裁）氏所以爲桀……。滯形體者，以聲音可遺，則形爲糟魄，而書契與口語益離矣！」（小學略說）

至於他關於文字研究的價值，亦不局限于東原的範圍，乃與歷史名學接合，他說：

「劉歆言小學獨舉書數；若夫理財正辭，百官以治，萬民以察，莫大乎文字。」（同上）

他言「推尋故言，得其經脈」，指文字歷史。上面所講的文字學，則又與名學（邏輯）合一。他更有「原名」一篇正是「語言緣起」一篇的姊妹篇，他說：

「墨有經上下，儒有孫卿正名，皆不爲造次辨論，務窮其柢，魯勝有言，取辨乎一物，而原極天下之污隆，名之至也。墨翟孫卿近之矣。凡領錄散名者，論名之所以成，與其所以存長者，與所以爲辯者也。」

（原名）

按名之所以成，爲判斷以前的研究，非形式名學上的範圍內事，上面文字起源的研究，卽其一面（爲

認識論，心理學所研究者）。太炎關於此點，繼續其文字的理論，他說：

「名之成，始於『受』、中於『想』、終於『思』（按想思爲唯識論五蘊之後二名）。領納之謂『受』，受非愛憎不著，取像之謂『想』，想非呼召不徵，造作之謂『思』，思非動變不形。名言者，自取像生，故孫卿曰、緣天官，凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。（正名篇文）此謂想隨於受，名役於想矣。又曰、心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也（同上）。接於五官曰受，受者謂之當簿，傳於心曰想，想者謂之徵知，一接焉一傳焉曰緣。……此名之所以成也。」（原名）

『受』似相當於感覺，頗無問題。『想』則難解，我以爲應作『表象』看，卽具體的觀念東西，日日經歷所「當簿其類」者，因其經歷於生活，故曰徵知，徵知如作『想』解，祇能如此說，否則多餘。『思』在這裏，當指判斷了。（按胡適之解釋「證知」太常識化了，不合名理）復次，言名之所以存，他說：「名雖成臧於胸中，久而不渝，浮屠謂之『法』。墨經曰、知而不以五路，說在久，說曰、智者若瘡病之（者）之於瘡也，智以目見，而日以火見，而火不見，惟以五路知；久、不當以目見；若以火。（經下、及經說下）此謂瘡不自知，病瘡者知之，火不自見，用火者見之，是受、想之始也。受、想不能無五路，及其形謝，識籠其象，而思能造作，見無待於天官，天官之用，亦若火矣。……向令所受者逝，其想亦逝，卽無所仰於名矣：此名之所以存也。」（同上）

按墨經所論，不一定爲「名之所以存」，惟太炎如此解釋，並無語病。其次，他言名之所以長，他說

「秦始之名有私名足也，思以綜之，名益多。故墨經曰、名、達類私。孫卿曰、萬物雖衆，有時而偏舉之，故謂之物，物也者，大共名也，有時而欲獨舉之，故謂之鳥獸，鳥獸者大別名也。然則騏、騶、騶、驪爲『私』，馬爲『類』，畜爲『達』，獸爲『別』，物爲『共』也。……孫卿曰、單足以喻則單，單不足以喻則兼。人馬木繩、單矣，師駟林網、兼矣。有時而欲辨異舉之，以藥爲丸，其名異自和合起；以瓶爲敗瓦，其名異自碎壞起；以穀爲便利，其名異自轉變起，以金帶鉤爲指環，俄以指環爲金帶鉤，其名異自加功起。……此名之所以長也。」（同上）

最後，他言「所以爲辯」，所引墨經與因明之說，大都仍在判斷之過程，惟引墨經「所以謂、名也，所謂、實也，名實偶合也，志、行爲也。」一段話，則言命題，例如說這（所謂）是一條狗（所以謂），卽名實合之命題，一切推理都是從這樣單純的命題開始。次于命題者，言推理，太炎說：

「辨說之道，先見其指，次明其抵，取譬相成，物故可形，因明所謂宗、因、喻也。印度之辨，初宗，次因，次喻；大秦之辯，初喻體（近人譯爲大前題），次因（近人譯爲小前題），次宗（按卽結論），其爲三支比量一也。墨經以因爲故，其立量次第，初因、次喻體，次宗，悉異印度大秦。……（下釋墨經從略）……」（同上）

由此可知，太炎綜合東西名學而作「原名」，和文字學的研究融合而成爲一種「以分析名相始」的樸學，亦他所謂近代的科學所趣。在這裏，關於他的「以排遣名相終」的哲學，留待下章詳論，僅就理性論者的太炎而言，在思想上是合於民主主義的精神，所謂「貴其一家而忘其比類，則偏畸也」，他說：

「見無符驗，知一而不通，謂之蔽；誠有所見，無所凝滯謂之智。自縱橫陰陽以外，始徵臧史，至齊

稷下，晚及韓子，莫不思濇單微，斟酌飽滿，天道恢恢，所見固殊焉，旨遠而辭文，言有倫而思循祀，皆本其因，不以武斷。L（明見）

第七節 理性主義的宗教思想

上節已經講到太炎的理性主義，他關於宗教方面所表現的思想，更明顯地立於非理性主義者公羊家的對面。維新派強調了重商政策時代的宗教改革，以爲中國立憲運動亦應首先作一番宗教改革的運動，此孔子改制考所由著作。太炎首先說明歐西宗教活動的意義，他說：

「景教者，遠西成學之士之所輕，其政府亦未重也，縱之以入中夏，使趨于相殺毀傷而已，得挾其名以割吾地。……此族也，吾林麓無鑑之氓，……地爲西守，而念不西問，審是，則景教者，乃祇以梗遠西東略之道者也。」（檢論爭教）

其次，他論宗教起源，是依據所謂「理內之言」，他說：

「生民之初，必方士爲政，……此五洲上世之所同也。自夏殷以往，其民則椎魯無臆理，……眇論之旨，非更千百年弗能闡懌，時爲之也。……當是時見……眩不可解者，以爲必有鬼神尸之，故天事不諭，而巫咸禘之術興，觀生不遇，而聖人以神道設教。馮鳩者、大隗也，以爲河伯；海若者、右倪之龜也，以爲瀛之神龍；蔡者、滄歲也，奉于夏郊，而三代傳祀之，此猶生物也。……上帝無形，象而益愚，增而益誣，故園邱大旅者，淫祀之首，狂惑之宗也。……周道衰、名法起，徇通之民，歸于老聃仲尼，明明在上，監照下方，不自辯護，……猶囊回而不遽黜，……雖精意，其愚誣均也。諸奉天神地祇物魁者，皆上世之左道，愚陋下材之所推樹。（……下言心神之說，有類神在人性中的汎神論，詳見下章所論）……」（

檢論卷六，原教）

他論中國迷信之說與儒教相結合者，歸於漢代的讖緯之學，而其內容則追論到邏輯學的幼稚，所謂「分析比類」。他說：

「往者、……比析文字，幸而得中，秦讖則其疏也，其次生於亡國逸民，將冒白刃湛九族以赴難，而不可集，內怨孔悲，以期來者，……吐言昌狂，流爲謳歎，後雖應事，顧不識其所從來。……然弗能有常儀。其次宴閒好事之夫，假設事形，而後卒有應者。（如王莽時，道士西門君惠，言劉秀當爲天子，非定知爲劉秀也，而光武因讖命名則應之，劉歆因讖更名則不應，良由讖記旣布，人所指目，故易以集事，然必非君惠所實知也）……易言伏戎于莽，升其高陵，故非謂王莽翟義劉伯升也，然傳會之足以效。……州國名氏之號，不能離文字，文字恆用不過五六千，而經典舊史具有之，其文字足以樊籠衆名，譎者又分析其文，比其事類（分析其文者如卯金刀爲劉也，比其事類者，如趙爲秦、當塗高爲魏也），尙安得無妄！中令誠有前識者，讖書亦衆矣，是何效者之少，不效者之多也？故莊子曰：射者非前期而中之，天下皆羿也，可乎？」（原教）

太炎研究宗教，與讖緯迷信相反，他說：

「往者作無神論，大爲基督教人所反對，廣州教會有真光報，以僕爲狂悖至極！吾以理內之言相稽，而彼以理外之言相應，此固無庸置辨。」（答鐵鐸）

然而他爲什麼要研究法相宗呢？他仍以「分析名相」爲主，他認爲法相家的邏輯與漢學相近，亦與近代科學所趣相合，他說：

「明代氣節之士，非能研精佛典，其所得者無過語錄簡單之說。……僕所以獨尊法相者，則自有說。蓋近代學術漸趨實事求是之途，自漢學諸公分條析理，遠非明儒所能企及，逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。是故法相之學於明代則不宜，於近代則甚適，由學術所趣然也。」（同上）

因此，他反對公羊學家如康有爲的孔教說，所反對的立場，是基於理性與歷史二者。基於理性者，所謂「個其候度而奉其儀容，則誑耀也；貴其一家而忘其比類，則偏畸也」，所謂「智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違」。他說：

「近世有倡孔教會者，余竊嘗怪妄！宗教至鄙，有太古愚民行之，而後終已不廢者，徒以拂俗難行，非故葆愛嚴重之也。……禘之說，孔子不知，號曰設教，其實不教也。……孔老命世，老子稱以道莅天下，其鬼不神（按老子在後，太炎文中皆言其在孔子之前）；孔子亦不語神怪，未能事鬼；次有莊周、孟軻、孫卿、公孫龍、申不害、韓非之倫，浮爾俱作，皆辯析名理，察於人文。由是妖言止息，民以昭蘇。（按此針對孔子改制考中的諸子改制說）……若黃巾道士者，符籙詭誕，左道惑人，明達之士，固不欲少游其席。……（中國）國民常性，所察在政事日用，所務在工商耕稼，志盡於有生，語絕於無驗，人事自尊，而不欲守死事鬼以爲真宰。……視彼佞諛上帝，拜謁法皇，舉全國而宗事一尊，且著之典常者，其智愚相去遠矣！……是故智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違。……今人猥見邪蘇路德之法漸入域中，乃欲建樹孔教以相抗衡，是猶素無創痍，無故灼以成癍，乃往師其鄙劣，而未有以相君也！……今世人拜謁孔子，謂孔子謂教主，……個其候度而奉其儀容，則誑耀也，貴其一家而忘其比類，則偏畸也，進退失據，挾左道比神事，其不可以垂訓則甚明。……仲舒之託於孔子，猶宮崇張道陵之託於老聃，今之倡孔教者，

又規摹仲舒而爲之矣！」（文錄二、駁建立孔教議）

這是以理性論出發，反對孔教之建立，其次他以歷史觀出發，言孔子之所以當尊者在歷史學，而其汎神論的思想反爲進步的產物。他說：

「孔氏舊章，其當考者惟在歷史。……不言孔學則已，若言孔學，願亟以提倡歷史爲職矣。……孔氏而後，儒道名法，變易萬端，惟依自不依他一語。……孔子亦有天視、天喪、天厭、獲罪於天等語，……按孔子詞氣，每多優緩而少急切之言，故於天神未嘗明破，其鬼神……是卽斯比諾沙汎神之說，汎神者卽無神之遜詞耳。……儒老皆主汎神之說，及其言天，則本往古沿襲之語，而非切指天神。……大雅言帝謂文王，則明視上帝爲有人格矣；中國得孔子汎神之說，至公孟而撥除之。」（答鐵錚）

因此，他分析孔子之功有四，與宗教無關，如果說有關，則是以遜詞反宗教而已。他說：

「孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史，布文籍，振學術，平階級而已。……自孔子作春秋，然後紀年有次，事盡首尾，邱明衍傳，遷固承流，史書始粲然大備，……令晚世得以識古，後人因以知前，……功爲第一。……周官禮不下庶人，政典掌在天府，其事蹟略具於詩書，師氏以教國子，而齊民不與焉，……自孔子觀書柱下，述而不作，刪定六書，布之民間，然後人知典常，家識圖史，其功二也。……王官守其一術，而不徧覽文籍，則學術無以大就；自孔子布文籍，又吐論語以寄深湛之思，於是大師接踵，宏儒鬱興，雖所見殊塗，而提振之功在一，其功三也。春秋以往，官多世卿，……自孔子布文籍，又養徒三千，與之馳騁七十二國，辨其人民，知其土宜，識其政宜，門人餘裔起而干摩，與執政爭明，……而世卿廢，民苟僨術，皆有卿相之資，由是階級蕩平，寒素上遂，其功四也。……今忘其所以當尊，而以不當尊者奉

之，適足以玷闕里之堂，污泰山之迹耳！」（駁建立孔教議）

按太炎所言孔子之功四點，在文化上謂之人文主義，在政治上謂之平民主義，其非孔子全貌者另當別論；而如此認識孔子，則實爲打破傳統信仰，反求之於理性認識的最有價值之論斷。二千年來的偶像觀念進至於「理內之言」，太炎之功頗巨，非僅限於反公羊學派的宗教觀而已。（孔子之四點功勳，都是歷史的真實，至於其歷史說明，請參看拙作中國古代思想史）太炎的以上言論，正他所自述的二點，受了德意志哲學的深厚影響與經歷志在經國的歷史覺醒，時代之於學人，關聯至密，從船山到太炎雖有一條紅線，而成果則有賴於時代的洪爐才能考鍊出來。

第八節 中國學術史的第一次嘗試者

復次，我們再着他的中國學術史研究。這在太炎遺書中是最有價值的部分。按他關於周秦諸子，兩漢經師，五朝學，隋唐佛學，宋明理學，清代學術，都有詳論，即從他的著作中整理一部「太炎的中國學術史論」，亦頗有意義。實在講來，他是中國近代第一位有系統地嘗試研究學術史的學者，皮錫瑞的「經學歷史」，雖以近代早期的學術史概論出現，而內容上則遠不及太炎的見識，可惜他沒有自己把這一問題的材料編著起來，俾後來治學術史的人剽竊其餘義，多難發覺。下面我們僅就他的主要論點，介紹一下。

(一) 關於中國學術史研究的諸新義

太炎繼承了清代學者的諸子研究（嚴格說來，起於傅青主），融會貫通，卓然成一家之言。最有價值的部分，在於他能考竟源流，而反乎理學家的心傳，公羊家的口授與託古：

「世之言學，有儀刑他國者，有因仍舊貫待之者，細微乎一人，其鉅徵乎邦域。荷蘭人善行水，日本人善候地震，因也。山東多平原大壇，故驕魯善禮，關中西塞便騎射，故秦隴多兵家。海上蜃氣，象城闕樓櫓，悅峯變眩，故九州五勝怪淫之變，在齊稷下，因也，齊使然。周室壞，鄭國亂，死人多而生人少，故列子一推分命歸於厭世，御風而行，以近神仙。族姓定，階位成，貴人之子，以武健陵其下，故釋迦令桑門去氏，比于四水入海，而鹹淡無別。希臘之末，甘食好樂而俗淫湎，故史多揭家，務爲艱苦，作自裁論，冀脫離塵垢，死而宴樂其魂魄。此其政俗致之也。……然其材性發抒，亦往往有長短，短者執舊

不能發牙角，長者以彘之一得今之十，是故九流皆出王官，及其發抒，王官所不能與，官人守要，而九流究宜其義。是以滋長短者，即循循無所進取，適達之國中國印度希臘皆能自恢曠也。」（國故論衡·原學）

以上說明學術的成立，從地理、政俗，以及思想滋長各方面論究，雖不完全為歷史的方法，但已經訴諸理性，作了科學的試驗。因此，他論中國學術史重視自得獨立的思想，鄙視因襲調和的傳授，據此原則，才可以把思想史從中古的宗教意識中解放出來，打破了一尊偏畸的束縛，而使各家學術還諸各家的歷史本身。他說：

「爲學者，非徒博識成法，挾前人所故有也。……亡自得者，足以爲師保，不與之顯學之名。」（同上）

這是研究學術史的理性批判之標準，在中國哲人之中，合於獨立自得的標準者，其學爲顯學，不合於此標準者不能加與顯學之名。他綜論漢代以後思想亡去自得獨立之學，說：

「春秋以上，學說未興。漢武以後，定一尊於孔子，雖欲放言高論，猶必以無礙孔氏爲宗，強相援引，妄爲皮傅，愈調和者愈失其本真，愈附會者愈違其解故。故中國之學，其失不在支離，而在汗漫。自宋以後，理學肇興，明世推崇朱子，過於素王，陽明起而相抗，其言良知也，猶云朱子晚年定論。孫奇逢輩，遂以調和朱陸爲能，此皆汗漫之失也。」（諸子學略說）

他以中國學說，實導源自周秦諸子，爲後來胡適之所本。他所以贊揚諸子，即因了他們自得獨立，如他說「言心莫眇於孫卿，言因莫遠於莊周，言物莫微於惠施」，而以言玄理，則孔子不如老莊，言名學則

墨子荀卿優於前儒，故他在名法上推重荀卿韓非，而謂其說不易，在哲理上獨尊莊周，成「齊物論釋」一名著。他說：

「周秦諸子，推迹古初，承受師法，各爲獨立，無援引攀附之事，雖同在一家者，猶且矜己自貴，不相通融。故荀子非十二子，子思孟軻亦在其列，或云子張氏之賤儒，子夏氏之賤儒，子游氏之賤儒，詬罵嘲弄，無所假借。（下引韓非顯學篇所論儒八墨三分派）……此可見當時學者，惟以師說爲宗，小有異同，便不相附，非如後人之忌狹隘，喜寬容，惡門戶，矜曠觀也。蓋調和獨立之殊，而知古今學者，遠不相及。……此可見古學之獨立者，由其持論強盛，義證嚴密，故不受外熏也。」（同上）

（二）關於古代學術之源流——

太炎關於古代學術，以爲春秋以前「無所謂學問」，或云「學說未興」，他以學術下庶人以後才有所謂學問。這一點，在歷史上講來頗爲複雜，諸子以前不是沒有學問，而是學問乃貴族的，束縛在一個小天地之中（詳見拙作古代思想學說史一書），惟太炎言世卿專政時代，古代自由民的活動沒有學術自由，則實合於周代歷史，他說：

「世卿用事之時，百姓當家，則務農商畜牧，無所謂學問也。其欲學者，……爲之胥徒，或乃供灑掃，爲僕役焉。故曲禮云，『宦學事師』，學字本或作御，所謂宦者，謂其宦寺也，所謂御者，謂其僕御也，故事師者以洒掃進退爲職，而後車從者，纔比於執鞭拊馬之徒。觀春秋時，世卿皆稱夫子，夫子者，猶今言老爺耳。孔子爲魯大夫，故其徒尊曰夫子，猶一主僕相對之稱也。說文云，仕學也。仕何以得訓爲學？所謂宦於大夫，猶今之學習行走爾。（同上）」

按太炎此說，實不可易。胡適之不重視此點去發抒光大，而斤斤於辨解諸子不出王官之說，推翻太炎立論，所依之論據，又不貼歷史，憑空推論，想像是非，不可為訓。

漢書藝文志九流出於王官之說，太炎本之，言古代疇官世業，其後諸子九流所以究宣其義。這裏，如果說諸子皆出于王官，無王官則無諸子，頗失史實。但周代學術下私人，和疇官世業則有淵源。因為東周以後，文物喪失，所保存者僅鄒魯文化所在之區獨特優越（參看所錫魯伯禽的文物，見左傳），其間有所謂「縉紳先生」者，便是王官與諸子的過渡，在莊子天下篇亦劃分得最為嚴明，詩書禮樂在縉紳先生的手中成了專門的事業，歷春秋時代此業不衰，不論儒墨皆從他們手中批判發展而自成體系（儒墨皆稱先王，引詩書）。其後諸子，始由孔墨顯學，再行發展，於是古代的平民學術，橫議汎濫於當世。太炎諸子出於王官之說云：

「史記稱老聃為柱下史，莊子稱老聃為徵藏史，道家固出於史官矣。孔子問禮於老聃，卒以刪定六藝，而儒家亦自萌芽。墨家先有史佚為成王師，其後有墨翟，亦受學於史角。陰陽者，其所掌為文史星歷之事，則左氏所載瞽史之徒，能知天道者是也。其他，雖無徵驗，而大抵出於王官。」（同上）

按太炎此說，乃針對康有為的諸子託古改制之說而立論，有為在孔子改制考中以諸子都是憑空起家，前無古人，亦無古史，虛造自己的宗教（即他所作諸子皆創教考），太炎力矯此種誤斷，故過甚其詞，而云諸子不但非妄自立說，且皆有其淵源，皆出於王官。這種矯正的理論，觀於他力辨儒道甚至墨家，皆不是宗教家，可知，所以，他雖主諸子出於王官，而亦贊揚諸子主觀之學，他說：

「諸子……所學者，主觀之學，要在尋求義理，不在考跡異同。既立一家，則必自堅其說，一切載籍，可以

供我之用，非束書不觀也。難異已者，亦必睹其籍，知其義趣，惟往復辯論，不稍假借而已。」（同上）

王官之學到諸子之學，是從公族之學下於私人之學，在古代，學術既有此轉變，則不能完全否定王官，而以諸子之學全然沒有思維過程的歷史繼承，就在戰國時代出現。然如果說某家必出於某官，把世卿之學一派一派地下降傳授給九流之學，則亦不合邏輯。其實太炎有「原儒」一篇文字，大體上把公族之學下降於私人之學的變遷暗示出來。按「儒」之名先於孔子，論語有云，「汝爲君子儒，毋爲小人儒」，可知儒者之稱已在春秋之世流行。太炎分儒有達名之儒，類名之儒，私名之儒。達名之儒指古代術士，謂「一謂之儒明其皆公族。儒之名蓋出於需，需者雲上于天，而儒亦知天文識旱潦，……古之儒知天文占候，謂其多技，故無偏施於九能，諸有術者悉賅之矣。」（原儒）這一論斷，在歷史上並無直接驗證，但以古代社會類推，頗類印度古代的宗教師，或太炎所謂世卿之下的專門技術之僕寺。故儒之達名爲術士，雖無以證明儒之名即起于術士，但推斷上並不背於古代歷史，這樣看來，所謂達名之儒猶是世卿專政下的附庸而已。（胡適之言儒訓柔，起於般人，不確）其次，類名之儒，太炎規定爲知禮樂射御書數者，所引文獻，頗難明其時代職務，如果我們以太炎之規定名詞（類名）而言，此儒者之名，實相當於莊子天下篇所講的古代第二個學術階段，第一個階段即「以天爲宗以德爲本」的世卿公族學術，第三個階段即「百家之學。各得一察焉自好」。而第二階段則所謂「其在於詩書禮樂者。鄒魯之士，摯紳先生多能明之，詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和」，摯紳先生做了一個保存古代文明的橋樑，其所完全形式化（儀式）的詩書禮樂，至使西周文明僵死化，則又爲諸子批判發展，附加了人類性內容，而形成戰國文明。故天下篇說，「其數散於天，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。」孔墨稱摯紳先生所明者即皆由此散出

，稱道堯舜先王，誦習詩書禮樂，孔子成儒者之宗，墨子亦先學於儒而後自立一宗（據淮南子），於是學下私人，諸子推衍而進。太炎所謂之「私名之儒」祇有這樣解釋才能了解。由此觀之，諸子出於王官之說，並非完全無稽，然問題卻不可直觀為師弟之傳授，而是批判發展的，摺紳先生形式化了詩書禮樂謂之西周貴族之學的否定，諸子復將詩書禮樂附加以理性與情操的新內容；謂之否定的否定。舊的雖然束縛着新的，而沒有舊的，則新的胎生處安在？中國不同於希臘文明，這種學術轉變的曲折路徑，即其一例，而且頗關重要。

（三）關於諸子之學——

太炎對於諸子學術研究，堪稱近代科學整理的導師，其文如原儒，原道、原名、原墨、明見、訂孔、原法，都是參伍以法相宗，而義徵嚴密地分析諸子思想的，他的解析思惟力，獨立而無援附，故能把一個中國古代的學庫，第一步打開了被中古傳襲所封閉着的神祕壁壘，第二步拆散了被中古偶像所崇拜着的奧堂，第三步根據他的自己判斷能力，重建了一個近代人眼光之下所看見的古代思惟世界。這不是說太炎所論斷者都是正確的，正如他說「為學者，非徒博識成法，挾前人所故有也，（貴）有所自得……。」他有所自得，是最名貴的，而思想史卻亦在於繼承前人之自得，而發抒自己時代的自得，此一點一點的自得之有價傳統便形成人類意識的洪流，匯合於偉大的科學，哲學上「物自身」的佔有，就是順着這樣歷史，從必然王國進於自由王國（惟不是思維的自己解決，思維之被役使轉化為思維之自主，在思維方面主要為佔有法則）。因此，太炎在第一步第二步打破傳統，拆散偶像上，功績至大，而在第三步建立系統上，祇有偶得的天才洞見或斷片的理性閃光，而到了他自己安排他的世界觀時，便墜入無底深谷，和他在高岸上銳敏地

分析現實的世界相比較，則「終」與「始」二截分裂（即齊物論釋的哲學）。

值得我們介紹的，即他的儒家學術研究。上面已經說明，他認為孔子有四大功績，主要是以歷史家歸功於孔子，稱孔子爲「良史也」。此外他又以教育家歸功於孔子，他說：

「有商訂歷史之孔子，則刪定六經是也；有從事教育之孔子，則論語孝經是也。由前之道，其流爲經師，由後之道，其流爲儒家。」（諸子學略說）

按太炎亦六經皆史之論者，故他一再說「孔子刪定六經，與太史公班孟堅輩都無高下，其書既爲記事之書，其學惟爲客觀之學」，（同上）又以孔子之訂六經與劉歆之倡經藝，同爲大史家（見前）。他論教育家的孔子，如前所述，在於孔子首開私人教育之風，三千門人議論時政，對於廢除世卿貴族的專政，喚起平民的自覺（即前引所謂第四功績），實大有影響。惟他沒有說明孔子附保留的周制正義心，亦未分析孔子的全部哲學，忽然批判儒家哲學說：

「孔子當春秋之季，世卿秉政，賢路壅塞（著者按歷史不是西周賢路公開，而春秋賢路壅塞，乃是當春秋之季，賢路可能開闢，而猶在世卿政治束縛之下），故其作春秋也，以非世卿見志。其教弟子也，惟欲成就吏材，可使從政。而世卿既難猝去，故但欲假借事權，便其行事。……故曰：沽之哉，沽之哉。不沽則吾道貧矣。藝文志說儒家云：『辟者隨時抑揚，達離道本，苟以譁衆取寵。』不知譁衆取寵，非始辟儒，即孔子固已如是。……徵生畝與孔子同時，已譏其佞，則儒者之真可見矣。……其自爲說曰，『無可無不可』，又曰，『可與立未可與權』，又曰『君子之中庸也，君子而時中』。孟子曰，『孔子聖之時者也。』荀子曰，『君子時繼則繼，時仲則仲也。』然則孔子之教，惟在趨時，其行義從時而變，故曰，『韜

不必信，行不必果』，如墨子非儒下篇議孔子曰；：『飢約則不辭，妄取以活身，贏飽僞行以自飾，汙邪詐僞，孰大於此？』……所謂中庸者，是國愿也，有甚於鄉愿者也。孔子譏鄉愿，而不譏國愿，其湛心利祿，又可知也。君子時中，時伸時絀，故道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便於行事則可矣。用儒之道德，故艱苦卓厲者絕無，而冒沒奔競者皆是。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之間，論議止於兩胡之地。彼耶穌教天方教，崇拜一尊，其害在堵塞人之思想；而儒術之害，則殺亂人之思想。此程朱陸王諸家所以有權而無實也。雖然，孔氏之功則有矣，變禮祥神怪之說，而務人事，變時人世官之學，而及平民，此其功亦莫絕千古。二千年來，此事已屬過去，獨其熱中競進者在耳。」（諸子學略說）

按太炎「諸子學略說」一篇，並不收于今刊「太炎所著書中」，然這亦不是太炎的思想產生了大的變化，把此篇刪去（但未刊入遺書，頗不忠實），實在是因了刊行其「所著書」之時，已經在中國釀起一種潮流，即打孔家店是也。太炎此論，無疑地是這一潮流的先導者，或者不願接受此種師承關係，而把它刪去了麼？爲什麼說此篇內容與太炎全部思想沒有矛盾呢，這祇看他「思鄉愿」上下二篇反對宋儒的言論，就可以明白的，而蘄漢微言自云所爲折中之論，則因他所謂因講玄理，「身在幽囚，不可直遂以爲」者。然而他在寫「諸子學略說」之時，亦並非系統的研究孔子，細釋文詞，實在含着些借題發揮，反對康有爲的宗教孔子觀，機會孔子觀，而文末幾句更顯明地針對了變法維新派。（暗示不承繼孔子的理性思想，平民精神，而借宗教迷信，熱中奔競於滿族的宮庭。）

又按太炎思想，哲學上爲佛學與齊物論的結合，在治學方治上則爲名法與形式邏輯的結合，明言孔子的玄理不及老佛二氏，儒家的綜覈名實，不及名法相宗（其尊荀子多引名學之說，謂荀墨並爲邏輯家），

故他說「有權無實」的儒家哲學，「宗旨多在可否之間，議論止于函胡之地」的儒家方法論，來歷至明，又並非完全和康有為立異。他不但在破除一尊方面做了極大膽的批評，而且尊孔皆基於理性，在學術評價上，具有卓見，比後來吳虞的專打偶像，新青年的反孔思想，多富學術價值（浪漫主義的時代意義，別一問題）。

其次，太炎論道家，名家，法家諸學，散見各篇。他言老子先於孔子之論，多有誤解，甚至說，「老子以權術授孔子，而徵藏故書，亦悉為孔子詐取，孔子之權術，乃有過於老子者，」語多不經，有損其樸學價值。而他將老子與道士分別，則對於漢宋以來的因襲，無異當頭一槓，他說：

「道士依傍其說，推為教祖，實於老子無與。」（同上）

他又尊視老莊的自然天道觀，實為胡適之所本，胡氏演其莊子進化論的意義，而棄其齊物論釋的研究，都不夠實事求是的態度。太炎說：

「老子云道法自然，太史公論老莊諸子，以為歸于自然。自然者，道家之第一義諦。由其博覽史事，而知生存競爭，自然進化，故一切以放任為主，雖然，亦知放任之不可久也。」（同上）

求「因」是老莊哲學的優點，故莊子可以和上帝同遊，對於周代貴族的世界觀，諷刺得朔風凜凜，反映了氏族貴族的沒落勢頭。然而老莊的悲觀論，卻沒有對於平民顯族的信仰心，毫無進化論的含義。太炎研究老子，推重韓非的解喻，故他論老子頗重老學的因變觀念，云，「老聃據人事嬗變，議不踰方，莊周者旁羅死生之變，神明之運，是以鉅細有稜，儒法者流削小老氏。」（原道上）他崇章孝氏如此。按太炎的二元論，以道與理二字說明老學的發展，在原道下篇引韓非之說，釋曰：

「有差別此謂理，無差別此謂道。死生成敗皆道也，雖得之猶無所得，齊物之論由此作矣；韓非雖解老，然它篇促促以臨政爲齊，反於政必黜。」

因此他以韓非子「有見於國，無見於人；有見於羣，無見於子」，不能如莊周之通「道」，然而從「理」上而言，則他純用韓非解喻之旨，（上中下原道三篇），甚至說：

「凡周秦解故之書，今多亡佚，諸子尤寡。老子獨有解老喻老二篇，後有說老子者宜據韓非爲大傳，而疏通證明之，其實於王輔嗣遠矣。韓非解老喻老，未嘗雜以異說，蓋其所得深矣。」（原道上）

是知認識論以後，本韓非，而認識論以前本莊周；而老子本身學術則成爲一個X字了。因爲太炎「分析名相」在「排遣名相」之前，故他對於老子還保留了方法論的價值（是否老子真義，則另一問題），他在這點與其謂釋老子，毋寧說釋韓非（他以韓非之說不可易），他說：

「（韓）非之言曰：『先物行先理動之謂前識，前識者無緣而妄意度也，……故曰，前識者道之華也，而愚之首也。』（解老）夫不事前識，則卜筮廢，圖讖斷，建除堪輿相人之道黜矣，坐守既絕，智術穿鑿亦因以廢，其事盡於徵表，此爲道術之根，政令之本，是故私智不效則問人，問人不效則求圖書，圖書不效則以身按驗。故曰：『絕聖棄智』者，事有未來，物有先覩，不以小慧隱度也；『絕學無憂』者方策足以識梗概，古今異，方國異，則方策不獨任也；『不上賢使民不爭者』，以事觀功，……不貴豪傑，不以流譽用人也。」（原道上）

可見太炎之釋老子，首明其「據人事嬗變，議不踰方」的認識論，他說明了韓非解老之理、功之說，結論云：

「其要在廢私智，絕縣燥，不身質疑事，而因衆以參伍，非出史官，周子國聞者，誰與領此？……」

老聃之言，則

可以保傳人天矣。……故春秋實書之文任之孔左，斷神事而公孟言無鬼，尙裁制而公孫龍論堅白，貴期驗而王充作論衡，明齊物而儒名法不道天志。」（同上）

再其次，太炎講墨子學術，申論其名學，反覆解釋墨經（後期墨者）之旨，謂名理惟荀卿墨翟二人有之，此已在上面講過，不再贅述，此外他有兩個評論值得注意，其一卽辨兼愛之說，以孟子以後所詆，大失其實，他說：

「欲明孝經首禹之義，必觀墨子，墨子兼愛，孟軻以爲無父，然非其本。藝文志序，墨家者流，以孝視天下，是以尙同。孝經三才章曰，先之以博愛，而民莫遺其親。博愛卽兼愛……。」（孝經本法夏說）

「詆其兼愛，而謂之無父，則末流之嚆言，有以取譏於君子，蓋非其本也。張載之言曰，凡天下疲癯殘疾鰥寡惻獨，皆吾兄弟之顛連而無告者。或曰，其理一，其分殊。庸渠知兼愛之旨，將不一理而殊分乎？夫墨家宗祀嚴父，以孝視天下，孰曰無父？」（原墨）

其二，太炎重視墨家非命之說，他說：

「兼愛尙同之說，爲孟子所非，非樂節葬之義，爲荀卿所駁。其實墨之異儒者，並不在此。蓋非命之說，爲墨家所獨勝。儒家道家，皆言有命，其善持論者神怪妖誣之事，一切可以推陷廓清，惟命則不能破。如論衡有命祿，氣壽，幸遇，命義等是也……命者，孰爲之乎？命字之本，固謂天命，儒者既斥鬼神，

則，天命亦無可立，若謂自然之數，數由誰設？更不得其微矣。然墨子之非命，亦僅持之有故，未能言之成理也，……非命者，不必求其原理，特謂於事有害而已。」（諸子學略說）

太炎於諸子學術可述評者尚多，以上所言僅明其要略。最後，他在諸子中，最不稱道孟子，顯與宋儒異趣。甚至他以漢儒傳會之說即原於子思孟軻，他說：

「荀子非卜二子，譏子思孟軻曰，案往舊造說，謂之五行。……子思作中庸，其發端曰，天命之謂性。注曰。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。孝經說略同此（王制正義引）。是子思之遺說也（下言表記以水火土比母於子）……猶董生以五行比臣子事君父。古者鴻範九疇，舉五行傳人事，義未彰著，子思始善傳會，旁有燕齊怪迂之士侈摭其說，以爲神奇，耀世誣人，自子思始，宜哉荀卿以爲譏也。」（子思孟軻五行說）

孟子性論，是中國二千年來儒學之所本，太炎在「辨性」一篇中評曰：

「（孟荀）二家，皆以意根爲性，意根一實也，愛慢悉備，然其用之異形，一以爲善，一以爲惡，皆是也。……孟子以不善非才之罪，孫卿以性無善距孟子，又以治惡化於蒸矯龔厲，悉蔽于一隅矣。告子言生之謂性，……是阿羅耶識也，阿羅耶識者，未始執我，未始執生，不執我則我愛我慢無所起。故曰，無善無不善也。……孟子不悟己之言性與告子之言性者異實，以盛氣與之訟，告子亦無以自明，知其實不能舉其名，故辭爲之詘矣。」（國故論衡，辨性）

（四）關於秦漢以後的學術史——

古代思想之興起，以及由古代思想復轉變爲中古宗教，太炎有和西洋哲學史對比的一段話，甚關重要

，他說：

「……道德普及之世，即宗教消鎔之世也。於此有學者出，存其德音，去其神話，而以高尚之理想經緯之，以成學說，若中國之孔老，希臘之蘇格拉底，柏拉圖輩，皆以哲學而為宗教之代起者。蘇氏柏氏之學，緣生基督，孔子老子之學，遷為漢儒，則哲學復成宗教。……（下所言者，多不能比較，不錄）……中國儒術經董仲舒而成教，至今陽尊陰卑等說，猶為中國通行之俗。」（別錄卷三，無神論）

此論非常清醒。按漢代經師，不出二途，一以箋注訓詁，一以讖緯迷信，後者即具有宋教性質。故太炎說：

「董仲舒以陰陽定法令，垂則博士，神人大巫也，使學者人人碎義逃難，苟得利錄，不識遠略。」（檢論卷三學變）

太炎關於以上二種學術，復評云：

「六經者，記載之文，非為立德也。漢世學者徒傳訓詁，訓詁既就，則誦文旁及論語，孝經，孫卿之書，七十子後學者之記，又不闕深，或復明習圖緯，以滑其智。」（思鄉愿下）

他復論漢代神仙方道之興起，說：

「墨子枕中五行記，乃漢末劉根所作。……神仙家本出陰陽，所謂鄒子之徒，燕齊怪迂之士，與老子縣遠矣。若夫專為祈禱氣禁幻化諸術者，又與神仙異流。張陵張魯之徒，託于老子則非，劉根託于墨子頗近之矣。……墨子之傳絕于漢，其兼愛尚同天志之說，守城之技，經說之辯皆亡矣，而明鬼獨率循勿替，漢晉後道士，皆其流也。」（黃市道士緣起說）

太炎以漢代神仙方士源自墨子，此或有所託，如五行記是，然既曰託，則神仙之說託于老子者，雖與老言背馳，亦有緣起。至論神仙家出於陰陽家鄒衍之徒，燕齊怪迂之士（亦儒者），頗爲的論，故他又說：

「方士之道藏，舊無其書，而今箸錄，則曰自天府飛越以至。是故老墨之書，盡于諸子略中，而漢晉方士復傳老子玉策、左契諸篇及墨子枕中五行記。……誠玉策左契枕中五行記爲真，則緯書必自天府飛越以至矣。」（信史上）

復次，漢代學術有兩個優秀傳統，一爲司馬遷，班孟堅的史學，一爲王充的哲學，這兩支思潮，太炎皆崇章甚高。關於前者，太炎或云「孔子刪定六經，與太史公班孟堅輩，初無高下」，或云孔子首創家史，厥功第一，其後宏儒接踵，由左邱明而漢代遷固，而劉歆，繼承了中國最優秀的史學傳統（引文見前），他以這是晚世識古，後人知前的寶筏。關於後者，他以理性主義是周秦諸子的有價遺產，由孔子的汎神論至公孟的無神論，源遠流長，然而到了漢代則把此學術傳統斬絕，可稱者僅一王充而已。他說：

「昔者六國並立，游說者務爲辯麗，窮圖著書之士，則有儒墨道名四家，義至闕遠。漢興而反，蕭曹皆文法吏，一于敕謹無害，其他卿相，起自介冑，木強人也，卒漢之世，士大夫喜陰陽讖記，以傳經法，其情屈鈍，求如六國諸子者幾亡，一二相如子雲之賦，麗矣不辯也，王充之論，辯矣不能自名其家也。」（信史下）

因此，他在「徵信論下」申論科學方法，以明抽文之樞要，言漢代三統三世之說，是絀于成型，而布算古今之變，無異邪說，使六經之義在理外附會，百家之學以亡。（詳見前引）他以這樣的讖緯之學，謂

之「愚者用之以絕理」，所絕者當是周秦諸子之理性主義了。太炎雖說王充在漢代不能自名其家，然崇章爲「漢代一人」，後世學人亦難逮者，他說：

「華言積而不足以昭事理，故王充始變其術，曰『夫筆著者欲其易曉而難爲，不貴難知而易造，口論務解分而可聽，不務深迂而難睹也』，作爲論衡，趣以正虛妄，審鄉背，懷疑之論，分析百端，有所發擿，不避上聖（按指問孔、刺孟等），漢得一人焉，足以振恥，至于今亦少有能逮者也。然善爲謠芒，摧陷而無樞要，足以持守，……故言辯而無繼。」（學變）

在漢代出一王充，其歷史意義，如戲劇中的反派角色，因爲歷史舞台已經被悲劇主人翁所吞沒，而異端祇有於夾縫中呈露。通過中古史異端是不絕如縷的，然而不能支配「學變」，論衡一書的被禁命運，就說明了這一點，到了清初，才被王船山的卓識所表章出來。太炎所論，大體上是正確的。（此外在原教一文中，言「儒家公孟言無鬼，王充阮瞻傳其說，以爲典刑，獨未知變化相嬗之道也。」）

世論太炎頗重魏晉之學，其實不然。按他所論魏晉之學，是比較而言，卽他在諸子學略說中所辯的，漢代以來，學術失在汗漫，而無自得，不能如諸子百家「各爲獨立，無援引攀附之事」，故「愈調和者愈失其本真，愈附會者愈違其解故」，其意僅辯說魏晉之學還有些獨立自得的味道，故與其尊崇無人性內容的格式，毋寧推重一點自解放的思想。故他說：

「漢之世……喜陰陽讖記，以傳經法，其情屈鈍……魏晉以降，稍旁理諸子，玄言之士，次六國而起。訖隋唐又反鈍轉，兩宋經術衰，儒釋分漸，分俛湊理，雖不逮魏晉，亦足珍怪……及明世學術壞爛，求欲如漢博士，且不可得。」（信史下）

由此可知，他以魏晉玄學，「稍旁理諸子」，由漢至明，猶可贊許者，不能如「世人見五朝在帝日淺，國又削弱，因遺其學術行衰弗道。」又按太炎稱許魏晉玄學，一由學術的演變上講，以魏晉的懷疑論，含有批判精神，頗重個性而厭束縛；一由學術的內容上講，以魏晉的自由風格，富於理性自得，又頗重名理而張技藝，凡此所論，都與太炎的學術民主思想相聯。關於前者，他說：

「民不堪隘，宕以之奢，奢實生貪，則逾法而無度制，然後何曾淫于嗜味，石崇果于劫略，夏侯湛俊于起居，悠悠風塵，皆冒貨之士，曾湛以孝友禮稱也，故曰竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，侯之門仁義存。絮士知不可矯以廉貞，由是屏棄功利，殫殫聖法，以鑄饕夫，會在易代興廢之間，高郎而不降志者，皆陽狂遠人，禮法浸微，則持論又變，其始稽康阮籍之倫，極于非堯舜薄湯武，載其厭也，至導引求神仙，而復崇老莊，玄言自此作矣。諸言形名者，亦一二傳麗道家。芑顧崇有似名法，管輅論五行鬼神之情，多發自然，似陰陽家。鮑生好老莊，以爲：『儒稱天生烝民而樹之君，豈其皇天諄諄然命之？隸屬役御，由乎爭強弱而較智愚，彼蒼天果無事也。古此無君，勝于今世，君臣既立，變化遂滋，養游手之人，長侵割之患，雖有茅茨土階，……以爲美談，所謂盜跖分財，取少爲讓也。或難以賊殺并兼，起于自然，無主將亂。』曰、夫民無在公之役，家無輸調之費，內足衣食之用，外無勢利之爭，操杖攻劫，非人情也。……王赫斯怒，陳師鞠旅，推無讎之民，攻無罪之國，僵尸萬計，流血丹野，……忠良見害于內，黎民暴骨于外，豈徒小小爭奪之患邪？藉使桀紂並爲匹夫，性雖凶奢，安得窮其驕淫，屠割天下也？』此其說雖抗如嵇康，固不敢道，近知聖人之所憂患矣。當是時，辯智閎達，浸淫返于九流，用學不師授。」（學變）

魏晉玄學的壞理論所含有對於現實的諷刺批判者，如太炎以上所引之論，他以其辯智閎達，浸淫返于

九流一點，始加推許而已。關於後者，他說：

「馳說者，不務綜終始，苟以玄學爲詬，其惟大雅推見至隱，知風之自。玄學者，固不與藝術文行晤，且翼扶之。昔者阮咸任達不拘，荀勖與論音律，自以弗逮，宗少文達死生分，然能爲金石弄，戴顓述莊周大旨，而制新弄十五部，合何嘗白鶴二聲，以爲一調；殷仲堪能清言，善屬文，醫術亦究眇微；雷次宗周續之皆寧沙門慧遠，尤明三禮；關康之散髮被黃巾，申王弼易，而就沙門支僧納，學算眇盡其能，又造禮論十卷；下逮文儒祖冲之，始定圓率，至今爲繩墨，其綴術文最深，而史在文學傳；謝莊善辭賦，顧嘗製木方文圖，山川地理，各有分理；……夫經莫穹乎禮樂，政莫要乎律令，技莫微乎算術，形莫急乎藥石，五朝話名士，皆綜之，其言循虛，其藝控實，故可貴也。凡爲玄學，必要之以名，格之以分，而六藝亦要之以名，格之以分，治算、審形，度聲則然矣。……自唐以降，玄學絕，六藝方技亦衰。」（五朝學

按太炎所云之「玄學」，並非嚴格意義的 *Metaphysics*，其內容卽一般的哲學，而自由研究，不拘一宗，則是他所推崇的精神。故這一種研究與文藝科學相互爲功，所謂循虛控實，以名與分爲要領。五朝學術的解放部分，歸結於封建危機一點，所以在清談之中容有一部分向現實抗議的東西，太炎即誇大了這部分。惟五朝學術的厭棄現實的世界觀和諷刺現實的方法論之間卻有裂痕，太炎因貴其名理，頗有估價過高之處，例如他說：

「棲山澤、厭菲蔥藜者，非有玄學，不足以自尉薦將，歆榮華于酒肉之味，其操不終。五朝有玄學，知與恬交相養而和，理出其性，故驕淫息乎上，躁競弭乎下，及唐名理蕩蕩……」（同上）

太炎以「凡論學術，當辨其誠僞」之旨，曾比較魏晉與盛唐之學，謂「魏晉啓明，而唐斬其緒」，對於唐儒痛加評斥，他說：

「終唐之世文士，如韓愈，呂溫、柳宗允，劉禹錫，李翱，皇甫湜之倫，皆王勃之徒也，其辭章綺耦不與焉；猶言魏晉浮華，古道湮替，唐世振而復之。不悟魏晉老莊形名之學，覃思自得，亦多矣。……固不以玄言廢也，加其說經守師，不敢專恣，下逮梁陳，義疏煩猥，而皆篤守舊常，無叛法故，何者？知名理可以意得，世法人事不可以苟誣也。……唐……其後說經，務爲穿鑿，啖助趙匡于春秋，施士荀于詩，仲子凌、袁彝、韋彤、韋萑于禮，蔡廣于易，強蒙于論語，皆自名其學，苟異先儒，而于諸子名理甚疏。韓李之徒，徒能窺見文章華采，未有深達理要得與微言者。」（檢論卷四、案唐）

太炎對於宋明理學家，猶有乾嘉學者反理學的傳統，但他已經超出漢宋門戶之見，因爲他把「理」分做二種，一爲心性玄理；一爲隸政物理，前者按他說是排遣名相，後者按他說是分析名相。二者是兩個世界，故理爲二元。他一方面以宋儒之理論不可繩以名實，而他方面又病清儒的批評亦屬支離，他說：

「宋世高材，心有自得，而言議或函胡，不可繩以名實，兼其采摭六籍，以成己義，徒循舊貫，其意固不悉與六籍同指。（改頭換面之說，周茂叔所受于壽涯者，二程固不能外也，其舉戴記大學，中庸二篇者，大學宋世嘗以賜進士，中庸則沙門契嵩已尙之，而范希文以授子厚，蓋習俗所尙久矣。）……夫辨析名相，字有封界，慮非二程之所能也；重以性命仁義之訓，自古已燦然發亂矣，不能疏觀人物品性，明驗迹狀，而徒診察儒書之故訓，同異之間，其範圍終不遠軼。（如王伯安復舊本大學，于經是也，誠欲究明真理，是書竟何用耶？阮伯元爲性命古訓，于經是也，詩書春秋傳記，言性多端矣，而尙不能盡宣其說，

是樊然者其要領果安在耶？故以是尊經則善矣，以是盡理則非其所任也。）病人支離而已，支離隨之，惡人玄虛而已之玄虛如故也。」（檢論、卷四、通程）

太炎以爲宋儒不懂名學，而且多爲大學中庸之書所束縛，所以不足以言真理，因真理不必在學庸中。他的立場，是基于老莊釋氏，以評宋儒，云「言道之情，非鄒魯所能盡也，顧未能方物釋老耳，雖雜釋老何害？」（同上）他解釋程子所述天理謂物則自然，其言人欲則任私之異名，以「定性」爲二程學術之主腦，旁證老釋，間亦有所自得，然而二程畢竟雜無系統，以己意專斷，他說：

「程氏……之書，分條甚衆，集札比冊，未有友紀，應物離答，莫能定一是。……綜觀二程之所經緯，時或殺雜，亦往往以己意專斷，然大端當以定性書爲主，明其爲主，其他得失可縣衡而定也。」（同上）

太炎對於二程之更大學，以爲有以己意變亂經義的嫌疑，但承認二程「聽審不可及」，推許他們「不以圖書變怪之言紛拏，同時不取永叔堯夫，而下與元晦絕遠」，以爲「程叔子經說，蓋本安定，安定篤誠，故叔子亦無專己可怪之論。」（同上）

太炎又有「思鄉原」上下二篇，義趣頗深，全文大體上是一方面批評宋儒，一方面批評清代的公羊學者，以爲飾鄉愿者，當時被人所輕，而飾狂狷者，其弊猶不如規矩寡過之士，他實在是是以七十分譏宋儒，而以一百分護維新派，例如他說：

「鄉原者，多持常訓之士，高者卽師維閩，維閩之學，明以來稍敵蠹，及清佞爲人假借，世益視之輕；然……雖有矯情，未如飾狂狷者甚也。（此謂師法維閩者，若夫歎羨島國，唯強是從，而託王氏之業，

則不足數也。」（思鄉原上）

此其譏諷至明，「所以懲昌狂，檢色貌」，並非真思鄉愿了。所以他又說：

「雒閩所以拙作者，以其生子長吏聞人之間，不更稼穡，不知人情隱曲，故節行不及中庸，徒謹敕慕過，事君以誠。……程、楊、李、朱者，可謂鄉原之秀，中行則未也。」（同上）

上篇他譏諷了昌狂者，下篇則諷刺着道學家，故他詳辨宋代的氣節，和宋儒程朱之道沒有關係（引文見第七章，適之猶反此論，以氣節一名歸功宋儒）。他說：

「方東樹之倫不悟，謂近世程朱道廢，故處官者多頑鈍。由智士觀之，……其本不在廢程朱，顧政化致之耳。曩令清世諸酋，任武斷如明帝者，雖廢程朱，其臣何遽不抗厲？若清主素不抑志於外國，雖廢程朱，其臣將寧為滅國之計，終不言和？……是故輔存程朱者，將以孳乳鄉原，上瞞庸德，令邑有敦誨之賢，野有不二之老，……非欲苟得狂狷，為史書增華也。」（同上，下）

按太炎這兩篇文甚辯，他把道德與知識分別而言，論知識應別求於史，論道德則程朱之學可使人寡過，這樣看來，太炎之論程朱不過是作為一個宣教士唱一唱道德之歌，醒一醒人之疲倦而已。學程朱者，則比于下棋，收斂一下情志而已。他的話如下：

「立德自情，不自慧，不自慧故雖智如挈瓶，辯如炙穀，無補益，自情故忻望怨慕之用多，好德之厚乃比于士女，衽席之私，變而不見，猶鄉往之。且夫琴瑟，專一不可以聽，日以道德之辯厲人，亦猶調一絃也，方恐倦臥，何力行之望。六籍之文，皆爾雅翁博，高者可以絃歌，其次亦有宮徵曲折，文皆記載；而述道德適歷分布其間，誦之使人愛慕，又轉變而不厭，其漸漬人情深。……若徒誦程朱者，辯智有餘，

固不足動五情，使人樂進。雖然，精其業者，反覆而不斃，比于圍棋籌算，亦可以使人寡過，要之，能在杜門耳。」（下）

然而如果一事不作，日日下棋，則連鄉愿亦不知其本分在那裏了，他又說：

「欲令人誦經，……然徒欲令敷釋論語，依附集註，鄭重不息，使學子厭聞，斯則琴瑟專一，不可以聽之效也。夫六籍本以記事，數典不爲立德。……今弗能廣及史傳，而又專于論語集注，其不足化固明矣。」（下）

這樣地思鄉愿，頗爲妙想天開！程朱有知，何以爲情？太炎客觀上把宋儒推出了學問知識之圈外，又不以之高比他所崇章的老莊哲學家，於是和藝人的慰人感情者同視，藝人是悅人情緒，而程朱則安人懷操而已，其專執程朱行道者，本身至多亦不過是一個神其業的棋士，寡過有餘，「要之能杜門耳。」這種職業，據他在上篇所講，「其玄德高行，開世拔生，常人莫能從其步驟，相與駭駭」，則理學便非人民之學問，與著侈品同。按他有「正顏」，「釋戴」二篇，雖說明顏元戴震的實學，可以救宋儒的空虛之病，然猶力言理學可以超出物理而單獨存在，今由他這裏所論講來，所存在的意義，原來是可以使人杜門下棋，寡過謝世罷了。然則「正顏」一篇的開宗明義語，成了主文，「正顏」在客觀上乃「是顏」了，他說：

「明之衰，爲程朱者，痿弛而不用，爲陸王者奇觚而不恆，誦數冥坐與致良知者既不可任，故顏元返道於地官，以鄉三物者，德行藝也，斯之謂格物。」（正顏）

「釋戴」所云「言欲不可絕，欲當爲理者，斯固隸政之言，非飭身之典，」以震所謂宋儒者，應分別而言，但經過他分別的結果，又如上言，是「通程」一篇的話無異「擁戴」了，他說：

「晚世戴震宜究其義（指荀子正名），明理欲不相外，所以懸衆理民物者，程氏之徒，莫能逮也。」（通程）

而下辨「定性」之本，又成爲泛文了。這是太炎「分析名相」的路綫，在形式邏輯上雖巧辯，但畢竟忠實於名相，故繞了一個大圈子，仍不肯曲解名相。除了他到了哲學上「排遣名相」，另外關開一個觀念世界，其「樸」固至可貴。

太炎對於程伯子評「定性書眾順衆而無誠」，對於朱子評謂「格物論者博觀而無統」，已近於荀子非思、孟之口吻，至對於明儒卻直截了當，謂「亭林病之，致無餘地」，乃自道其意。他說：

「古者王官散而爲九流，晚世諸子本材性以效王官。前民用程伯子，南面之任也，朱元晦侍從鄉僕之器也，王文成匹士游俠之材也。」（議王）

按太炎論宋儒多旁證道家，論王陽明則舉佛典，亦前人所謂「朱子道、陸子禪」的研究。他說：

「姚江非特近於禪宗，亦竊取密嚴之意，特其敷衍門面，猶不得不揚儒抑釋。……自姚江而後，其弟子已倡狂自肆……。」（答鐵錚）

他在議王篇，開首一段，不但非王之事功，而且譏王之學術，可以代表他對於明儒的意見，其文如下：

「所貴於截削有要者，非謂其能從政也，謂敢直其身敢行其意也；所惡於狂者，非謂其異聖王，多琦行也，謂外踳弛而內回衰。近觀王文成之化人，蓋近黃石公矣。夫情性之極，計會之微，雖空虛若不可以卷握，其思理紛貳，人鬢魚網，猶不足以方物。故墨子之經說，荀卿之正名解蔽，其介畫察察也。夫易言

性道者，言無分域，抱蜀一起，而自以爲經省，則非學也，故心術之精者耳。」（議三）

最後，我們看他評論清儒的思想。關於清代學術的概觀，他有「清儒」一篇，扼要序論，多見於本書所引，這裏且另從一個角度來說明。按太炎是一個極端的民族主義者，最反對滿清統治的人，他最怕言致用有利於滿清，所以他對於清代的人物評價第一義，首先是基於反滿一點，以至於他說「學術文史在草野則理，在官府則衰」（說林下），「中國學術自下倡而日益善，自上建之日益衰。」（與王鶴鳴書）我們首先看他對於清代學者的評論，關於王，顧、黃三子，他說：

「季明之遺老，惟王而農（船山）爲最清。寧人（亭林）居華陰，以關中爲天府，其險可守，雖著書不忘兵革之事，其志不就，則推迹百王之制以待後聖，其材高矣；徵辟雖不行，羣盜爲之動容，使虜得假借其名以誑耀天下，欲爲至高，孰與船山榛莽之地與羣胡隔絕者！要有規畫則不得不在都市，王之與顧，未有以相軒輊也。黃太冲（黎洲）以明夷待訪爲名，陳義雖高，將俟虜之下問，……以『黃書』（船山著）種族之義正之，則嗒焉自喪矣！」（說林上，參看其「非黃」一文）

據此，他的評論雖止於一偏，而在當時反滿運動中，頗具膽識。雖不主致用，而致用之學卽在於他所謂「草野」中了。所以他常贊草野出身的學者，頗有學術上的平民主義，例如「凌曙賣香，汪紱陶瓦，戴震裨販，汪中傭書，張惠言餓不能具餅餌，及其學術有造。往往陵厲前哲，侈名爛然。」（與王鶴鳴書）關於顏元戴震，他別有「正顏」「釋戴」二文，贊成二子反宋儒的精神，（見前引文）他說：

「叔世有大儒二人，一曰顏元，再曰戴震。顏氏明三物出於司徒之官，舉必循禮，與荀卿相似（按太炎說荀），戴君道性善，爲孟軻之徒，持術雖異，悉推本於晚周大師（按太炎釋戴文中言戴學採荀子之義

，近校宋儒爲得真。戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以洛閩之言相稽（按此指大義學迷錄等事），……其言絕痛！桑蔭未移，而爲紀昀所假，以其懲艾宋儒者，旋轉以混華戎之界！」（同上）

按太炎所論顏戴，多崇章他們反滿致用的微旨。他對於吳派後學，因其顯貴，始息江南「嘉遜之風」，深致譏刺，僅於布衣江藩，雖言其漢學師承記，擅吳門而褊心訾異已，而言其反理學的宋學淵源記，則有大功，「宋學記甚確略，所錄止於窮閭苦行，排擯南方諸浮華士，而任滿洲一命以上，財有政治聲聞，即棄不載，詭彈黃顧，令人人知其非清民；諸言性與天道，誦法堯舜禹，捐諸夏仕貉戎者，始不敢攀捫宋學，以矜愚子，故其書見嫉於佞人，適可以嗣春秋，方大史也！」（說林下）

關於戴望，尊其述顏元之學，集晚明故事，而詆其今文學之影響，他說：

「戴望治公羊春秋，視先戴則不相逮，中更喪亂，寄食于大盜曾氏之門。然其綴述顏氏學記，又喜集晚明故事，言中倫，行中虛，柳下少連之儕也。望不求任，而其學流傳于湖南嶺廣間，至使浮競之士，延緣緒言，以成『新學僞經』之說，彼以處士而譴劉歆可也，爲胡之國師可以議莽之國師乎！」（說林上，在「小過」一篇中復稱贊戴望與孫貽讓二人有種族思想）

這是太炎譏諷康氏最顯明的地方，此外在學術意義上，他很少直接提到有爲之名，而批評所指則多暗示着有爲。在清代經學上，他首先對於乾嘉古今文學分別批評，其次把他當時所見之諸家分列五等，而不列於等者，則暗示康氏。他說：

「近世經師，……審名實一也，重左證二也，戒妄牽三也，守凡例四也，斷情感五也，汰華辭六也。」

六者不具，而能成經師者，天下無有。學者往往崇尊其師，而戴江之徒，義有未安，彈射糾發，雖師亦無所避。蘇洲惠學，此風少衰。常州莊、劉之遺緒，不稽僞，惟朋黨比周是務。以戴學爲權度而辨其等差，吾生所見，凡有五第：研精故訓而不支，博考事實而不亂，文理密察，發前修所未見，每一義，泰山不移，若德清俞先生，定海黃以周，瑞安孫詒讓，此其上也；守一家之學，爲之疏通，證明文句，隱沒鉤深，而致之顯，……若善化皮錫瑞，此其次也（按太炎有評皮氏三書）；已無心得，亦無以發前人隱義，而通知法式，能辨真妄，比輯章句，秩如有條，不濫以俗儒狂夫之說，若長沙王先謙，此其次也；高論西漢，而謬於實證，侈談大義，而雜以夸言，務爲華妙，以悅文人，相其文質，不出辭人說經之域，若丹徒莊忠楨，湘潭王闈運，又其次也；歸命素王，以其言爲無不包絡，未來之事如佔善龜，瀛海之大，如觀掌上，其說經也，略法今文而不遺其條貫，一字之近於譯文者以爲重寶，使經典爲圖書符命，若井研廖平，又其次也。雖然，說經者，明其是非，無所於黨，最上者固容小小隙漏，而下者亦非無微未蟻子之得也，故曰：與其過而廢之也，寧過而存之。使左道亂政之說爲虜廷所假借，至于錮其人，燒其書，則肉食者之罪，上通於斗極！」（說林下）

太炎此文，因酷愛荀子，無意中成了荀子「非十二子」之現代化作品，而太炎之非今文諸子，亦於此可見一般。他批評今文家所依據的理論，即古文家的六條法度或戴學的標準。按太炎對於最荒唐的廖平，猶云「余見廖平說經，善分別古今，蓋惠戴凌劉所不能上，然其餘誣謬猥衆。」（文錄，程師篇，按所云分別古今，即惠氏之第一期思想）然而對於有爲，則常不提其名，同篇即云「向者有自擬仲尼以惑稠人者，其緒則不可長。夫不好權勢，何部黨之造，說有符驗，何異端之詭，行中禮樂，何聖人之擬？向之人獨

以名世自位，固不爲學，故愚者波蕩從之。夫趣于致用，不趣于求是，可以浮說致人；趣于求是，不趣于致用，左證有事，攻守有法，非誠說釋則不爲服也。若夫九流之部，各有藝極，猶水火相滅，亦以相生，不專以儒言爲式，非所以爲患也。」（同上）

由此看來太炎所非「致用」者，多指學以干祿。因此主張與其傳曾經文，號爲致用，不如研究歷史與名法以謀實在的利弊興革，亦無賴于專定一宗，他有一處直提到康氏而評論說：

「康有爲善傳會，媚以撥亂之說。……海內始彬彬然向風，其實自欺，誠欲致用，不如據史識形名者多矣。學者在辨名實情僞，雖致用不足尚，雖無用不足卑。古之學者學爲君也，今之學者學爲匠也，爲右者南面之術，觀世質文而已矣，爲匠者必有規矩繩墨，模形惟肖，審諦如帝，用彌天地，而不求是則絕之。」（文錄二、與王鶴鳴書）

按太炎此論，已經不同於乾嘉學者所謂之「實事求是」，僅限於文字訓詁間的是非，實在進一步提倡理性主義，繼承船山所謂大匠聖人的作器造器成器之說，「求是」爲學者之起碼條件，而對於改良主義者卑躬屈節，急進功利，而謀「百日」之短見爲用，痛加詆斥。故太炎之爲最後的樸學大師，有其時代的新意義；他於求是與致用二者，就不是清初的經世致用，亦不是乾嘉的實事求是，更不是今文家的一尊致用，而是抽史以明因果，覃思以尊理性，舉古今中外之學術，或論驗實或論理要，參伍時代，抑揚短長，掃除穿鑿傳會，打破墨守古法，在清末學者中卓然凌厲前哲，獨高人一等（其主觀上謂「上天以國粹付余」，「國故民紀，絕於余手」之名士氣概，自不可免，而謂「官其財物，恢明而光大之懷」，實未可忽視）。他和一般學者的樸學理解不同，他說：

「遵守師法，研精覃思，信非季平、長素之儕矣。然與鄙見復有大相徑庭者。其治小學，重形體而輕聲類，徒以江戴段王陳義已具，不承其末流，故轉以本義本形爲樞，……若守此不進，而欲發明舊籍，則沾滯而鮮通按（以上言文字學）。……周孔以逮今茲，載祀數千，政俗迭變，凡諸法式，豈可施于輓近，故說經者，所以存古，非以是適今也。先人手澤，貽之子孫，雖污垢樽者，猶見寶貴，若曰盡善則非也。禮經一十七篇，守之貴族，不下庶人，皇漢迄今，政在專制，當代不行之禮，于今無用之儀，而欲肆之郡國，漸及鄉遂，何異寧人欲變今時之語返諸三代古音乎？毛詩、春秋、論語，苟卿之錄（按論語之下不提孟子），經紀人倫，平章百姓，訓辭深遠，宜爲典常；然人事百端，變易未艾，或非或是，積久漸明，豈可定一尊于先聖？（按以上言經學）春秋三統三世之說，無慮陳其概略，天倪定分，固不周知，豈有百世之前，發凡起例，以待後人遵其格令者？故知通經致用，特漢儒所以干祿，過崇前聖，推爲萬能，則適爲桎梏矣！僕以素王修史，實與遷固不殊，惟體例爲善耳。百工制器，因者易而創者難。世無孔公，史法不著（按太炎贊孔子爲良史）尚書五家，年月闕絕，周魯舊記，焚雜失倫，宣尼一出，而百國寶書，和會于左氏，邦國殊政，世系異宗，民于何居，工自誰作，復著之國語世本，紛者就理，暗者得昭，遷固雖材，舍是則無所法，此作者所以稱聖也，何取三科九旨之紛紛者乎！……不見古人，我心蘊結，則故書雅記之所以當治，非謂是非盡於斯也。（按以上言史學）……說異前師，必以經記舊文爲證，非雜取時俗事狀，以更師說者，漢世尙然，況在今日，中國尙然，況在異域。中西學術，本無通塗，適有會合，亦莊周所謂射者非前期而中也。今徒引泰西以徵經說，有異宋儒以禪學說經邪？夫驗實則西長而中短，冥極理要，釋迦是孔父非矣；九流諸子，自名其家；無妨隨義抑揚，以意取捨（以上按言中西百家之學）。乃者以苦篇

箋注六藝，局在規董，而強相皮傅，以爲調人，則祇形其穿鑿耳。稽古之道，略爲寫真，修短黑白，期於肖形而止，使妍者媿則失矣，使媿者妍亦未得也。及夫先天八卦，河洛偽圖，方士妄言，情僞較著，而復援引其說，則違於師法甚矣！（按以上言方法論，頗帶客觀主義的認識論）」（文錄二、論樸學書）

按此書可謂太炎對於文字學、經學、史學、中西百家之學，邏輯學之總的自述，言文字學主發明而不拘守十四博士之陋，言經學主存古而非以之適今，尤反對定於一尊，言史學主明流變而反對大義微言之說，言中西百家之學主長短取捨，反對似是而非的傳會，言方法論主名理，反對主觀妄說，凡此皆理性論的本質，在當時是光輝的言論。

第九節 太炎的政論

太炎的政論，充滿了和當時改良立憲派的鬥爭，通過了經、史、名、法、宗教、學術史等沒有一處不包含着針對變法派的理論而立說，這是他的最光輝的民主精神。我們祇分兩點，說明他的民主主義者的本質，第一爲排滿革命，第二在直接民權。

第一、他這一部分言論，如所著中華民國解，討滿州檄，排滿平議，駁康有爲論革命書等都屬之。在排滿平議中，他說：

「或曰、若政府已返漢族，而癸辛桓靈之君，林甫俊臣之吏，其遂置諸？應之曰，是亦革命而已！然其事既非今時所有，安用喋喋多言爲！凡主義者，非自天降，非自地出，非摭於學說所成，非冥心獨念所成，正以見其事，則以此主義對治之耳。其事非有，而空設一主義，則等于浮瀛其事。……故漢族之有暴君酷吏，非今日所論也。就此見事之中，而復有鉅細緩急者，是故政治得失，外交善敗，亦姑棄捐弗道，舉一綱而衆目張，惟排滿爲其先務；此直實切事之主義，所以異于夸大殉名主義矣。」

太炎關於種族革命的言論，多理直氣壯之詞，且在邏輯上講來，除把理想與事實分別而言外，頗高揚具體的真理，例如他又說：

「人之思想無方，而行事則取其切近。如余所念，雖無政府主義，猶非爲高尚也。高尚者在并人類衆生而盡絕之，則思想之輪廓在是矣。然舉其切近可行者猶不得不退就民族主義。民族主義，非徧爲人羣說法，顧重爲漢人說法耳。夫排滿洲即排強種矣，排清主卽王權矣。譬如言捕獅子，則不別以捕猛獸爲名

，何以故？聞繩子之名，而猛獸在是故。然必舉具體之滿洲清主，而不舉抽象之強種王權者，強種王權其名無限，滿洲清主其名有限。……苟取無限之名以爲旌幟，則中國之事猶在後，而所欲先攻者乃在他矣！……理想雖無涯岸，人類本爲時間空間所限，勢不得以自在游行。余向者所稱說，固非以民族主義自劃而已，人我法我，猶謂當一切除之，雖獨唱寡和，然猶不憚煩辭，冀導人心於光大高明之路，乃至切指事情，則仍以排滿爲先務，然則理可頓悟，事不頓除，其塗徑曷能強一耶？」（別錄一、復仇是非論）

此等具體的理論在今日猶可回味。他在當時最痛快淋漓的言論，是和維新派的辯論，舉一例如如下：

「滿洲之亡，不亡於漢人，或亡於他族，則漢亦與之同盡。非變形新黨之咎，而誰咎哉？若吾黨之狂狷者不疾趣以期光復，日月逝矣，高材捷足者將先之！」（箴新黨論）

復次，太炎並非一個狹義的國家主義者，他的種族革命論實在是當時民主主義者的行動綱領。至於他的民主制度認識，更含有直接民權的意義，不以推倒滿清，建立最形式而無人民性的政府爲已足，且關於取法歐美，亦首先主張批判的接收，更不能附會曲解歷史，他說：

「異域有民選之主，中土號其政曰共和，其實與周召殊流，而妄者復又文致禪讓。案民選者，上世中夏未有其事。……觀孟荀所論，段灼所譏，事之荒唐淫僞者莫過於禪讓，曷爲以民主選舉下比耶？……（以下引史說明從略）」（檢論、卷六、正義）

當時康有爲把美國瑞士的民主制度，認爲大同在一國內已經實現，祇差一步聯合了。太炎然，他有一篇「代議然否論」，可稱名文，他首先說：

「議者欲……合泰西立憲之制，庸下者且沾沾規日本。……民有貴族黎庶之分，與其效立憲而使民有貴族黎庶之分，不如王者一人秉權於上，……民猶得以紓其死。……西方諸國，上者審侯，下者地主平民，皆不待與抗禮，其廢君主立憲者，以貧富為名分，若天澤冠履然，彼其與印度興亡雖異，以階級限民則同。」

因此，他批評代議制度，痛斥以財產納稅為標準之選舉法至詳，他的結論云：

「選舉法行，則上品無寒門，而下品無膏粱，名曰國會，實為姦府，徒為有力者傳其羽翼，使得臆臘齊民，甚無謂也。……貧豪貴族之風至於今未沫也！」

他所主張的民主制度，今人謂之「直接民權」，他所謂「賦稅計，函胡以詢議員，不如分畫以詢齊民也。……此政體者，謂之共和，斯諦實之共和矣。……大抵建國設官，惟衛民之故，期於使民平夷安穩，不期於代議。」他的直接民權主張，必然要論到土地制度，以補充民主內容，這在上面他論法制一節，已見其梗概，他在此文中又說：

「遠西諸國，……其賦院始牙籟，本為徵稅，而稅實出於地主，既有地主，一人足以攝千萬人，是故就此訪之，不必與無稅之佃客議也。中國土田農國……逮地權平均以後，全國無地主矣，豈有一人足以表六十萬，七百人表四萬萬人者？」

根本的問題，民主制度必須廢除土地獨佔，他說：

「限襲之數，不使富者子孫躡前功以坐大也。田不自耕植者不得有，牧不自驅築者不得有，山林場圃不自樹藝者不得有，鹽田池井不自煮暴者不得有，曠土不建策穿治者不得有，不使梟雄擁地以自殖也，官

設工場，……使役庸於商人者窮則有所歸也，在官者身及父子，皆不得兼營工商，……凡是皆所以抑富強振貧弱也；夫如是則君權可制矣，民困可息矣，又奚數數然摹效代議，惟恐或失爲？」

他是一個了解中山先生的平均地權主張的，他以平均地權與民主制度結合而論，卓見可驚！這樣的民權制度，他才說：

「凡制法律，不自政府定之，不自豪右定之，令明習法律者與通達歷史周知民間利病之士，參伍定之。」

此文關於制定法律的種種要則，言之甚詳，尤注意於廉潔政府與人民自由二點，讀了這篇文章，使人覺得他不是一個書生，而是清末民初的一位農民民主主義思想家。

太炎着重於民主的內容，常對於仿效西法之形式者痛加斥責，故他說：

「世人往見歐洲日本皆以立憲稍致清平，以爲四海同流，中國必不能例外，是但知空間之相同，而不悟時間之相異，其亦疏繆甚矣。……以中國之地廣人稠，而選舉議員，五萬而一，則當得八千人，十萬而一，則當得四千人。……若以一千四百州縣各選一人，則是二十八萬五千人，而得其一也，議員之數與民數相去既甚闊疏，則必不足以知民隱，且得選既少，則被選者必在顯貴宦官之流，是無異一縣有十客二令，而其土著之令留之京師，此庸有異於專制者哉？……於國之富強無益也，於民之利病無與也。徒令豪民待志，苞苴橫流，朝有黨援，吏依門戶，士習鬻競，民苦騷煩，寧足以爲知微審勢者耶？若以日本立憲爲有效者，彼其施行憲政之歲與戰勝中國之歲，相去才五稔耳，縱能收效，必不迅速至是！……况自立憲以來，歲才二十，而議員貪叨，醜聲外播，腐敗已萌於內，徒以文明之號澤其皮膚。從今以去，不五十年

，必與西班牙輩同其墮落，此無待龜筮而知者。犬養毅不悟其非，又欲以是地禍中國，斯猶豎陽獻酒，蓋適以斃之也！」（別錄二、記政聞社員大會破壞狀）

按太炎此文寫於丁未，即光緒三十三年（一九〇七年），距日本侵華不到三十年；距珍珠港事變不及四十年，其自斃而走向西班牙的沒落者，太炎言之正中，一個半封建的基地上而建立的近代國家，不過改良的途徑，離民主內容甚遠，故太炎批評維新派之繆於時間，不能知微審勢，尋求富有民主內容的直接民權制，而祇迷於形式立憲，論斷至確。在科學上講來，中國落在日未維新之後，沒有改良的路徑了，「時間」在中國歷史上，不但要駕乎日本維新，而且要如中山先生所示「駕乎歐美的民權而上」。太炎所論，「洵美且仁」，原其所至，歸因於他的理性主義，今錄其「創造」之說如下：

「溫故而知新，可以為師矣。師者未足為述者也，制法謂之作，因其法能充實之謂之述，守其成，聞見過弟子，有比次之功，謂之師。以師為作述者，則作述陋，以作述者責師，則師困。……世變亟，一國之學或不足備教授，又旁采他方之學，易國視之若奇偉然，傳授亦鈔次故言，未有增上，黠者或顛例比輯之，幸弟子莫理其本，則竊他人以成己，東方之博士皆是也！……世無作述者，則師說千年無所進，雖有變復，非矯亂則奇褻也。取於他國，則終身為寫官，知作述者與師不可相無而不可同職也，則功分定矣。……曩日有自擬仲尼。（按指康氏），以惑稠人者，其緒不可長。……九流之部各有藝極，猶水火相滅，亦以相生，不專以儒言為式，非所以為患也！」（程師）

總之，凡太炎的社會科學方面的論著，都依據於嚴密的方法，而「辨析名理，察於人文」，他所謂「智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違」，這是貫通於他的人文思想的全系統的。雖於今文有偏愛的梁任

公亦不能不驚服他是「一條理縝密之人」。

第十五章 章大炎的科學成就及其對於公羊學派的批判

八五九

第十六章 反映十九世紀末葉社會全貌底太炎哲

學思想

第一節 緒說

太炎在近代中國學術史上，是自成宗派的巨人，其影響之大，盡人而知。但是，無論生前或死後，人們（甚至其直接間接的弟子們）所注意於章氏的，是他的經學，小學，和文章，以及他的革命逸事等等，至於他的哲學思想，則幾乎無人過問。

這種情況，不能不說是一件值得遺憾的事。因為在我們看來，經學上的家法，小學上的論斷，文章上的作風與氣派，政論及革命上的主張與鬥爭，分析到最後，都有哲學觀點作最高的原理，作立論的根據和判斷的基準。在一般原則上看來是如此，不應章氏獨爲例外。關於這一點，不妨先舉例以作證明。

章氏是經古文學派的近代大師。在說林下里，他曾提出經師必具的六個基本條件，並舉例說明此派的學風如左：

一：近世經師，皆取是爲法；審名實，一也；重左證，二也；戒妄牽，三也；守凡例，四也；斷情

感，五也；沃華辭，六也，六者不具而能成經師者，天下無有。學者往往崇尊其師，而江戴之徒，義有未安，彈射糾發，雖師亦無所避。」（太炎文錄初編卷一第一一七至一一八頁）

凡稍知哲學者，都可以從章氏的經學家法中，看出他是導源於實證主義的客觀方法論，在這裡，并且也顯示着「對象決定方法」以及素樸的「求是」精神。

章氏的經學與哲學之關係如此。其小學，文章，及政論與革命等方面的主張，也可由此類推而知。

然而，我們評價章氏的哲學思想，却用不着從他各種具體研究的字縫里來推論，抽繹，在一部章氏叢書中（本文所引頁數均據浙江圖書館校刊本），其直接論證哲學問題的整冊，整篇，及章節，實已多不勝舉。具體言之，在一般哲學上，章氏所談到的，計有哲學定義問題，宇宙根源問題，名實（思維與存在）問題，時空問題，有無問題，質量問題，高級形態與低級形態問題，本質與現象問題，是非（真理與謬誤）問題，感覺與思維問題，因果問題，差別與同一問題，有神與無神問題等。在中國哲學史上，章氏則上自老莊孔墨荀韓諸子，中經漢魏六朝唐宋明清各家，下抵公羊學派的康有為與譚嗣同，以及嚴幾道等，均有評判。關於西洋哲學，在古代則談及希臘的埃里亞學派，斯噶多學派，以及蘇格拉底，柏拉圖，亞里士多德，伊壁鳩魯等；在近代則舉凡康德，費希特，黑格爾，叔本華，尼采，培根，休謨，巴克萊，萊布尼茲，穆勒，達爾文，黑肯黎，斯賓塞爾，笛加爾，以及斯賓諾沙等人的著作，幾於無不稱引。關於印度哲學，則吠檀多，波羅門，勝論，數論各宗，華法，華嚴，涅槃，瑜珈諸經，均隨文引入；對世親，無着之書，尤為贊佩。這種運用古今中外的學術，揉合而成一家言的哲學體系，在近世他是第一個博學深思的人。所有這些資料，才是我們評價章氏哲學思想的依據。

第二節 哲學家章太炎的剪影及其時代特性

我們既然要評價章太炎的哲學思想，則當作哲學家的他，似乎應先描繪出一個輪廓，作為進一步詳細認識的準備。

首先，我們要談起的，就是章氏的經生氣氛的高自期許。其自己期許之高，與其狂士風的傲慢夸大，是相互滲透着的。他在癸卯獄中日記里，曾經說過這樣的話：

「上天以國粹付余。自炳麟之初生，迄於今茲，三十有六歲。鳳鳥不至，河不出圖。……懷未得遂，累於國仇。……支那閔頌壯美之學，而遂斬其統緒。國故民紀，絕於余手，是則余之罪也。」（太炎文錄初編卷一第一四五至一四六頁）

章氏是這樣的自命不凡，自居為天縱之聖，自己的存亡關連着聖人道統和國故民紀的絕續！像這樣高自位置，恐怕也祇有孟軻，韓愈，康有為等，差堪比擬。

其次，我們要對於章氏這樣自負，略加分辨。章氏的自負心，和他在哲學上的自覺到的空前的歷史使命，極有關係。在薊濱微言里（第七二至七四頁），章氏曾自述其哲學思想的發展歷程如左：

「少時治經，僅守樸學，……嘗博觀諸子，……獨於荀卿韓非所說，謂不可易，……繼閱佛藏，涉獵華嚴華法涅槃諸經，……及囚繫上海，三歲不覲，專修慈氏世親書，此一術也，以分析名相始，以排遺名相終，從入之途，與平生樸學相似，……解此以還，乃達大乘深趣。……既出獄，東走日本

，盡瘁光復之業，……旁覽彼士所譯希臘德意志哲人之書。時有概述鄔波尼沙陀及檀吠多哲學者，言不能詳，從印度學者資問。……卻後爲諸生說莊子，間以郭義敷釋，多不愜心，且夕比度，遂有所得；端居深觀，而釋齊物，乃與瑜珈華嚴相會。……癸甲之際，厄於龍泉，始玩爻象，重籀論語，……至於程朱陸王諸儒，終未足以壓望。頃來重譯莊書，眇覽齊物，芒刃不頓，而節族有間。」

由此可知，章氏在哲學研究上，是通過了非常迂迴而多角的道程，最後又重返于莊子的。但是，在我們看來，尤其重要的是，章氏依據自己研究而發現的自當與自負。接着，他以結論的形式說道：

「凡古今政俗之消息，社會都野之情況，華梵聖哲之義諦，東西學人之所說，拘者執箸而辯通，短者執中而居間，卒之魯莽滅裂，而調和之效終未可觀；譬彼侏儒，鮮遶于兩大之間，無術甚矣。余則採齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順。……漢宋爭執，焉用調人？……執箸之見，不離天倪，和以天倪，則妄自破而紛亦解。所謂無物不然，無物不可，豈專爲圓滑無所裁量者乎？自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗。……漢秦以來，依違于彼是之間，局促于一曲之內，蓋未嘗覩是也。若乃昔人所謂：專志精微，反致陸沈，窮研訓詁，遂成無用者，余雖無腴，固足以雪斯恥。」

這樣看來，章氏所自覺到的哲學的歷史使命，簡直是要「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」（張橫渠語）。雖然在哲學上具有了這等抱負，則他之自命爲天縱之聖，又何足怪？

最後，我們要知道，前引的割漢微言一書，成于民國六年，乃吳承仕先生筆錄章氏「上義」一百六十七首而成。所以從章氏的自述中，我們不但看見了他的哲學思想的發展過程，不但看見了他的自命不凡的

最後根據，並且也看見了他的在哲學上的最高結論。在這里，爲要加深讀者章氏對哲學思想的印象，且由左列三點，以構成當作哲學家看的章太炎氏的一幅剪影：

(A) 研究方法：「始則轉俗成真，終乃回真向俗」。或者說是「以分析名相始，以排遺名相終」的方法。

(B) 體系精髓：「解齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順」。

(C) 自負使命：終結「漢宋爭執」，打破「秦漢以來，依違于彼是之間，局促于一曲之內」的僵化局面，更進而統一「華梵聖哲之義諦，東西學人之所說」。

這就是太炎哲學思想的輪廓。

這就是哲學家太炎的剪影。

然而，「輪廓」或「剪影」，究竟是過分簡略，所以我們便不得不以此爲出發點，進而展開更具體的分析與全面性的把握。

他的哲學剪影，是有晚清時代的「折散社會」來說明的，當時中華老太婆一方面貧弱的搖搖欲墜，另一面又新生着偉大農民力量躍躍欲試。而農民獨立地走上了歷史舞台，英勇地羣起拆散封建的神祕存在。這和十七世紀不同的地方，是在於十七世紀在夢中設計按排自己的未來社會的圖案；而十九世紀末葉則是以羣體的力量走上現實變革的舞台。中國農民在這時是真正担負起了近代民主的任務，但他們走進歷史的舞台卻是一個「折散時代」，他們不知道亦不可能自己按排自己的社會，因而他們提出的問題並不是在他們身上能夠解答的問題。

太炎就在這裏開始他的學活術動，他對於極大極微的宇宙，人生，社會問題，表現出自我橫衝的獨行孤見，在中國思想史上這樣有人格性的創造，實在數不上幾人。他的筆鋒掃蕩古今的氣魄正套於他的古色古香的文字形式中，好像一個拿鋤頭的農民樸素地反抗滿清封建的淫威，不分彼此，不講策略，硬轉歷史的車輪一般。農民在反滿清戰爭中，直感着反抗暴政，同時亦幻想着自己古來祖宗寶貴的自給自足的樂園，他們如果逢見鐵路和電桿則一樣地羣起抗爭，企圖破壞。太炎一方面「累于國仇」，他方面「天以國粹付余」的精神，正是在思想上的農民氣派。

太炎的哲學方法最爲敏利，批判的方法尤其刻辣，這正是一種「拆散」的固有精神，他在「以分析名相始」的時候，放出了光芒確可迫人，然而他同時「以排遣名相終」的時候，則皈依我佛，放棄新的一切「安排」之遠計，而似於托爾斯泰式的慰藉，把歷史的前景放任，這豈不是太炎成爲十九世紀末葉中國社會的一面鏡子了麼？

太炎在打破傳統的依違局促研究的時候，非常英勇，然而他在建立他的哲學體系時候，則又皈依莊生，看來是矛盾的，然這矛盾正是當時農民獨立活動於不可解決的矛盾中之思想縮影！至於他的哲學，可以說是一種附保留的唯心論，因爲他把宇宙分成真俗二界，在俗界是從物質經驗出發，到了真界則要從心識出發了。然而俗界諷刺了真界。

第二節 哲學定義中的兩個反對契機

我們研究章氏的哲學思想，應從他的哲學定義開始，在某種意義上，是有些方便的。因為所謂定義，在哲學本身上雖然無關重要，而一個哲學家的哲學思想如何，却在往往從他對於哲學所下的定義上，簡單明白的透露出來。

章氏在明見的開端上，關於「哲學是什麼」這一個非常平凡的入門問題，曾經提出獨創的解答。他說：

「九流皆言『道』。……白羅門書謂之『陀爾奢那』，此則言『見』。自宋始言『道學』（「理學」「心學」皆分別之名），今又通言『哲學』矣。『道學』者，局于一家；『哲學』者，名不雅；故縉紳先生難言之。……故予名之曰『見』者，是忽嶺以南之典言也。見無符驗，知一而不通類，謂之『蔽』（釋氏所謂「倒見」見取）；誠有所見，無所凝滯，謂之『智』（釋氏所謂「正見」見諦）。」（國故論衡下卷第一三八頁）

在右述的章氏的哲學定義中，實已包含着章氏全部哲學思想的基本性格。這就是，通過了「格義」的方法，一方面在「哲學」這一概念的理解中，表現了天才的洞察；而同時却也在另一方面顯示着他的哲學思想的唯心論的本質。

正因為這一定義如此重要，所以我們便想在這裡稍微逗留一下，就章氏哲學思想基本性格的萌芽形態

，予以人工的放大，并略事分析與批判，預先替我們此後的研討奠定根基。

在這里，我們想提左列三點說明：

第一，理解「格義」，是理解章氏哲學思想的前提，所以我們應首先說明此點。所謂「格義」，據近人陳寅恪先生的研究，係開始于魏晉，當時支遁道安等講說佛經，曾引外典（如莊子等書）為連類，比附解明以通其義，這就是所謂格義方法的原義。（見中央研究院歷史語言研究所集刊慶祝蔡元培先生六十五歲紀念論文集），這種方法，到清末又復盛行。不過清末的這種「格義」，已不限于佛典，舉凡歐洲的哲學和科學，都與中國的經書子書引為連類，相互對詰，如像康有為梁啟超譚嗣同以及嚴幾道等，均喜用此法，故一時至有「梁熱力」「譚以太」的譚語。由知可知，「格義」在清末，已經形成了學術論著的一種非常摩登的作風與氣派。章氏在這種風氣影響之下，遂亦用「格義」方法以表現哲學思想。于此，我們可用左列幾項資料以為實證：

「自嵇橫陰陽家以外，始徵臧史，至齊稷下，晚及韓子，……以浮屠為天下樞，往往可比合。然……文儒皆巧詆之曰，是固不可以合。夫……馬鳴無箸皆人也，而九流亦人也，以人言道，何故不可合？」（明見國故論衡下卷第一三八頁）

「（唐世沙門多謂）莊生不達唯心之理。詳此所謂成心，即是識中種子。德充府所言「靈府」，即是陀那識。阿羅耶譯言「臧」，阿陀那譯言「持」，義密合。且其言「持」，言「業」，言「不舍」，非獨與大乘義趣相符，名相亦適相應。雖以玄奘窺基之辯，何能強立異同哉？」（齊物論釋第六〇頁）

「名言之中，理相爲世字所同，故老莊孔佛之言，轉譯無異；事相爲國土所別，自無相同之勢矣。」（★精微言第二八頁）

正因章氏使用了一「格義」方法，故其所表現的哲學思想，遂賦有一種濃厚的佛經氣氛；其哲學著作的難讀，當亦爲未能被人們普遍注意的原因之一。并且，章氏的「格義」，亦實寓有提倡佛教哲學的用意。這一點，他自己也直認不諱。在人無我論里曾說：

「余前作建立宗教論，內地同志或謂佛書梵語，暗昧難解，不甚適于衆生。……竊以……震且雖衰，碩學廣敏之士猶不遽絕，一二名詞，豈遂爲其障礙？若欲取諧時俗，則非獨內典爲然，它書亦多難解者。苟取便宜，失其本義，所不爲也。至所以提倡佛學者，則自有說：民德衰頹，于今爲甚，姬孔遺言，無復挽回之力，卽理學亦不足以持世。且世說日新，智慧增長，而主張競爭者流入爲正法論，主張功利者流入順世外道。惡慧既深，道德日敗，矯弊者乃憬然于宗教之不可泯絕。……自非法相之理，華嚴之行，不能制惡見而清汙俗。若夫春秋遺訓，顏戴緒言，于社會制裁則有力，以言道德，則纔足以相輔，使無大乘以爲維綱，則春秋亦摩挲法典，顏戴亦順世外道也。拳拳之心，獨在此耳，至如譚氏仁學之說，拉雜失論，有同夢寢，則非所敢聞矣。」（太炎文錄初編別錄卷三第四一至四二頁）

以上就是章氏哲學中「格義」方法的全部。我們理解了「格義」在章氏哲學中的重要地位，那就不但握住了他以白羅門書的陀爾答那（見）訓釋哲學定義的根源，卽其全部哲學思想的根本內容與表現形式上的佛學性格，也可以由此而得到解明。

第二，章氏在哲學上，尤其在中國哲學史上，頗多獨創的天才見解（此點另有專節詳論），此在前述的哲學定義中，即已透露其光芒。因為直到最近，還有人以為「中國一向只有理學而無哲學」（商務印書館中國文化史叢書賈豐臻著中國理學史），而章氏則堅決肯定九流所謂道，宋儒所謂「道學」，「理學」，「心學」以及今日所謂哲學等名，在本質上為同義語。在中國哲學史的研究中，率先提出這一見解的，實以章氏為第一人；在這一判斷中也確乎顯示着章氏的天才的洞察。至我們所以高調章氏這一判斷，則是因為中國歷代哲學家所說的「道器」問題，或「理氣」問題，本質上和近代哲學上的最高問題，即所謂「思維與存在」關係問題為同一範疇，亦即是說，除了字面而外，實無區別。這一個根本大問題，在中國哲學史上之被提起，被討論，一般是採取着左列的形式：

(A) 道決定器呢？還是器決定道？

(B) 理先氣後呢？還是先氣而後有理？

(C) 理在吾心呢？還是理在事中？

(D) 心即理呢？還是理為客觀事物所固有或所涵蘊的客觀獨立存在的法則？

(E) 窮理的方法在於致吾心之良知呢？還是在於即凡天下之物而益窮之，或所謂格物以致知？

在中國哲學史上，如此提起并爭辯這一問題，宋以前尚處於隱蔽狀態，而自宋至清，則以迫脅的姿勢出現，形成了一條紅線，而使得每個哲學家都沒有方法從此騰空跳過。由於對這個問題的解答不同，中國的哲學家也和世界的哲學家一樣，被劃分為兩大陣營。這就是說：

(A) 唯心論者肯定了前半段，而唯物論者則肯定着後半段；

(B) 動搖於二者之間的，是二元論者歸根又是唯心論者；

(C) 表面上故意迴避這一問題，而暗中仍偷偷摸摸有其主張的，則是『怕羞』的唯心論者，或『怕羞』的唯物論者。

誠然清初的哲學家，如像顏習齋傅青生，清中葉學者如戴東原等，都曾明白攻擊過所謂『理學』；但是，客觀上他們所反對的，並不是理學一般，而乃是舊有的唯心論的理學。正因如此，所以他們便一方面反對着宋儒的理學，而在另一方面却又對角綫的建立起自己的新的哲學。他們這種新的理學，和儒學的舊理學比較起來，確乎具有着唯物論的傾向，或者說大體上是屬於唯物論陣營的。關於這一點，近人馮友蘭先生曾說：

「明清諸反程朱者，如王船山顏習齋等，雖反程朱之理學，而仍亦講理；其所講之理，亦即程朱所講者。他們所以反對程朱者，即以爲程朱所講之理，『如有物焉』，在于『事上』，而他們則以爲理即事物之理，不在『事上』而在『事中』。……今須指出者，即此等反理學之人，亦并非不講理。」（新理學第七七頁）

按馮氏爲客觀唯心論者，而此處所說，則甚爲正確。這就是說，我們由此可以知道，事實上雖有反對理學的哲學家存在，但這一事實并不能作爲理學非哲學的證據，它只是證明着在理學或道學內部，也和所謂哲學內部同樣，包含着唯心論與唯物論兩大相反的陣營。這種情形，和康德站在自己的形而上學上以反對從來的形而上學（即黑格爾所謂『本校的哲學』），實極其相似。我們根據章氏這一見解來剖析中國學史，大有庖丁解牛，游刃有餘之便，所以認之爲天才的洞察，而加以高調。

第三，章氏哲學思想中的所謂天才的洞察，只是隨出隨沒的呈現，如果加以普遍的通體的觀察，則知牠是實證論的方法與唯心論的體系，而二者間成爲一個不可解決的矛盾，故這些洞察，雖是以勿隱勿現的閃爍的姿態表示其存在，而都始終是在更大的黑暗的包圍里存在着。章氏哲學的這一特色，在上述的哲學之中，即已有其萌芽。這就是說，他以爲所謂「哲學」一詞，名不雅，故縉紳先生難言之，因而特別「改用」慈嶺以南之典言，而「名之曰「見」」，在這里，實顯示着章氏哲學的唯心論的本質。我們知道見「字」的本義，即「以目視物」。禮檀弓云：

「藏也者，欲人弗得見也。」

由此引伸，而有「見地」，「見解」二義。前者指識解所到的境界，後者指辨別事理的能力。荀子天論篇云：

「惛子有見于後無見于先，老子有見于訕無見于信，墨子有見于齊無見于畸，宋子有見于少無見于多。」

即兼此二義而言。又在荀子書中，與「見」相反者則有「蔽」字，義謂超乎「見地」，「見解」的限度而外。解蔽篇云：

「墨子蔽于用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽于執而不知知，惠子蔽于辭而不知實，莊子蔽于天而不知人。」

細考荀子所謂「見」，與戴東原所謂「照」或「察」爲同義語。戴氏云：

「凡血氣之屬，皆有精爽；其心之精爽，鉅細不同。如火光之照物，光小者，其照也近。所照者

，不謬也，所不照，斯疑謬承之。不謬之謂得理。其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故于物有察有不察。察者，盡其實；不察，斯疑謬承之。疑謬之謂失理。：故理義非他，所照所察者之不謬也。」（孟子字義疏證卷上）

「就人心言，：：心之神明，于事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照。而中理者，乃其光盛，其照不謬也。」（同上）

荀氏或戴氏，其所謂「見」或「照」及「察」，和他們在哲學上的觀照主義，本不可分。然而，如上文所引，這一概念，在他們只是把握對象（如義理等）的方法，認識真理的手段，而并非即為哲學的本身。章氏雖曾稱引荀子，而却完全不理解這一區別，他以為「見」字即為哲學。這顯然是一種誤解。并且這一誤解，又明白與佛教哲學有密切關係。因為「見」字固是白羅門書「陀爾奢那」的義釋，而在更深的根底上，也未常不與法相宗所謂「萬法唯識所造」的「識」字有血族的紐帶。如果我們將「哲學」是「見」這一定義譯為現代語，那就說

「哲學是人類對於事物的一種看法。」

這一定義，便意味着將世界觀化為純主觀性的產物，而外在世界遂亦成為主觀自己外化所現，不復有其客觀獨立存在的本體。在這里，便「與瑜伽華嚴相會」；關於此點，章氏亦會明言。在辨性下里說：

「人之見，自我見始。以見我故，謂生物皆有我，亦謂無生者有我。」（國故論衡卷下第一六〇

頁）

像這樣，據主觀以虛擬出客觀世界，正是章氏的唯心論的本質。這樣的唯心論，也不算罕觀，如像孔

做。孟軻，莊周的『天人合一論』，費希特的『自我哲學』，叔本華的『自己意志說』（勿請注意齊物論釋中『近世達者莫若蕭賓華爾』一語），波格達諾夫的『社會的因果性原則』，狄爾泰的『世界觀學』等等，如果剝去了字面的差異，都是和章太炎的『見的哲學』路線相同的。

綜合上述三點，我們已經看見了章氏哲學的基本性格。這就是由格義方法所鑄成的唯心論體系；但其中却也隨處閃爍着天才的洞見，放射出唯物論的光芒。而這兩個相反的契機，在它們的邏輯本性上，是不能永遠和平共處的。這就預示着章氏體系自己爆炸的內在動力，同時也就在原則上說明了「五四」以來，新人與舊人的若干尖端的代表者，同時出現在章氏門下的邏輯方面的理由。

然而，我們很知道，并且我們也曾預先聲明過，上面的說明，只是就哲學定義，加以人工的放大而來。像這樣僅僅從一個哲學定義上來認識一個哲學家，僅僅由於分析其哲學定義而評價一個哲學家的思想體系，根據是十分不夠的。所以本節的論述，仍然是，而且只能是我們正式評價章氏哲學思想的準備工作；我們在本節開首，所謂稍微逗留一下，所謂預先替此後的研究奠定根基云云、均指此的。

這樣，問題便迫使我們更進一步前進。

第四節 宇宙根源論

在前節中，我們曾經肯定章氏哲學的唯心論的本質。如果讀者要懷疑我們的肯定的正確性，即請和我們用同一步調，檢查一下章氏關於宇宙根源問題的見解。因為，所謂宇宙的根源是什麼呢？是物質呢？還是精神呢？從其對於這個問題的解答上，來識別一個哲學家是否唯心論者，是唯一的尺度，並且事實上，每一個哲學家，或每一派的哲學學說，都必須首先解答了這個問題，然後才能開始他們的體系建造，才能使他們對於其他具體問題的判斷，命題，或邏輯的推理系統，得到前提。其真正從這一根本問題輕輕跳過而能成一哲學家或一哲學流派者，古今中外，決無先例。正因如此，故此問題在哲學史上亦最先出現。章氏也非常明白這一事實。所以在明見里曾說：

「夫其後者，印度諸文學，始有地水火風諸師；希臘放焉。希臘自闢利史明萬物皆成于水。中夏初著書者即管子。管子亦云、『水者萬物之本原，諸生之宗室。集于天地，藏于萬物，產于金石，集于諸生，故曰水神。』」（國故論衡卷下第一三八一至三九頁）

但是，章氏雖然承認最古的哲學家都以某種的物質為宇宙根源這一件事之為事實，而他并不以此種肯定為正確；如前所引，他以為這是淺者之見。為什麼以物質為宇宙根源就是『淺者』的見解呢？這是因為：

「末俗橫計虛識（即點、線、面、體、中、邊、方位等空間範疇）世識（即現在，過去，未來等

時間範疇）爲實，謂天長地久者先我而生，形隔器殊者與我異分。……若計真心，即無天地，亦無人我；是天地與我，俱不生耳。」（「齊物論釋」第三四頁）

「莊生意言：假令誠有物質者，物質不能自認物質爲物質，誰認之者？惟是心量。然以見量比量觀察物質，此中見量觸受，比量不能推度，惟是依于法執認有物質。而彼法質，即是徧計，徧計所執，自性本空。故知萬物出于無質。質即是無，即此萬物見象有色有聲有味有觸者，惟是依它起性，屬於幻有。」（同前第六三頁）

「宇宙本非實有，要待意想安立爲有。若衆生意想，盡歸滅絕，誰知有宇宙者？於不知中，證其爲有，則證據必不極成。譬如無樹之地，證有掛影，非大愚不靈之甚邪？雖然，……有無皆不敢定，則墮入懷疑之說，是放爲說夢喻；如人夢時，見有種種山川城廓水火雲物；既覺寤已，決定知爲非有。由此可知，覺時所見種種見象，亦如夢象，決定非有。」（建立宗教論太炎文錄，初編別錄卷三第 二二頁）

這樣看來，章氏以爲，宇宙萬物都是人類的幻覺所生，「本非實有」，而以所謂夢喻做類比，當然以物質爲宇宙根源的判斷，就成了所謂「淺者」之見或「末俗橫計」的「大愚不靈之甚」者的「倒見」。并且，章氏又從這里更進一步，斷定科學上所謂原子電子等，皆人類的「原型觀念」所造，而非客觀存在的實質。請看他說：

「諸尋實質，若立四大種子，阿耨，鉢羅摩怒，電子，原子是也。此有二說，一據有方分，言分析盡，非種非原故。一家復說爲無方分，佛家假立四大種子，即是堅濕煖輕，由此假立造色種子；

然立五識所感以外而求堅濕煖輕之相，依何成立？近世亦有二說：若有方分，剖解不窮，本無至小之倪；何者爲原？誰爲最初之質？若無方分，此不可見聞臭當觸受，則非見量；此最徧性，則無比量。……今計無方分之實質，非接非謬，本在知識以外，實不可得。原其言此，必先念萬物皆有實質，而彼念亦非隨于見量比量，惟是隨于原型觀念，惟是隨于法執，因是立鉢羅摩怒諸名。」（齊物論釋第二三至二四頁）

萬物既皆待人類的「原型觀念」或「法執」而有，此主觀意識又是不斷變換移轉的，因而在章氏的理解中，這也就成了說明萬物所以不得不變的唯一理由。并且他又根據着佛家涅槃般寂定的觀點，進而斷定凡有轉變的，即無實體（無自性，無根源）可以探究。所以他說：

「一切形相，皆無實體；以有轉變，非不可破，故說無實。雖至金鐵樸錠，唯是一注。固者可化爲液，液者可化爲固，未有恆無轉變者；豈况雜集流形之品，而可說爲不變？」（齊物論釋第六二頁）

但是，我們要知道，章氏并不是根本否定了宇宙有其根源，他只是否定了以物質爲宇宙根源的見解。他既然以爲宇宙萬物「惟是隨于原型觀念，惟是隨于法執」，那他當然就是肯定了人類的精神（心）即爲宇宙的根源，因而根源問題的探究，也就成了人類心靈內部的自己問答，而且這樣的解答，也就是最正確的解答。所以他又說：

「此心爲必有，而宇宙爲非有。所謂宇宙，而是心之礙相，即以此心還見此心，夫何不可推測之有？」（建立宗教論太炎文錄初編別錄卷三第二四頁）

從這些引微里，我們已可看出，章氏在宇宙根源問題上的解答，就是這樣一句簡單的話語：「宇宙的根源在於吾心。」據此而言，我們在上面曾說他的哲學思想的基本性格，是唯心論，難道這一判斷，還有懷疑的餘地嗎？至于章氏堅持唯心論的宇宙根源說的幾個根本命題，在我們看起來，也實在很難找出它們可能成立的理由。

第一、章氏斥以物質為宇宙根源的見解為「淺者」之見，或「末俗橫計」所生，并無充分的理由可資證明。

第二、章氏以「唯是心量」始能認識「物質為物質」為理由，而斷言「萬物見象」「唯是依它起性」，即萬物均非獨立存在，均待心量而有。這更是一種獨斷。難道在沒有人類以前（這時并無人類的「心量」呀！）也就沒有地球嗎？地質學家的答案是否定的。

第三、章氏以「若衆生意想，盡歸滅絕，誰知有宇宙者？」為理由，而斷言「宇宙……要待意想安立為有」。這使我們記起了下述的囑語：「請看死去的人，他的天地萬物更在何處？」（王陽明語）這里陷入謬誤的總原因，就在于誤把表象認為對象。表象是主觀的，內在的，隨人類意想的存亡而生滅的；而對象則是客觀的，外在的，離人類意識而獨立存在，不隨人類意識的變化而變化的。例如，太陽在哥白尼以前或以後，都不曾繞地球而動；因而人類對於太陽認識（表象）的錯誤，也不就是太陽本身（對象）的錯誤。

第四、章氏以夢見為喻，證明人們「覺時所見種種見象」「決定非有」，這是莊周夢化蝶蜩一流的懷疑主義。但夢與覺實不能相比！我們夢中從重慶到了桂林，醒來還睡在重慶的床上，難道覺時實到了桂林

也同樣是還在重慶的嗎？

第五、他以爲電子等物質的『實質』皆是由於『原形觀念』『先念萬物皆有實質』的產物，而非實有。然而，誤觸了電網的人，雖未先念『雷爲實質』，而却也要中電。

第六、章氏以萬有『轉變』，而證明『一切形象皆無實體』。然而，無水可以有流嗎？在我們看來，沒有不轉變的實體，也沒有無實體的轉變。萬物流轉，不但不能證明『無實體』，相反的，我們正是要在事物這一形態到另一形態的不斷轉化的長流中，來肯定實體的存在，把握支配事物流轉的實體的運動發展法則。

太炎在宇宙論上，也和其他哲學部份一樣，問題是被他以近代的方法「拆散」了，而解答則是對於前景的放任，企圖尋求不動的根本理由。這是他的時代特質。

第五節 唯物論「平議」

我們在上面已經說過，章氏的宇宙根源論，是否定以物質為根源，而主張宇宙萬有皆為『原型觀念』所造，皆由『法執』而生的。在這些見解里，同時也包含着牠對於心物（名實）關係問題的主張或態度。這就是說，他是主張心為根源，物為派生，或者說物因心而有，物自心而生的。並且在這里，也預示他必然要對於唯物論提出批判；而且事實上他確在許多地方批評到了『唯物論者的迷妄』。晚清的悲劇社會沒有喜劇的人類操縱之前途，太炎의 批判充分反映了對於前途的無信仰心與動搖心。我們要系統的考究一下他關於這方面的見解，來看看他是怎樣的批判唯物論，或者說，唯物論者所以成為淺者，其系統的原因究竟是在何處？

想要評價章氏關於唯物論的批判，先來看看他對於哲學上所謂『兩大陣營』問題的意見，似乎是相當必要的。因為從這里可以清楚的測驗出他對於唯物論的理解，或者說，由此可以看出他所謂唯物論的涵義究竟如何。在無神論里他說：

「世之立宗教談哲學者，其始不出三端，曰唯物，惟神，惟我而已。吠檀多之說，建立大梵，此所謂惟神論也。韋世師（譯曰勝論）之說，建立實體，名為地、水、火、風、空、時、方、我、意、九者皆極微，我、意雖虛，亦在極微之列，此所謂唯物論也。僧佉（譯曰數論）之說，建立神我，以

神我爲自性三德所纏，而生二十三諦，此所謂惟我論也。漸轉漸明，主惟神者，以爲有高等梵天；主惟物者，以惟地水火皆有極微，而時空方我意，一切非有；主惟我者，以爲智識意微，互相依住。不立神我之名，似吠檀多而退者，則基督天方諸教是也；似裨世師派而進者，則克德歌生諸哲是也；似僧徒派而或進或退者，則前有吠息特，後有索賓華爾是也。（近人又謂笛加爾說近于數論，其實不然。笛氏所說，惟我思我在一語與數論相同耳；心物二物，實不相似。）惟我之說與佛家惟識相近，惟神惟物則遠之。佛家旣言惟識，而又力言無我，是故惟物之說，有時亦爲佛家所采。小乘對立心物，……大乘專立一心，有時亦假極微以爲方便。……其以物爲方便而不以神爲方便者何也？惟物之說，猶近平等；推神之說，崇奉一尊，則與平等絕遠也。」（太炎文錄初編別錄卷三第一至二頁）

關於同一問題，在辨性下里又說：

「太上有惟識論，其次有惟物論。識者，以自證而知，物者，以觸受而知；皆有見量，故可成就也。（凡非自證及直覺感覺所得者，皆是意識妄識而成；故不能真知惟識者，寧持惟物，惟物亦有高下二種，高者如吼模，但許感覺所得，不許論其因果，此卽惟識家之見量也。其次雖許因果，尙少妄識。而世人不了惟物，有謂任意妄稱，雖無亦可謂之有者。近日本有寬克彥，以此成其法理之學，重緘地繆，不知其將何底也。）計惟物者，雖不知因成實性，猶據依它起性。最下有惟理論師，以無體之名爲實，獨據徧計所執性，以爲固然。無體之名，浮屠謂之不相應行。（非心非物，故曰不相應行。成惟識論有不相應行二十四種，康德所謂十二範疇，亦皆不相應行也。）意識用之以貫萬物，猶依空以置器，而空不實有。海羯爾以『有』，『無』，『成』爲萬物本，笛卡爾以數名爲實體，此皆無

體之名。……（浮屠言真如者，成惟識論云：真如即是惟識實性，以識之實性不可言狀，故強名之曰如。若執識外別有真如者，卽與計有無爲實物者同過。又此土學者，或立道，或立太極，或立天理；要之，非指物，卽指心，或爲綜計心物之代語，故亦無害，若謂心物外別有道，及太極，天理者，卽是妄說。）」（國故論衡下卷第一五七至一五八頁）

在右引兩段文字中，我們可以看出，章氏並沒有所謂『兩大陣營』的觀念，或者說他並不承認這樣的『兩分法』，而始終堅持着他的獨創的『三分法』。如像一則說『其始不出三端，曰惟物，惟神，惟我而已』；再則說『太上有惟識論，其次有唯物論，……最下有唯理論師』等等，卽是例證。在這里，實包含着重重的誤解，而章氏的唯物論批判，也正巧是建築在這些誤解上面。

讓我們作幾點『批判的批判』吧。

第一、哲學史上所謂唯物與惟心之分，并不在于是否承認有所謂心或精神等等範疇的存在，而在于爭論所謂心或精神等等範疇究竟是否根源的範疇？唯心論者說，心或精神等等是存在的，并且就從心或精神里面產生了物質。另一方面唯物論者却說，心或精神等等確是存在的，而它們則是從物質里面派生出來的範疇。這就是唯心論與唯物論對立的主要意義。因此，章氏所舉出的惟神論，惟我論，惟物論，惟理論等等，名目雖殊，而在根底上則同樣堅持着心或精神等爲物質的根源一命題，因此，也就都屬於惟心論陣營的内部。至于它們彼此間的差別或爭辨，實在不過是些鼠牙雀角無關宏旨的自己摩擦。所以，在我們看來，『兩大陣營』的劃分法是不可動搖的真理；而章氏的『三分法』，在事實上也決無成立的可能。如像章氏所指爲『唯物論師』的黑格爾，笛加爾，所指爲『惟我論者』的費希特，叔本華等，在目前都是公認的

惟心論者，而關於唯物論，章氏自己即說「惟我之說與佛家唯物相近……大乘專立一心」；又說非「識外別有真如」，非「心物外別有道德太極天理，非指物，即指心，或為綜計心物之代語」，舍此而外，「即是妄說」。從這里就可以看出章氏的「三分法」的概念難以成說。

第二、章氏由於將唯物論誤解成爲只承認感覺爲實體而抹煞客觀世界的實在性及法則性的理論，所以他便把休謨認成了最澈底的唯物論者。關於這一點，除了前引「高者如吼模，但許感覺所得，不許論其因果，此即惟識家之見量也」云云而外，在四惑論中又說：

「言科學者，不能捨因果律。因果非物，乃原型觀念之一端；既許因果，即于物外許有它矣。真持唯物論者，在印度有所婆迦師，在歐洲有吼模耳。乃若勝論之言阿耨，伊壁鳩盧之言阿屯，黎布尼之言毛奈陀，漢語譯之皆云原子。然彼實軼出經驗以外，以求根柢于無方分者。况其所謂原子，非獨物有，亦許心有，則仍是心物二元也。」（太炎文錄初編別錄卷三省七〇頁）

在這里，我們要問：

（A）肯定感覺爲唯一的實體，而否定客觀世界及其法則性的理論，果然是唯物論的理論嗎？

（B）休謨的感覺主義的懷疑論，果然是「真持唯物論者」的見解嗎？果然是「唯物論」中的「高者」嗎？

（C）并且，果然承認了「因果律」，或別的精神範疇的存在，就不能算是唯物論的理論了嗎？我們知道，一切對於哲學稍有常識的人們，對於這些問題，一定只能作出否定的答案！而章氏的解答則肯定的。

第三，章氏所以要誤解唯物論，所以要認虎作豹的把休謨當成最徹底的唯物論者，其更深刻的原因，是由于他自己就近似一個休謨類型的唯心論者。唯物論者只說過「感覺為唯一的認識源泉」，而他則把這一命題歪曲成「感覺即是實體」。由于這一歪曲，遂使他不理解唯物論者關於物質概念的定義。所以，在無神論中他說：

「物者，五官所感覺；……人之感物者，以為得其相矣；而此相者，非自然安立為相，要待其名，然後安立為相。吾心所想之相，惟是其名，于相猶不相涉；故一切各種分別，類屬非真。」（太炎文錄初編別錄卷三第九頁）

這不是十足的休謨主義的口吻嗎？并且，如果我們知道了巴克萊的「感覺即物質」這一有名的命題，如果我們讀過了馬赫的「感覺之分析」，那就無論如何，也就不能夠尋出他們彼此間的差別。然而，章氏這一關於物質的定義，很明白的是依據于唯識論固有的精神，將感覺內的表象，誤認為所感覺的對象本身，因而陷于休謨主義的泥坑。

關於感覺與當作感覺對象的物質的分別一問題，近人馮友蘭先生曾有說明。他曾經這樣說：

「（陽明）所謂「不能擬議增損」，是說我們對於所謂至當或「天然之中」，不能擬議增損？抑是說我們對於所謂至當或「天然之中」之知識，不能擬議增損？若是前說，我們亦如此主張。所謂至當，若是至當，即永是至當；所謂「天然之中」，若是天然之中，即永是天然之中，決不能有擬議增損于其間。若是後說，則我們不能贊同，因為我們對於所謂至當或「天然之中」之知識，不但可有增損，而且事實上常有錯誤，所以我們對之，不能不有擬議增損也。此擬議增損，無論有多少，并不是

對於所謂至當或「天然之中」有擬議增損，而只是對於所謂至當或「天然之中」之知識有擬議增損。對於所謂至當或「天然之中」是不能有擬議增損底，正因有不能擬議增損之至當或「天然之中」以爲標準，所以我們對之之知識，可有擬議增損。」（新理學第一八八頁）

本來，馮氏在其新理學中所建立之唯心論系統，凡其所說，我們多不能同意，然而，在馮氏的客觀唯心論中，感覺與其所感覺的對象是分開了的，而在章氏的主觀唯心論中，二者則渾然一體，無所差違，正因此，遂告成了章氏關於所謂物質這一範疇的休謨主義的誤解。

由於這些誤解互相糾結，遂使章氏在許多哲學問題上，都導出了令人莫名其妙的怪論（主要的如感覺問題，因果律問題等等，以下皆有詳論），而其中的怪論之一，就是我們現在要評價的他關於唯物論的批判。

我們還許記得，章氏曾自述其「平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗」，且最推崇「以分析名相始，以排遣名相」的方法。他這種方法，可映到認識論上，就是：雖然「感覺所見種種見象，決定非有」，而分析名相，却又不得不以感覺的認識爲起點，所以他曾肯定「凡非自證及真感覺所得者，皆是意識妄織而成」。而同時，他又認爲所謂從感覺出發，一方面是「轉俗成真」的手段，或「隨順衆生」的「方便」，另一方面則又是其整個理論體系的一個側面，或一個步驟。在這裡便規定了唯物論必然要被章氏所放棄，而又同時被保留下來，這樣一種動搖。這就是說，「唯物之說」雖與「佛家唯識」相距甚「遠」，而爲了「方便」衆生，却也「有時爲佛家所采」。而且如「不能真知惟識，甯持唯物」，因爲「計唯物者，雖不知圓成實性，猶據依它起性」的緣故；這也就是卑之毋甚高論，或不得已而求其次的意思。而把這一

用意詳細的實證出來的，即是左列幾段章氏的原文：

第一段原文，是辨性下里所說：

「自心以外，萬物固無真；驚以求真，必與其癡相應，故求真亦彌以獲妄。雖然，唯物之論，于世俗最無妄矣。」（國故論衡下卷第一六二頁）

第二段原文，是建立宗教論里所說：

「說神我者……是第一倒見也。說物質者……未見……此心是真，此質是幻。執此幻者，以為本體，是第二倒見也。說神教者……不能退而自觀其心，以知三界惟心所見……是第三倒見也。」

（太炎文錄初編別錄卷三第一四至一五頁）

第三段原文，是人無我論里所說：

「近世唯物論者，亦能別第二我執（即俱生我執，屬於依他起性者）為謬；而或以多種原質互相集合為言，或以生理單位異于物質為言，此雖能破人我，乃舉其所謂自性者以歸諸他種根力，又墮法我之謬論。」（同上第三〇頁）

第四段原文，是薊漢微言里所說：

「上聖深達惟心，尚不執同業所感器界為真，豈執別業所感器界為真？今之物理學者，但明同業所感器界而已。其說電子原子，明言假定，非如勝論執着極微為實，亦何礙于真諦邪？一類居士，深疾此學；不知唯物論宗，說至極端，尚即惟心見量，况物理學者并無唯物論宗之執着邪。」（第一五一、一六頁）

第五段原文，也是劉濤微言里所說：

「且天下迷妄倒見，有過于唯物論者乎？然就彼所言，推至究竟，所謂五識所觸，惟有最初見象，不許雜有意志，此即見見別轉，不帶名言種子矣。是故唯物之極，還入惟心；倒見之極，幾入正見。譬如周行地球者，自東發足，向西直行，一往不回，仍還發足之地，諸有違異，皆宜以此會之。」

（第四九頁）

據此可知，在章氏看來，唯物論哲學，只對於世俗眾生，才是無妄的理論；如果從「上聖深達」的「惟心」高崗轉俗成真的來看，則它就成了「第二倒見」，而且是無過其右的「天下迷妄倒見」。其所以是「倒見」則是因為它「未知此心是真，此實是幻」，因為它「墮法我之謬論」。然而，如果再說「齊物」「天倪」的更高的處所「回真向俗」的來看，則唯物論，要「還入惟心」而成爲惟心論的一部份，亦即相當于所「惟心見量」。這在折散時代，太炎的一種動搖性是最爲歷史的。在「向俗」的時候，求助於唯物論，到了「成真」的時候，又不要唯物論了，好一個農民色彩的哲學家！

關於唯物論何以爲惟心論的一部份這一問題，在四惑論里，章氏曾展開其系統的說明。他以爲所謂公理，進化；自然與唯物等，雖『今人以爲神聖不可干者』，而此四者，實『皆眩惑失情，不由誠諦』，故名『四惑』。

在這里，他首先以休謨爲唯物論者，把他的見解當作了『四惑』之一，而加以駁斥。章氏說：

「正感覺時，惟有光相熱相，非有日相火相；日與火者，待意識取境分齊而爲之名。故光與熱爲見象。光上之圓形銳形亦爲見象；而日與火爲非見象。若專信感覺者，曰火尙不可得，况可言其舒光

發熱之功能哉？夫既遮撥因果，則科學所證明者，一切不得許爲極成。非獨遮撥因果而已，科學之說，既得見象，亦必求其本質；而吼模之說，惟許見象，不許本質，則原子之義自權。由是觀之，惟物論成，則科學不得不破；世人之矜言物質文明者，皆以科學揭槩，而妄證其名于惟物，何其遠哉！斯賓塞爾著綜合哲學，分可知不可知爲二篇，曰、時間空間不可知，力不可知，物質不可知，流轉不可知，而又崇科學以爲最上。然力與物質且不可知，則科學之根已絕，雖有所建之發明，如海市尋香城耳。物質既不可知，則惟求見象；而見象與見象之因果，于此心界雖可知，于彼物界誠有此因果否亦不可知，則名言盡絕，無可爲趣入之途矣。卽實而言，惟物之與惟心，其名義雖絕相反，而真惟物論乃卽惟心論之一部。所以者何？不許因果，不許本質，惟以見所感觸爲徵，此則所謂見見別轉，遠離一切種類名言，假立無異諸門分別者，是正惟心論之見象。吼模有言，觸寒而生寒覺，觸熱而生熱覺，當是時無寒熱之名言也。名爲寒熱，必在感覺已滅之時。若充其例，常有寒覺與熱覺時，惟于自體覺有寒熱，未有寒熱外來之想。更充其例，擲貝珠頃，以青色對向眼識，擲貝珠頃，眼識與青色俱生，是時分別未形，但覺眼之與青，混合非二，未有青在眼外之想。故專以感覺爲徵者，見象有對且不可得，况物之本質哉？故曰、惟物論者，惟心論之一部也。或則變轉其言曰、感覺本神經，而神經亦爲物質，以物質知物質，何繫於心？是亦可曰、惟心論者，惟物論之一部也。應之曰、心量非一端而罄，今之言感覺者，以爲內印神經；言臆念者，以爲神經有遺印也，不悟顯色形色，雖可以印象爲緣，而數量卽無印象。如人見三飯顆，若只緣印象者，感覺以後，當惟生飯顆，飯顆之想，必不得生三飯顆之想。今有三飯顆之想，非于爾所飯顆各各取其印象，亦非以爾所飯顆合和爲一以成一種

印象，必有原型觀念在其事先，必有綜合作用在其事後。安得云祇以物質對取物質邪？雖然，此猶感覺以後事也，而當其初感覺時，亦有悟性爲其助伴。如菴盧知之言曰、物映眼簾，其形皆到，而視覺所取則非到；明感覺亦以悟性爲依。若專就神經對印爲依，卽無解于到見之疑矣。又若爲印象者，一直接十印象，印已模糊，何以得了了而臆？故之見量感覺，一切惟心。而甄明科學者，必不許見量爲究竟，此特相似之唯物論，其于真唯物論，翻其反矣。以物質文明求幸福者，不自量度，而妄尸唯物之名，斯亦厚顏之甚也。夫真唯物論者，惟舉本質而空之，惟以本質爲心所妄念之名，是駸駸與惟心相接。然唯模復不許心有本質者，以心亦念生滅，初無自性；初無自性，故一切苦樂，心得感之。若心有自性者，卽不爲苦樂之境所變。然則求樂者，但求諸心，毋求諸物亦可矣。」（太炎文錄初編別錄卷三第七〇至七二頁）

從上面冗長的引徵，我們可以知道：章氏關於唯物論的批判，完全是由於他的誤解而來。在這里，他向我們提出了左列四個命題：

(A) 唯物論中有『真唯物論』與『相似之唯物論』二種。後者『不許見象爲究竟』，既得見象，亦必『求其本質』，且復許有因果；故雖妄尸唯物之名，而實非唯物。

(B) 真唯物論，惟以感覺爲真。而感覺則必有原型觀念在事先，必有悟性爲其伴助，或必以悟性爲依，總而言之，見量感覺，一切惟心。

(C) 真唯物論，遮撥因果，亦不許本質，而科學則反是。故科學與唯物論不能并立；或者說唯物論成，則科學不得不破。

(D) 眞唯物論以因果及本質等範疇，皆爲『心所妄念之名』所以唯物論乃卽惟心論之一部，而不能變轉其言，以惟心論乃卽唯物論之一部。

所謂『眞唯物論是惟心論的一部份』這一命題，與其說是太炎的哲學調和，毋寧說是他的農民素質，因爲俗人農民是不能離開物質的，但俗人則又和宗教相依託的。

下面我們對他的四個命題，研究一下，看一看事實是怎樣的呢？

事實是：章氏所指爲『眞唯物論』的，乃是休謨的懷疑主義的惟心論，而并不屬於唯物論。因而以休謨主義爲『惟心論之一部』則可，以唯物論乃卽『惟心論之一部』則與事實不合。

事實是：唯物論不會否認因果，不會否認本質，尤其不會以因果及本質『皆爲心所妄念之名』！所有這些，都是惟心論的主張，而與唯物論則不相涉。

事實是：唯物論以爲，因果非生於主觀的心的連結，而乃是客觀諸事物間相互的固有連繫在人類主觀中的反映。

事實是：唯物論以爲本質，乃是隱藏在現象背後的內在的，相對持續安定的，相對靜止的側面，乃是現象的內在源泉。事物的內在本質在現象中表現自己。

正因爲事實如此，所以唯物論在本性上不但不與科學相反，反而是與科學相互爲用，不可分離的同盟；是合則並茂、分則雙枯的根與枝的關係。

並且，如前所述，唯物論事實上并不會否認心，精神等的存在，而只是更進一步以它們是物質的所產，是『存在的反映』。沒有精神可以有物質，但沒有物質決不能有精神。是知所謂精神，乃卽物質發展到

一定高度階段上的一種形態。所以我們很有理由把章氏的命題倒轉過來，而斷然的判定：

惟心論乃即唯物論的一部。

的確的，如果將已經『腫脹』，『膨脹』了的惟心論的『體系』，還元成『認識的一契機、一側面、一特徵、一部份』，則無疑的可以使『倒見還入正見』！

在這里，我們如果採取『以其人之道，還制其人』的方法，即是說要拿章氏批判唯物論的話，來終結我們的『批判的批判』：

『依真有妄，轉妄即真。』然而這又不是章氏的時代所能夠產生的，只有到了中國另有新人類出生，能夠解答歷史答案時，才可以把章氏的農民素質的積極的要素繼承，而清算了他的時代觀念。

第六節 感覺與思維問題

認識論中的感覺與思維問題，是最重要，最根本的問題之一，這一問題之如何解決，和哲學上的最高問題，即心物關係問題，是緊相聯結的。當作哲學家的章太炎，在前述的宇宙根源論及對於唯物論的批判中，都會流露出他對感覺與思維問題的理解；當時我們爲了行文方便起見，故意略而未論。現在，我們就要系統的來評價他關於這一問題上的見解，態度和主張。

首先，我們知道，章氏并不否認感覺爲認識的起點，也不否認思維以感覺爲其源泉。關於這一點，在齊物論釋里他曾說：

『凡成比量（即推理）者，必不能純無見量（即感覺）。若得一分見量，猶可據以例佗；合此無方分之物質，雖求一分見量亦不可得，則無成比量法。』（第二四頁）

在語言緣起說里又說：

『太古草昧之世，其言語惟以表實，而德業之名爲後起。……物之得名，大都由于觸受。』（國故論衡上卷第三七頁）

在同篇里又說：

『語言之初，當先緣天官。……文字上可見者，上世先有表實之名，以次恍（橫）充，而表德表業之名因之。』（同書第三九頁）

在原名里又說：

『名之成，始于受，中于想，終于思。領納之謂受，受非愛憎不著，取像之謂想，想非呼召不徵；造作之謂思，思非動變不形。』（同書下卷第一三二頁）

在徵信論下里又說：

『諸學莫不始于期驗。轉求其原，視聽所不能至，以名理刻之。』（太炎文錄初編卷一第四七頁）

由此可知，章氏已明確的斷定了感覺或經驗是認識的出發點，是人類認識過程中最初出現的一環；其他較一般，較普通，或較高級的認識，均以此為其基礎。他的這一判斷，我們以為是正確的。這是章氏的積極的一方面，而且，章氏的見解的正確性，并非至此而止。這就是說，他雖然這樣的重視着感覺或經驗，而同時他在另一方面，卻也沒有忘記它們的界限性，相反的，他對於哲學上所謂感覺論或經驗的方法，都已經提出了銳利的批判。在齊物論釋里他說：

『或云、「衆所共見爲真，已所別見爲妄。」然則，漂播南州，乃至冰海，倏見異獸，而佗人不窺者衆矣；何見彼之必真，此之必妄？」（第六五頁）

毫無疑問的，章氏的這一反話，對於一切的感覺論或經驗論的唯心論者，如像對於以「社會的組織化的經驗」即為真理的經驗一元論的著者波格達諾夫等輩，實為有力的抗辯。

章氏在原名里關於此種偏見所提出的批判，則更加詳盡而有系統。他說：

「形色：聲：香：味：觸……遇而可知，歷而可識，雖聖狂弗能易也，以為名稱，以身觀為極。

阻于方域，蔽于昏冥，縣于今昔，非可究省也；而以其所省者，善隱度其未所省者，是故身有五官，官簿之而不詳審，則檢之以率，從高山下望，翳上木_木裕裕著著，日中視日，財比三寸孟，且莫乃如徑尺銅盤，校以勾股重差，近得其真也。官簿之而不徧，則齊之以例，故審堂下之蔭，而知日月之行，陰陽之變；見瓶水之冰，而知天下之寒，魚鱉之藏也；嘗一味肉而知一鑊之味，一鼎之調。官簿之而不具，則儀之以物，故見角帷墻之端，察其有年；飄風墮麴塵庭中，知其里有釀酒者。其形雖隔，其性行不可隔，以方不障爲極。有言蒼頡隸首者，我以此其有也，彼以其無也，蒼頡隸首之形不可見，又無端兆足以擬有無，雖發刻得其髓骨，人盡有骨，何遽爲蒼頡隸首？親與說皆窮，徵之史官故記，以傳受之爲極。」（國故論衡下卷第一三四頁卷一三五頁）

「凡以說者，不若以親。（近世主經驗之論理學家多主此說）自智者視之，親亦有誑。……遠視黃山氣皆青；俛察海波，其白皆爲蒼；易位視之而變。今之親者，非昔之親者，親有同異，將以說觀其直；是使親詘于說也。原物之質，聞不若說，說不若親。今有聞火浣布者，目所未睹，體所未御，以說又無類，因謂無火浣布，則人莫不然，謂之蔽錮。……此乃使親說交詘于聞也。凡原物者，以說聞親相參伍；參伍不失，故辯說之術奏，未其參伍，固無所用辯說。……夫主期驗者任親，取親之言成典，持以爲短。……而世未有盡驗其然者，則必之說廢。今言火盡熱，非能徧附天下之火也。……盡然不可知，比量成而試之，信多合者，則比量不惑也，……言必有明日者，以昨往有今，以彙昨往盡有今擬儀之也。物固有斷，則昨或不斷而今或斷；言必有明日者，是猶言人必有子性，以說不比，以親卽無徵。是故主期驗者，越其期驗。」（同書第一三六至一三八頁）

前述章氏關於感覺與思維問題的見解，實已相當卓越。因為像他這樣，一方面肯定了感覺或經驗在認識過程上的基礎地位，而同時又見到了它們的限界性，對於由此所發生的各種偏見，又均能提出相當正確的批判，這在中國舊式的哲學中，殊不多見。（按「親」、「說」、「聞」三名，引用墨經名詞）

正因為在章氏的哲學思想中，具有着使感覺與思維「參伍不失」以成其「辯說之術」的積極契機，所以其哲學體系的內部，才能夠包含若干光輝獨到的天才的發現。但是，關於這些，我們以後另有專節詳論，在這裡，我們僅僅提出他的一段言論，以作此後詳論的發端。這就是他在五朝學里所說：

「凡爲玄學，必要之以名，格之以分；而六藝方技者，亦要之以名，格之以分。……故玄學常與禮律相扶。自唐以降，玄學絕，六藝方技亦衰。唐初猶守六代風，顏孔陸賈之說經，李淳風祖孫之明算，孫思邈張文仲之習醫，皆本六代。賈公彥子大隱本以傳經得名，而作老子述義十卷，注公孫龍子一卷，則經師猶審形名也。中唐以降，斯風絕矣，宋元專言性，堆算術亦巧。」（太炎文錄初編卷一第六八至六九頁）

此種哲學史上哲學與科學發展爲平行綫的發現，與前述爲重視感覺或經驗的態度，其間實有因果關係。但是，他還有另一方面，即在折散時代企圖建立的不動體系，他關於感覺與思維問題上，亦要由俗向真，故最後他關於這一問題的解決，依然是歸結於佛家唯心論觀點的。他在蕤漢微言里曾說：

「釋俗淳謂王介甫云、公言道如在十三級、談塔上相輪；如某，必親到相輪，方說相輪。斯言甚是，……佛法以證爲究竟，本貴其實驗耳。真不可以意想驗，若夫八識四相三細六麤五心五徧引境，

內自觀察，外參之衆同分，未有不可驗者。」（第一一頁）

從這里起，章氏由佛家觀點以解決感覺問題起，他的議論就和其宇宙根源論完全接合了起來。在齊物論釋里，他說：

「以現量取相時，不執相在意根以外；後以意識分別，乃謂在外。於諸量中，現量最勝。現量既不執相在外，故知所感定非外界，卽是自心現影。既無外界，則萬竅怒號，別無本體。」（第六至第七頁）

在這里，我們要問感覺不以對象在外，對象就果然不在意根以外了嗎？章氏在這里的見解，和他以表象作爲對象的惟心論固然相互呼應，然而，在另一方面，和他批評「以衆所共見爲真」的精神，不是又恰巧相互抵觸了嗎？

尤其應當特別注意的，就是章氏在衡量感覺的時候，作了許多異想天開的論證。關於此點，前述其批評唯物論時所引菴盧知的話，卽是一例。菴盧知的話，是說：物體在眼球底里的映像，依光學證明是倒立的，而人類自內外視，則又依光學之理而視爲正像。這本來是很簡單的，連續顛倒兩次，自然還原爲一個正像，這裏所講的，只是如此。而章氏當作明證「感覺亦以悟性爲依」，并斷「若專就神經對印爲言，卽無解於倒見之疑」。因而更主張感覺「必有原型觀念在其事先」。而最爲駭人聽聞的，則是齊物論釋里左列一段：

「此土言赤，遠西英羯蘭言累特，德意志言羅帖……類耶？不類耶？原夫初通殊域……語者或指丹沙，紅藍染帛相示，是故得知此語爲赤，展轉相授，以爲不二。然此土人眼黑如純漆，彼土人眼

譬如清藍，視色寧無差異？如人以眼從涅頗黎中窺物，赤色即有增上黑相；從藍頗黎中窺物，赤色即有增上藍相。增黑即紫，增藍即紺。如是，有一眼如清冷水玉者，眼色惟是，空一顯色，然後視赤無差。而此黑眼人所得赤色，如實是紫，藍眼人所得赤色，如實是紺，雖猶別有紫紺之相，以彼赤上所增黑藍，轉藍加深，是故等差增益，無有爽異。然今吾所得赤，固非真赤，而彼遠西人眼所取之相，名爲累特，蘿帖者，又不當於此土人所取赤相，正相當於窺土人所取淺紺之相。雖指物實同，而現相各異。指物同則類，現相異則不類。類與不類等。……類與不類，相與爲類。」（第三一至三二頁）

在哲學上，懷疑感覺的真實性的理論，不勝枚舉；然，像章氏這樣，從人種學上和物理學上的原理。從中西人種眼球顏色的差異上，更通過光學或配色學的原理，以證明感覺與對象間的宿命的『不相應』，依據着這樣的論據以否定感覺的真實性，則確乎尙屬罕見。

章氏在這里的企圖，和他關於唯物論的誤解是緊相關聯的。他由於認唯物論和科學不并立，所以便企圖用科學——物理學和人種學的知識來推翻唯物論者以感覺爲存在的反映的見解。但是，章氏的不幸，也恰巧從這里開始。這就是說，從這里，不但證明了章氏的錯誤，而且也使章氏自身陷於不可救藥的矛盾。更具體的說來，這就是左列的幾點：

在物理學上，自從勞蘭德氏發明了迴折格子以後，學界便公認各種色的區別，係由於光的波長不同。據日人弓場重泰的物理學史（第八篇，第二章，第七節）所載，各種色的光的波長，其比較有如左表

所以章氏的論據，如果不能成立，則不但不能推翻唯物論者所肯定的感覺的真實性，反而又證明了這論據本身的非真實性，如果章氏的論據可以成立，則又由於承認了離主觀而獨立的對象的存在，而恰巧推翻了自已的惟心論。

然而，章氏卻不管這些，竟悍然由此出發，更進而斷言一切認識皆與對象不相應。這就是他所提出的『能詮所詮互不相稱』的原理。在齊物論釋里，他曾將人類的概念，分爲『本名』，『引伸名』，『究竟名』三種，而肯定其皆不能與對象相契合。他說：

「云何本名？如水說爲水，火說爲火，尋其立名，本無所依。若夫由水言準，由火言毀，皆由本名孳乳。此似有所依者；然本名既無所依，所孳乳者，竟何所持。其猶畫空作絲，織所爲羅毅已。此名與義果不相稱也。且又州國殊言，一所銓上，有多能詮；若誠相稱，能銓既多，所銓亦應非一。然無是事。以此知其必不相稱。」（第二九頁）

我們以爲，（一）『州國殊言』，（二）言隨時易，（三）實質無窮，此三者即是一物多詮的祕密，而均非能詮所詮必不相聯的證據。故章氏所斷，爲無理由，且章氏在語言緣起說里曾云：

「語言者，不馮虛起。呼馬而馬，呼牛而牛，此必非恣意妄稱也。諸言語皆有根，先徵之有形之物，則可觀矣。……以印度之勝論說議之，實德業三，各不相離。人云馬云，是其實也；仁云武云，是其德也。金云火云，是其實也，禁云毀云，是其業也。一實之名，必與其德若，與其業相麗。故物之名，必有由起。」（國故論衡上卷第三六頁）

這裏的「有根」「有由」的概念起源論，是明言概念的構成決定於對象的實質，而「必非恣意妄稱」，

然此與其所謂「尋其立名，本無所依」的見解，不是恰相矛盾，絕不并立的嗎？

其次，關於「引伸名」他說：

「云何引伸名？荀子正名云：名聞而實喻名之用也，彙而成文，名麗也。……若本名與本義相稱，引伸名與現義即當相遠；若引伸名與現義相稱，本名與本義便亦相遠。然用麗俱得，互不相礙，以此知其必不相稱。世人或謂：學術典言，有異恆語，此土名義不能割切，遠西即無是過。此亦不然。彼土學者，新立一義，無文可證，即取希臘羅甸舊語，轉變成名，聊以別此俗，猶是引伸名也。希臘舊語或有詮表學術，義亦不全；形學本立，實為測地，據其義界，通局有殊；乃至近世，電學得名，語因虎珀；化學得名，語因黑土，物理學得名，語因藥品。或因轉語，或仍故名，何以言割切乎？夫能取意念所取事相，廣博無邊，而名言自有分齊，未足相稱，自其勢也。」（第二九至三〇頁）

最後，關於「究竟名」他說：

「云何究竟名？尋求一實詞不能副，如言道，言太極，言實在，言實際，言本體等。道本是路，今究竟名中道字，於所詮中偏一切地，云何可說為道？太極本是大棟，棟有中義，今究竟名中太極字，於所詮中非支覺器，無內無外，云何可說為太極？實在，實際者，本以據方分，故言在；有邊界，故言際；今究竟名中實在實際字，於所詮中不住不著，無有處所封畛，云何可說為實在實際？本體者，本以有形質，故言體，今究竟名中本體字，於所詮中非有質礙，不可博制，云何可說為本體？惟真如名，最為精審。……然言說之極，惟是為表。以此知能詮之究竟名，與所詮之究竟義，不能相稱。」

（第三〇至三一頁）

凡此所論，均與其語言論上的主張反。在前引的語言緣起說里，他曾明白的斷言：

「太古草昧之世，其言語惟以表實，而德業之名爲後起。……世稍文，則德業之語早成，而後施名於實。」（國故論衡上卷第三七頁）

這些肯定概念之歷史的發展，及其由具體到抽象，再由抽象到具體的轉化的正確發現，一到了哲學上，便又被章氏整個推翻。

章氏在「因此三端，證其不類」以後，便以結論的形式告訴了我們：

「名實本不相依。」（齊物論釋第三頁）

在這裏，我們便在章氏的身上，看見了兩個相反的學術面貌：

偉大的語言學者！

矛盾的哲學者！

一個人而兼具偉大與矛盾的兩幅學術面貌，雖然有些欠調和，而出現在章氏的身上，却是時代的一面鏡子，也并不奇怪。首先，概念（名相）是存在（實質）的反映；因此，其次，在章氏「以分析名相始」的時候是可能偉大的，而在其以排遺名相終「的時候，則必然成爲矛盾。一切的祕密，均在于章氏的「始則轉俗成真，終乃回真向俗」的「平生學術」裏面。

總之，矛盾是必然的。首先，感覺是認識的始基；其次，感覺既無真實性，則建築于其上較高級的認識如「本名」「引伸名」「究竟名」等，自然皆成迷妄；最後，只有一切的認識皆爲迷妄，然後才符合于唯識論的要求。然而，迷妄的形成，既是由于「名實本不相依」，則概念（名）之外，顯然尚有存在（實

論：(與之相對立；至此，則章氏遂不得不自相抵觸。爲使問題更加明白起見，請看建立宗教論里左列一段議

「大圓星界地水火風無生之物，則又依衆生心而生幻象，衆生度盡，則無生之物自空。」(太炎文錄初編別錄卷三第二四至二五頁)

這是露骨的破綻，而且是章氏的唯識義諦中所不能免除的致命的破綻！

這一破綻之所以成爲「致命」，是因爲：

(A) 如果感覺有其真實性，則以感覺爲基礎的思維的認識，使非迷妄；認識如非迷妄，則唯識論即不能成立。

(B) 如果感覺無其真實性，則必于能詮(名或概念)以外肯定所詮(實或對象)的存在；名外有實，則不能說「一切唯心所造」，如此，則唯識論亦不能成立。

(C) 如果堅持唯識論，則感覺有無真實性一問題，便根本不能提起；因爲真實與否，是名與實，或概念與對象之是否照應問題，而不是名與名，或概念與概念之間的問題。

(D) 如果根本不提出感覺與思維是否真實一問題，則在以「識」的衡量爲中心的唯識論，便無以證成其說，更無以遂行其「轉俗成真」及「排遣名相」的任務。如此，則識唯論又不能成立。

據此四端，可知章氏只要不放棄唯識論，則不管他是否提起感覺與思維問題，或他如何提起并如何解決，要在免除其思想體系上的破綻，都不可能。所以這一破綻，就或了唯章氏識論哲學上致命的破綻，代表了拆散時代的現生社會的影子。

第七節 理論與實踐，現象與本質及真理問題

前面由于評價章氏關於感覺與思維問題的見解，曾順其邏輯的自然的趨勢，連帶的論及了他對於名實問題的理解，即所謂名實本不相依的理論。其次，在邏輯上，與名實問題及感覺與思維問題直接相關的，就是理論與實踐，本質與現象，以及真理（即所謂『是非』）問題。章氏對這些問題，均曾本其一貫的唯識論的立場，逐一論及。茲分別詳述如左：

首先，從理論上來說，如何解決名實問題，便已決定了一個哲學家解決理論與實踐問題的方法：如像王陽明根據着『心即理說』以主張『知行合一』之論，即是例證。

其次，由於感覺或經驗俱與實踐不可分說，所以理論與實踐問題，又和感覺與思維問題直接相關。大體言之，凡是唯理論者，均不主張由實踐以產生理論，或證明理論；而感覺論者或經驗論者的主張，則適相反對。

我們前面已經說過，章氏在名實問題上主張着『實待名而有』，在感覺與思維問題上則又力言『感覺以悟性爲依』，『必有原型觀念在其（感覺）事先』，則他關於理論與實踐問題，究能作何主張并如何解決，是不難想像的。

第一，章氏主張理論可能離開實踐而產生。所以他說：

「且聖人者，智周萬方，形充八極，故能不行而知，不見而名，豈遽不知六合以外哉？」（齊物

論釋第四三頁)

第二，章氏以爲，只有實踐以外的寂靜，才是產生理論的唯一源泉。所以他說：

「顏李之流，以晏坐寂靜爲忌，云古聖不爲是。寧知無意無我，動止皆定，固與修習者殊。……顏李皮相之士。……真見量，真比量，皆從寂定得之。」（劉漢微言第四八至四九頁）

第三，章氏以爲，從事于實踐活動乃是理論發展的障礙，所以二者必然要相互分離，絕對不能統

一。他說：

「塗說之士，羨王守仁。夫學術與事功不兩立。……人之材力有量，思深則厭於業也。守仁之學至淺薄，故得分志於戎事，無足羨者。」（說林上太炎文錄初編卷一第一一五至一一六頁）

上述三點，章氏關於理論與實踐問題的見解始澈終是飽和着佛教精神的。所以，他雖因強調知與行的「不兩立」，而斥「守仁之學」爲「至淺薄」，而由於主張「從寂定」中以求得「真見量，真比量」，則又與王陽明的「致良知」之說相合致。這其間精神上的一致性的共同根源，就是佛教大乘寂靜主義的認識論。

由於以寂靜主義作紐帶，章氏在王陽明哲學里，終於發現了「實獲我心」的共鳴。所以在答鈇錚一書里，對於王陽明學派，和他在別處反王的議論相反，曾給予了這樣高貴的評價：

「主張孔學，則禪宗與姚江一派，亦非不可融會。求其學術所自來者，姚江非特近於禪宗，亦竊密嚴之意。（密嚴經云：「若法有自性，藥無除病能。云何世人見眼藥病除愈？但是阿賴邪識變異而流轉。」此謂藥石於人同是一體。姚江亦有是說。）特其敷衍門面，猶不得不揚儒抑釋。今人學姚江

，但去其孔佛門戶之見，而以其直指一心者爲法，雖未盡理，亦可以悍然獨往矣。」（太炎文錄初編卷一第六〇頁）

『佛學王學，雖有殊形，若以楞伽五乘分教之說約之，自可鑄鎔爲一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已？及其失也，或不免於我見；然所謂我見者，是自信而非利己（宋儒皆同，不獨王學），猶有厚自尊貴之風。尼采所謂超人，庶幾相近。（但不可取尼采貴族之說）排除生死，旁若無人；布衣藤屨，徑行獨往；上無政黨猥賤之操，下作懦夫奮矜之氣。以此揭黷，庶于中國前途有益。」（同上第六五頁）

在這裡，第一，突現着章氏對於陽明學派的深刻的共鳴；第二，暴露了章氏的狂士風的人生態度的哲學根據；第三，說明了章氏關於理論與實踐問題理解中的佛教大乘的本質。

并且，章氏的由寂定以求得真見量真比量的說法，在最後的根據上，尙具有着與之相適應的宇宙觀。所以，在四惑論他說：

「進化者，……必有所處而後能進。……進者必動，而動與處相反。是故伊黎耶派哲學之言曰：……飛箭雖行，其實不行。（案此與莊子天下篇所引名家說同）然則，所謂進者，本由根識迷妄所成，而非實有此進。」（太炎文錄初編別錄卷三第六六頁）

於此可見，寂定主義的知行論與靜止的宇宙觀，是相互規定着的。這和托爾斯泰的不動性歷史見解，實相一致。

章氏關於理論與實踐問題的主張已如上述。繼此我們所要考察的，就是他對於現象與本質一問題的意

見。

現象與本質問題，和哲學上的若干重要問題，如像名實問題，或感覺與思維問題等，均有直接關係。在西洋哲學史上，由於主張感覺不能給予真實的認識，而斷定一切外在的多樣性的世界均為欺瞞或假相，並據此結論而將真實的世界本體轉移成某種抽象的統一的存在（如像埃里亞學派），或轉移到理念裏面（如像柏拉圖）。此外，如像巴克萊，康德，休謨，及馬赫主義者等，其哲學上的若干根本的主張，亦均和其關於此問題的理解有關。

章氏關於現象與本質問題的意見怎樣呢？

章氏依據於唯識論的立場，曾認宇宙的實體唯是一心，而各種的現象則皆為迷妄。所以他所謂「轉俗成真」，即是排棄現象而直探本質；而所謂「回真向俗」則是意味着對於由本質到現象這一轉化過程的把握。在這里，我們可由左列兩項資料，以窺其見要點：

第一是，建立宗教論里所說：

「人之所以有此原型觀念者，未始非迷。迷不自迷，則必託其本質；若無本質，迷無自起。馬鳴所謂無東西者，依方故迷；若離於方，則無有迷。衆生亦爾！依覺故迷，若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說，是故概念離迷，迷之所依則離言而實有。一切生物，徧在迷中，非因迷而求真，則真無可求之路。」（太炎文錄物編別錄卷三第（九頁）

第二是，人無我論里所說：

「所謂依它起之我者，雖是幻有，要必依于真相。譬如長虹，雖非實物，亦必依於日光水氣而後見形。此日光水氣是真，此虹是幻。所謂我者，亦復如是。故自阿賴耶識建立以後，乃知我相所依，即此根本藏識。此識含藏萬有，一切見象，皆屬此識枝條。」（同書第三六頁）

據此可知，章氏關於本質與現象一問題的理解，其中頗多動的邏輯成分。如像以假相雖幻，而乃實有的本質的表現形態；且明證了本質決定現象。同時既強調二者在本性上的對立，又力言二者之舍此亦即無彼，等等，皆是例證。

章氏的這些理解，使我們想起了左列一段名言：

「河流的運動，在水面為泡沫，在水底為深流。」泡沫為現象，水底引起泡沫的深流則為本質。……「雖為泡沫，然亦為本質的表現。」（羅遜達爾）

但是，雖然相似，我們却不否認在此說與章氏之間，依然存在着原則上的對立。即前者所論為客觀事物自身的本質與其現象或假相的關係，而後者所指則為阿賴耶識（本質）及其枝條（現象）的關係。所以，章氏在這裏所表現的動的邏輯思想，是其唯識論的說法。

正由於章氏以本質與現象問題為阿賴耶識與其稜條問題，故其所論，常與真理論相交錯。另一方面，章氏關於真理論的見解，亦同樣由唯識論發出，并與其關於本質與現象及感覺與思維二問題的見解相連結，而顯示出一些動的邏輯的理解。

在齊物論釋里曾說：

「於覺時冀處見人，異處見角，夢中昏亂，見在一處。」（第八頁）

一其（大乘入楞伽經）以乾城幻夢喻有而無因，語亦有過。乾城具言乾闥婆城，卽此海市，亦以反影回射而成，其所依質，猶是對岸山蠻城郭，非爲無因。夢亦有因，樂彥輔說夢是想云：未店聞擣齋啗鐵杆，乘車入鼠穴，以素無其想爾。」（第六〇頁）

這裏所說的，是由正確到錯誤的轉化。而最值得我們注意的則是前引微言里左列一段：

「心本真如，何緣突起無明？……解斯難者，應舉例云：如小兒蒙昧，不解文義；漸次修習，一旦解寤。當其既通，與昔未通之心，非是二物。然未通之時，通性自存，喻如真如；當其未通，喻如無明；由塞而通，喻如始覺。同本苟無通性，則終不可通；若無不通之性，何必待學習方知文義邪？」（第一頁）

這裏的意思是說，在真理（真如）中含有謬誤（無明）性，而謬誤中亦含有真理性。前述章氏批評唯物時所說『倒見之極，還入正見』，其根據亦在於此。關於此點，在齊物論釋里又說：

「諸凡儒林白衣大匠匠師所論，縱無全是，必不全非。邊見但得中見一部，不能悉與中見反也。倒見但誤以倒爲正，不能竟與正見離也。」（第五五頁）

據此，章氏更進一步，將此原則運用到實際的哲學評論上。在前引微言里說：

「程朱陸王之傳，……今若窺其內心，通其名相，雖不見全象，而謂其所見之非象則過矣。……下至天教執耶和華爲造物主，可謂迷妄；然格以天倪，所誤特在體相，其由因尋果之念，固未誤也。」（第七四頁）

上述章氏關於真理與謬誤的關係的見解，第一指出了謬誤是真理的一部，由於顛倒或腫脹而成；第二

指出了真理本身即含有成爲謬誤的可能性；第三指出了二者的對立統一關係，乃其相互轉化的契機。所有這些，都顯示着動的邏輯的成分。

但是，章氏在真理論上的思想，依然是唯心論的。這就是說，他以爲，所謂真理（是）與謬誤（非），並不是概念與對象間的合致與否的，而惟是『意根我識稗子所支分』。所以上引微言里說：

「前世希臘史多迦派立學，有知此者。其說曰：觀念真妄以何質定？答曰，合於對境事物是爲真。然其合於對境事物與否，以何方面能自知？觀念真者，當其起時，必有別一觀念伴侶而起，爲直接之證明。是故觀念真妄，不待外物證明。詳此所稱對境，即是相分；所稱觀念，即是見分；所稱別一觀念伴侶而起爲直接之證明者，即自證分，即此直接證明之果，即是證自證分。其說優於康德洛耆圍等遠矣。然此所論，猶未窮了；以成就俗諦者，以分別忍識，成就真諦者，依無分別智忍識故。」（第九頁）

他既『依無分別智』而認爲『觀念真妄，不待外物證明』，則區分真理與謬誤的標準又是什麼呢？關於這一問題，他在齊物論釋里即有鮮明的解答。他說：

「是非所印，字合不同，悉由人心順違以成串習。雖一人亦猶爾也。然則，係乎佗者，曲直與庸衆共之；存乎己者，正謬以當情爲主。近人謂之主觀客觀矣。……又說道本無常，與世變易，執守一時之見，以今非古，以古非今（或以異域非宗國，以宗國非異域，其例視此），此正顛倒之說。……是非云，不由天降，非由地作，此皆生於人心。心未生時，而云是非素定，豈非以無有爲有耶！……然則，史書往事，昔所印是非，亦與今人殊致。而多辯論枉直，校計功罪，猶以漢律論殷民，唐格選

秦吏，何其不知類哉！」（第一六至一七頁）

「道何所依據而有真偽？言何所依據而有是非？向無定軌，惟心所取。比其衰也，帝王之治，依以爲公義，是道依於小成；京雒之語，依以爲雅言，是言依於榮華。」（第一八頁）

「閻蠟子都，不與衆人共見，必不自謂美好。由斯以言，彼出於是，是亦因彼；曾無先後，而因果相生。則知彼是視待而起，其性本空。彼是尙空，云何復容是非之論？」（第一八至一九頁）

在這些話裏，雖然同樣閃爍着相對思想的光芒，但是，章氏却公然宣稱「是非皆生於人心」，或者說是，真理與謬誤，「向無定軌，唯心所取」。像這樣，人各一心，真理必爲多元；而多元化的真理，結果必致無所謂真理，所以「彼是尙空，云何復容是非之論？」「是云非云」既「皆生於人心」，即亦無所差。於是，則「是非泯絕」，「真妄一原」（第五五頁），遂完成「齊物」的義諦，而休乎天均。

第八節 時空論·因果論法則論

前述章氏的真理論，既以是非真妄皆生於人心，而與客觀的對象無關，事實上即已接觸到因果問題，或一般法則性問題。現在我們就要考察他關於這些問題的見解。但是，由於自因至果，或由果探因，都不得不過時間與空間，所以，我們的考察，就應該從章氏的時空論說起，

所謂時間與空間，和物質的存在及其運動形式，是有方法分開論證的，關於此點，章氏也很明白的予以承認，所以，在建立宗教論里曾說。

「色塵妄法，對空故有，若無空者，則無色塵之相。假令空是絕無，則物質於何安置？假令時是絕無，則事業於何推行？故若言無空間者，亦必無物而後可。……然則破空而存物，破時而存事者，終不能使邊盡諸見，一時鉗口結舌明矣。果欲其鉗口結舌耶，則惟取物質事業二者，與時間空間同日而撥遮之可也。」（太炎文錄初編別錄卷三第一三——一四頁）

章氏并據此時空與物質不可分的觀點，批判了康德的不澈底。他接着又說：

「文如康德，既撥時間空間為絕無，其於神之有無，亦不欲遑定為有，存其說於『純粹理性批判』；逮作『實踐理性批判』，則謂自然界與天然界範圍各異，以修德之期成聖，而要求來生之存在，則時間不可直撥為無；以善業之期福果，而要求主宰之存在，則神明亦可信其為有。夫使此天然界者，固一成而不易，則要求亦何所用？知其無得而求幸於可得，非愚即誣也。康德固不若是之愚，亦不若是之誣，而又未能自完其說，意者於兩界之相擠，亦將心悸意亂，如含赫離耶？欲解此結者，則當曰：此天然界本非

自有，待見識要求而有，……生於獨頭 明……依于末那意根而起。」（同上第一五——一六頁）
非否定物質不能否定時空，章氏的這一見解，我們也甚主張。然而，章氏是公然的物質否定論者，此
在前述各節中，尤其在宇宙根源論中，已有評論；茲再引其『齊物論釋』里的一段議論如左：

「要依藏識說，此微分惟是幻有；復有意根令其堅執，有秉剛之志，故觸礙幻生，懷競爽之心，故光
采假現；而實惟是諸心相構，非有外塵。……且依幻有說，萬物與我爲一，若依圓成實性，唯是一如來藏
，一向無有。人與萬物，何形隔器殊之有乎？所謂一者何邪？『般若經』說：諸法一性，卽是無性，諸法
無性，豈無一性。是故一切無見無相，何得有言？」（第四一頁）

這樣，章氏由於否定了物質，便是對於他非進而否定時空的企圖預先肅清了道路。所以，在齊物論釋
里他說：

「時若實有，卽非唯識。……卽自位心證自位心，覺有現在；以自位心望前位心，覺有過去；以
自位心望後位心，比知未來。是故心起卽有時分，心寂卽無時分。若睡眠無夢位，雖更五夜，不異刹
那。然則，時非實有，宛爾可知。」（第九頁）

「時由心變，……彼我各異。童齡以往，覺時去遲；中年以來，覺時去速；淫樂戲忘者，少選而
歲逝；春輓勤苦者，待限而不盈。復有種種別相，各各不同。」（第九——十頁）

「時由心造，其舒促亦由變。」（同上）

章氏由此更進一步，來闡明時間空間皆由心造而非實有的理由。在前引「微言」里他說：

「破我執易，破法執難。如時間有無終始，空間有無方所，皆法執所見。此士陸子靜輩，思之終

不不然，實未達唯識之旨。時間者，起於心法生滅，相續無已；心不生滅，則時間無自建立矣。空間者，起於我慢，例如同時同地，不能并容二物，何以不容？則因我慢而有界闕，因界闕而有方所；滌除我慢，則空間亦無自建立矣。」（第二頁）

上述章氏以時空爲非實有的見解，其最後的根據，依然是唯識論。在這裏，也同樣由於以印象爲對象，而導出了所謂時空皆自心生的結論。但是，不覺時空，果然就無時空了嗎？我心不生滅相續，果然時針就不運動了嗎？我心滌除我慢，果然同時同地即可并容二物了嗎？

章氏在既已肯定時爲非實有而後，遂更進而論及所謂因果，乃至一般法則性問題。在齊物論釋里曾說：「詳彼意根，有人我法我二執，是即原型觀念。以要言之，即執一切皆有自性，名必求實，……責其因緣。以其如此，謂其先必當如彼，由如彼故得以如此。必不許無根極，去根極者，亦依我執法執而起。……諸責因緣，推理之語是也。然真因實不可得。……身中細胞皆動。……動之依據，還在動，非有因也。……知母苦參，能退熱病。……能退熱病之依據，即在能退熱病，非有因也。……本無真因可求也。」（第二一——二三頁）

由時空問題上的主觀論，到因果問題上的主觀論，本來是很自然的。并且章氏將「責因緣」與「尋實質」又同樣當作我執法執而加以駁斥，由此我們即可看出因果問題與心物問題的關係，是如何密切。

章氏關於因果問題，且曾對於叔本華和穆勒都給予批評。他說：

「一果本非一因所成……本無疑義。徒以世人誤執一因一果，遂墮疑處。簾賓開爾，弭爾，皆不精解因果別相，何論苟談名理者乎？」（齊物論釋第六一——六二頁）

「近世達者，莫若簡質聞耳。彼說物質常在之律，非實驗所能知，惟依先在觀念知之。然不悟此先在觀念，即是法執。其去莊生之見，侷乎不及遠矣。」（同書第六四頁）

所謂因果關係或一般法則，既然只是「惟依先在觀念」，皆是生於「法執」而非實有。然則，心識生滅，本是無常，所以外在世界的發展前途，也就陷於不可知之數。關於此點，章氏在四惑論里曾說：

「明日有無，必非今日所能逆計。所以者何？未至明日而言明日之有，即無證驗。雖昨日之視今日亦為明日，所更明日已多，而今日非昨，則無比例，故明日尚不能知其必有，離於明日，何進化之可言？」（太炎文錄初編別錄卷三第六九頁）

由否定因果關係的客觀性，而懷疑明日之必有，更進而否定進化之可能，像章氏這樣大而武斷的懷疑論，不是比休謨更要利害千百倍嗎？然而，他不但以為排除「我慢」則同時同地可容二物，並且以為排除「心法」，則可以離開時間而有因果，他說：

「今物在衡一端，一端重故俛，俛故彼一端仰。以此俛故彼仰，俛者為因，仰者為果。然俛仰非異時，故雖無時而有因果。」（國故論衡下卷第一四三頁）

在這裡，存在着誤解和曲解。因為從我們看來，俛仰同時，并不能證明「無時而有因果」；實際上，俛者非因，仰者非果，俛與仰都是果，只有衡的兩端物體重量的變化，才是俛與仰的因。由地心吸力而生俛仰，由原因到結果的運動，也和一般的運動一樣，都是通過了時間而實現的。而章氏所以主張「雖無時而有因果」，顯然是以其肯定時間非實有，即所謂「時由心造」的命題為前提的，在拆散時代，託爾斯託式的不動概念，確是時空問題的農民意識。所以他接着又說：

「由於第一義計之，無古無今，無始無終，三世者，非實有也。」（同書第一四四頁）

這樣看來，章氏既以物質非實有，時空非實有，「因果非物，乃原型觀念之一端」，則一般所謂法則或自然規則等，由章氏言之，自然也就不能是外在事物所固有，即不在於外界事物之中，而只有其主觀的內在意義。所以，他在四惑論曾說：

「言法爾者，本謂離心不得一法，即此法者，亦心之縈爾迷惑所成。言自然規則者，則膠于自然，不知萬物展轉緣生，即此展轉緣生之法，亦由心量展轉緣生。雖然，言此者，固自託于惟物。若果惟物，此自然規則者爲在物中？爲在物外？既許物外更有它事，即不容妄託惟物之名，若在物有素定者，固得以自然規則名，無素定者，亦得以自然規則名。雖然，火之求那，自然而熱，火之羯磨，自然而燒，而死灰沙礫有不得燒者，則火之羯磨破。人之按火，未有不覺其熱，而死灰沙礫，則無熱覺，縱令火著死灰沙礫以後，人按之猶生熱覺，特未知火在死灰沙礫果然否也？則火之求那亦破。若曰於此而熱，於此而燒，於彼則無熱無燒，亦得名爲自然規則，然則，火但是火，而熱與燒者，惟一物質對火之名，即不得言火本有熱，火本能燒矣。循是以推，所謂自然規則者，非彼自然，由五官感觸而覺其然，由意識取像而命爲然。是始終不離知識，即不得言本在物中也。」（太炎文錄初編別錄卷三第七三頁）

這是很坦白的主觀主義的法則論：自然規則本不在物中，由五官感觸而覺其然，由意識取像而命爲然，始終不離知識而有。

章氏此種主觀主義的法則論，再與他對於前途無信心的人生觀相結合，則對於當作社會軌範的公理論

，自然要感到不可忍耐的束縛。所以在同文里又說：

「……公理者……非有自性，非宇宙間獨存之物，待人之原型觀念，應于事物而成。洛閩諸儒，喜言天理，……而其語有疵瑕，疑于本體自在，是故天理之名，不如公理可以見其制之自人也。……宋世言天理，其極至鋼情滅性，蒸民常業，幾一切廢棄之。而今之言公理者，……以世界為根本，以陵藉個人之自主，其束縛人亦與言天理者相若。彼其言曰：不與社會相扶者是違公理，隱遁者是違公理，自裁者是違公理。……然則，天理之束縛人甚于法律，而公理之束縛人，又幾甚于天理矣。蓋人者，委脫遺形，儻然裸胸而出，要為生氣所流，機械所制，非為世界而生，非為社會而生，非為國家而生，非互為他人而生；故人之對世界，社會，國家，與其對於他人，本無責任。……有害於己無害於人者，不得詢問之，有益於己無益於人者不得詢問之；有害於人者然後得詢問之。此謂齊物與公理之見有殊。……凡有害於人者謂之惡人；凡有益於人者，謂之善人，人類不為相害而生，故惡非人所當為，則可以遮之使止；人類不為互助而生，故善亦非人之責任，則不得迫之使行。」（同上第五九——六二頁）

「世之殘賊，有數類焉。比較其力，則有微甚之分。寧得十百言專制者，不願有言天理者。所以者何？專制者，其力有限，而天理之力，比於專制為多。言天理者，獨于臣之事君，子之事父，操之過盛，父之期盡，率先于子；而出身事君，亦得姿意去留。是故天理束縛人，非終身不能解放。言公理者，以社會常存之力抑制個人，則束縛無時而斷。言天理者，謂臣子當受君父抑制，而不謂君父當抑制，君父不以道遇其臣子者，非獨天理家非之，一切社會亦非之；是故屈於一人，而常受憐於萬類，是尚有訟冤之地。言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宇宙。然則，以衆暴寡，甚於以強凌弱，

而公理之慘刻少恩，尤有過于天理。乃知莊周所謂齊物者，非有正度，正味，正色之定程，而使萬物各從其所好，其度越公理之說，誠非巧曆所能計矣。若夫莊周之言曰：無物不然，無物不可，與黑格爾所謂事事皆合理，物物皆美善者，詞義相同；然一以爲人心所不同，難爲齊概；而一以爲終局目的，藉此爲經歷之塗，則根底又絕遠矣。」（同上第六五——六六頁）

章氏以言公理與言天理并論，而以公理較天理爲尤殘賊，顯然是承藉了戴東原反程朱理學「以理殺人」的緒言，加以擴充而成。

從這里，我們可以看出：章氏由於否定因果律及法則性一般客觀的外在，更進而否定社會法則，而斷定社會的公理等軌範，都是純由人制，並沒有它的客觀的實在的基礎。這些懷疑精神，把封建的天理束縛與市民的商品公理法則，同一置於否定的議題之下，猶之乎當時農民把反抗專制與破壞鐵路置於同一議題之下，實際與思維：相爲照應。他在「萬法唯識」的唯誠論者者的立場上亦是必然的結論。

在章氏的意見里，我們要提出左列兩點異議，作爲我們考察章氏關於因果問題及法則性問題的理解的結束。

第一，章氏以爲因果律不存在於客觀事物連繫的本身中，而只存在於人類的原型觀念中，這種見解，殊不合於真實。事實誠如狄慈根所說：

「客觀的科學的認識，其發現原因不由於信仰或思辨，而由於經驗或歸納，不依靠先天的方法，而依靠後天的方法。自然科學，不在現象的背後或外部，而在現象之中或通過現象而探求其原因。」（人類頭腦勞動的本質，第九四——九五頁）

「原因是思維能力的產物，而卻不是純粹的思維能力的產物，乃是由思維能力與感性材料相結合的產物。這種感性材料，對於所產出的原因給與了客觀的存在。正如我們要求真理是客觀現象的真理一樣，我們對於原因，也要求它是現實的，客觀的某種結果的原因。」（同上第九八——九九頁）

「事物的原因，就是事物的關聯。」（同上第一〇〇頁）

上述狄慈根的意見，我們甚為同意；而與此相反的章氏的見解，則無疑的屬於荒唐。因為：果如章氏所說，因果律或必然性本不屬於事物本身所固有，則何以老是夏跟着春，秋跟着夏，冬跟着秋呢？如果自然中本沒有客觀的因果律，為什麼在肺與空氣之間，在光與眼睛之間，在聲音與耳之間，在氣候的變化與植物的榮枯之間，老是保持着呼應承藉的關係，而永不將其發展的順序顛倒過來呢？如果自然中本來就沒有必然性的客觀法則，為什麼地球不時而一年一度，時而十五分鐘一度繞太陽一週呢？為什麼地球的軌道不時而是橢圓形，時而是四方形的呢？為什麼不時而是太陽繞地球，而是地球繞太陽呢？這些鐵般的事實，都確證着章氏的主觀主義的因果論與法則論的謬誤。

第二，章氏由於否認一切的因果律及法則性的客觀存在，更進而站在極端個人主義的立場上，斷言一切規範或法則，都是對於個人自主的束縛。在這裡實已接觸到必然與自由問題，而章氏的主張，則是以爲，只有不承認一切心外的事物及其法則的實在性，然後才能求個人的意志自由。但是，真正的自由，果然是由於抹殺了必然性的法則而可能取得的嗎？關於此點，著者引一段正確的解答如下：

「黑格爾第一個正確地規定自由與必然間的相互關係。在他看來，自由是必然的理解，必然只在未被人理解之前是盲目的。自由不是在於想像中的對於自然法則的獨立，而是在於認識這些法則，而

能有計劃的利用它們來達到一定的目的。這不但適用於自然外部的法則，而且還適用於那些支配人本身肉體存在與精神存在的法則——這兩種法則，我們只能在思維上分別開來，在實際上是分不開的。所以意志的自由，只是人們根據事實知識以決事物的能力，因此，人對於某一問題的判斷，愈是自由，這個判斷內容的決定，將帶着更大的必然性，相反的，猶疑不決是以無知為基礎，表面上似乎在許多不同的相互矛盾的可能決定中，自由的任擇其一，可是其實它正是證明自己的不自由以及自己對於自己所應該支配的對象之屈服。這樣，自由是在於統治自己及外部自然；所以它一定是歷史發展的產物。」

然而，章氏的見解，都在他的哲學思想中早經註定了必然要出現的。試想想看，既否定了客觀世界的獨立存在，當然要以自然的因果性與法則性為非實有，既否定因果性及法則性的實有，當然要否定社會法則（公理）的客觀外在的意義，因而當然要排除一切的必然而要求單純的主觀的意志自由。這一切的命題，是循着力學的法則，一聯串成的。

章氏正是根據着這種的因果論，法則論，在社會的政治的實踐上，導出了極端的個人的主義，而確立了所謂個人對世界，社會，國家，與其對於他人，本無責任的排除一切「束縛」的不動的世界觀；並且這種世界觀，和前述章氏在一般哲學上的唯心論，也是不可分離的。這樣，我們便證明了下面這一名言正確性：「因果性一問題，從決定五花八門的最新「主義」的根本哲學方向說，特為重要。」

太炎由理性主義的人文思想，跳到否定法則性的理論，而要求無束縛的極端自由，是託爾斯託式的纖悔罷了。

第九節 關於質量、同異及有無諸問題

某事物之所以成爲某事物，其與別的諸事物之所以異與所以同，其本身之所以存在（有）與不存在（無）等，都決定於質量的交互關係。從這一點上來看，則所謂質量問題，同異問題，以及有無問題等，是分不開的。章氏對此縱橫相關的三個問題，均有論證，且在章氏的哲學思想上，亦特別重要，所以我們要逐次予以詳述。

首先，我們應該知道，章氏的哲學思想，完全建築在莊子的齊物論上面，如果離開了莊子的齊物論，則我們便無從理解章氏的哲學，尤其無從理解他關於質量，同異，及有無諸問題的意見。所以，我們應先從章氏的齊物論釋里摘錄幾段，藉以究明所謂「齊物」的認識論的本質：

「齊物者一往平等之說。詳其實義，非獨等視有情，無所優劣。蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合齊物之義。……若其情存彼此，智有是非，雖復汎愛兼利，人我畢足，封畛已分，乃奚齊之有哉？」（第一頁）

「兩行之道，聖哲皆然，自非深明玄旨，何由尋其義趣？……此生彼滅，成毀同時，是則畢竟無生，亦復無滅。……證無生滅，示有生滅，此亦兩行也。若海羯爾「有無成」之說，執著空言，不可附合莊氏。……此學人所當知。」（第二十五——二十六頁）

「天均者，天倪也。是則所謂無盡緣起，色根器界，相名分別，悉號爲種，卽天倪義。若就相名

分別習氣計之，此卽成心，此卽原型觀念。一切情想思慧，騰掉無方，而繩禦所限，不可竄軼，平議百家，莫不持此。所以者何？諸有知見，若淺若深，悉依此種子。而現世識，處識，相識，數識，作用識，因果識，乃至我識，此七事者，情想之虎落，智識之坦苑。是故有果無因，有相無體，現色不住於空間，未來乃先於現在，爲人所不能忘，自不故爲矯亂，及寐語病狂者。」（第五四——五五頁）

「同異之辯，不能相正，獨有和以天倪。第一章說，和以是非，休乎天鈞，此謂兩行，已示其端萌矣。康德之批判哲學，華嚴之事理無礙，事事無礙，乃莊生所籠罩，自非天下至精，其孰能與於此？爾則，天倪所證，寧獨生空？固有法空；卽彼我執法執，亦不離是。真妄一原，假實相盪，又非徒以自悟，乃更爲悟佗之齊斧也。」（第五五頁）

章氏「一往平等」的思想，確是含有積極的要素，然這亦與他在法則性方面的懷疑主義相似，一往平等的極端推論，又把他帶到「真妄一原」的路上，故他所謂之齊物論，不外是以兩行——天倪——天均——成心——原型觀念爲最高概念的認識論。這種認識論的特點，就在於「泯絕彼此，排遣是非」，「破名相之封執，等酸鹹於一味。」在這里，一切的事物，便如「閻夜里的牡牛」，盡歸齊同，而無所差異。

這樣，在齊物論下，便只有同而沒有異。章氏在「明見」中關於以惠施爲代表的合同異派所持十事的評論，對此點有更加具體的闡明，他這樣說：

「觀惠施十事，蓋異於辯者矣。本事有十，約之則四，四又爲三。一事，至大無外謂之大一，至

小無內謂之小一；又曰無厚不可積也；其大千里。大未有不可廣，小未有不可分，無利器致之，校以算術可知也。諸在形者，至小爲點，……引點以爲綫，……比綫以爲面……素面以爲體。……點者非自然生，猶面之積已。故因而小之，點復爲體，謂之小一可也，點復可折，素下而點爲無盡，以爲無內非也。因而鉅之，體復爲點，謂之大一可也，體復可倍，素上而體爲無盡，以爲無外非也。……以算術計之，無至小之倪，故尺度無所起，於無度立有度，是度爲幻度；幻，卽至大與至小無擇，而千里與無厚亦無擇。……天與地卑（卑借爲比），山與澤平，是分齊廢也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也，是方位廢也。南方無窮而有窮，是有際無際一也。連環可解，是有分無分均也。二事，日方中方貌，物方生方死。諸言時者，有過去，現在，未來，過去已滅，未來未生，其易知而見在亦不可駐。……方念是時，則已爲彼時也，析之不可盡而言有時，則是於無期立有期也；執無留止而言是時，則彼是無別也。……諸有割制一期，命之以今者，以一竭沙那言今可，以一歲言今猶可，方夏言今歲不遺春秋，方禹言今日不遺旦莫，去者，來者，皆今也。禹中適越，舖時而至，從人定言之，命以一期，則爲今日適越矣；分以數期，則爲昔日至越矣。是以時者惟人所命，非實有也。三事，大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。物固無畢同者，亦未有畢異者，浮屠之言曰：從一青計之，以是青爲自相，以凡青爲共相，青同也；以凡青爲自相，以赤白黃紫爲共相，顯色同也；以顯色爲自相，以馨香味觸爲共相，色聚同也；以色聚爲自相，以受想行識爲共相，法同也。無畢同故有自相，無畢異故有共相。大同異而與小同異，此物之所有，萬物畢同畢異，此物之所無。皆大同也，故天地一體，一體，故汎愛萬物也。惠施之言，無時無方，無形無礙，萬物幾幾皆如

矣。惟擣異論，使齏粉破碎，已亦不立。」（「國故論衡」下卷第一四四——一四六頁）

我們前面說過，質是某事物之所以成爲某事物并與其他事物相區別的核心，則章氏之根本否定事物彼此間的區別的存在，當然是以先已否定了質的實有爲前提的。此在前述的章氏的宇宙根源論中，他以爲宇宙本無實質，而所謂實質云云，皆生於法執或原型觀念，卽爲最著的明證。

并且，在質量問題上，章氏不但否定了質的存在，而且更由於將質還原爲量，進而將高級形態分解成低級形態，最後，又將低級形態看成了高級形態，使二者成爲完全同類。在齊物論釋里曾說：

「此有情馬，本是地水火風種種微塵集合，何可說爲有情數？若云地水火風，亦是有情者，諸分情數，合爲一有情數，雖說爲馬，惟是假名，此則馬亦非馬也。」（第二一頁）

「此黃金分子，雖名無生，其實有生。所以者何？有重能引他物故。……金有重性能引，此卽業識；能觸他物，此卽轉識；或和或距，此卽現識。是故金亦有識，諸無生者皆爾，但以智識別業不現，隨俗說爲無生。……舊分情界，器界，……但依智慧高下，假爲分別，如珊瑚明珠等物，是情是器，本雖質定，故雖說金爲器界，不礙有生。……黃金既是生物，卽有進化。」（第三七——三九頁）

「人體……又食牛羊鷄鶩肉者，此異性肉，亦化爲人飢肉；菜果穀麥亦爾。虎豹蟲蟲食人，噴人，其化亦爾。非直血肉筋髓各種異色爲然，且如精子，亦由各種飲食，展轉同化。如是，精子亦緣無量異性生命集成，其更相爲種益明。下逮金石，既亦含於人體，或啖雲母，或餐鐘乳，悉可攝受，爲人身分。乃至鑿石水銀，食之隕命；既有相害之能，卽有相和之道。」（第四〇頁）

在「國家論」里又說：

「若以原子爲實有，則一切原子所集成者，并屬假有，何以故？分之則各還爲原子，故自此而上。凡諸個體，亦皆衆物集成，非是實有。然對於個體所集成者，則個體上得說爲實有，其集成者，說爲假有。國家而爲人民所組合，故各各人民，暫得說爲實有，而國家則無實有之可言。」（「太炎文錄初編」別錄卷三第七六頁）

「凡言愛國者，悉是迷妄。」（同上第八二頁）
在劉漢微言中也說：

「一切礦物，皆有臧識。隨其大小，以爲身體。識與識者體相名數等無差別，由彼臧識與己臧識對構，方能映發。識識相遇，如無綫電，對至卽通，不煩傳送。如是，己識方起，自心相分變見，似彼境界爲所緣緣。彼識不與己識對者，除睡夢位亂意識外，則自心相分不能變起。由是遠近來去，能成隱顯差別，無同時同處普見之過。……外境是……，他心實有。唯識云者，許各各物皆是唯識，非許唯有自心一識，說有他心，豈成障礙？又今所見，且非他心，但由他心對至自心，而有相分變見，無所難過；他心亦能自見相分，而此所見，唯是自心相分，非是他心相分。」（第七——八頁）

從這里，我們可以看出左列四點：

第一，章氏由於不理解事物的運動發展過程是一種由量變到質變，由低級形態至高級形態的昇漲運動，不理解低級與高級之間，不僅有量的不同，而且有質的差別，由於只見量而不見質，所以他以爲，馬可以分解成地水火風等無機物的集合，而黃金等則是生物。這樣，便在某些方面，與狄爾泰主義相合流。而全部的祕密，卽於抹殺了質的存在。

第二，章氏由於不理解質量關係，遂認為礦物，生物，及人體的相互轉化，是高級形態可以分解為低級形的證據，是萬物唯識，本無實體的證據，可算是王陽明以後的第二個怪論。陽明曾云：

「風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，與人原一體。故五穀禽獸，皆可以養人，藥石之類，可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。」（傳習錄）

陽明此言雖與章氏不甚相同，而本質上則都是一元唯心論。關於此事，達爾文所見最正確精當。他說：

「人類可自較低級諸動物傳染一定疾病，且能向彼傳染，如恐水病，膿胞疹、鼻疽、梅毒、霍亂、癩等；此等事實，乃證明其基本與血液，就細微構造與成分言，皆密切相似，其明顯較良於置諸最佳顯微鏡下比較，或助以最佳化學分析。」（「人類原始及類擇」）

在這裏，確證了一元唯物論的真理，而與章氏的意見，實不相同。

第三，章氏依據着唯識論，「許多之物皆是唯識」，因而斷定了「一切礦物皆有臧識」，這簡直是露骨的萬有有靈論。至於以所謂認識，乃「由彼臧識與已臧識對構，方能映發」，則更是唯心論的反映論，這種反映論與唯物論的反映論的根本不同，就在於它不以認識為客觀存在於人類主觀中的反映或摸寫，而以爲但心「所變見的自心相分」，也就是所謂「外境是無」的理論。在這裏，我們便可以知道，章氏不稱世界爲存在，爲物質，而特別名之爲「相」的祕密的所在。

第四，章氏的還元論的基本命題，即所謂低級形態爲實有，高級形態爲假有。將此之法應用到實際問題，即國家問題的認識上，其結論就是：人民對於國家而言，雖得暫視爲實有，而國家本身則爲假有。於是所謂「凡言愛國者，悉是迷妄」云云，亦爲不得不有的實踐上的主張。在這裏，一方面是顯示着見量不

見質的還元論的方法和極端個人主義人生觀中間的連繫，而另一方面也表明了還元論的方法在實踐領域上的危險的偏向。並且證明了一個種族革命論者與哲學思想的矛盾，而所謂「辣政」之言與哲學分野的二元思想是如何難以成立。

在章氏的還元論中，當他說着「若以原子爲實有，則一切原子所集成者，并屬假有」的話的時候，實際上即是以質爲假有，而只肯定了當作質的構成分子的量的實存性。很顯然的，在這裏，量的把握，遂成了問題的核心。

關於量或數的問題，章氏亦曾論及，而最明白的代表了他的哲學性格的，則是建立宗教論裏面的左一段話：

「量與無量，本由自心分別而起。分別所依，依於吾形吾壽以爲權度，於其本無量者，而強施以有量之名，若離我見，安取量與無量之說？若猶不了，則更取離於外界者而言之：夫一二三四之數，本非外界所有，而此一數，遞加遞乘，自十百千萬億兆，以至不可紀極之數，則雖以超過永劫之壽，無一刹那而不摟指以計，猶不能盡其邊際也。夫以心所自造之數，其無量亦如外界，然則，無量固在自心，不在外界明矣。」（太炎文錄初編別錄卷二第二〇——二二頁）

在這裏，章氏的意思很明白，數量「本非外界所有，而性是內識之範疇」。這還不是露骨的康德型的唯心論的數量觀嗎？

據上所述，章氏關於質量問題，其見可分爲左列三點或三個步驟：

（A）首先抹煞了質的存在，而將一切事物的基點歸屬於單純的量；

(B) 其次又將量的客觀存在性予以根本的否定，而視之爲純粹的『內識之範疇』；
(C) 最後，質與量既均非實有，則自然到達於唯識論的結論：『三界唯識所造』。

章氏的這三個步驟，是互爲首尾的，在他的哲學思想中也是必然應有的。茲依照着唯識論的邏輯本性，略加分析如左：

第一，如果允許了內識以外還有質量等客觀的範疇存在，則唯識論便不能成立，故欲建立唯識論，即不得不否定質與量的存在。失去了質與量的外界事物，乃成了『心識之蔭影』，乃成了由內識外化（變見）的『自心相分』。

第二，在現實世界裏，只有多少『什麼』，或『什麼』多少，而絕對沒有抽象的，空頭的，脫靴的『多或少』，即純粹的量，所以章氏在唯識論的要求之下，既排除了『質』，其激底化的結果，自亦不得不排除『量』。在這裏，便確證着『質量不可分說』的真理。

我們已經說過了，事物的有與無，完全決定於質量的交互關係的變化。今章氏既已斷言質與量皆非外界所實有，則所謂『有無問題』，由此亦得到了解答：

「不覺心動，忽然念起，遂生有無之見。計色爲有，離計孰證其有？計空爲無，離計孰證其無？……然今之論者，現是有言，言既有是，所詮之有，寧得遮撥爲無？而此能詮，誠合於所詮不？又無明證。……名義既不相稱，雖有能之詮名，何與所詮之事？」（齊物論釋第三三頁）

「故（莊子）曰：無有一無有也。老子亦云：天下萬物生於有，有生於無。初語隨法我執，故云萬物生於本質；次語破法我執，故云本質生於無。無者云何？即徧計所執自性。此性本無，無則不

生。而言生於無者，欲以無之能生，證明有之爲幻。所謂正言若反者矣。」（同上第六三頁）

「如柏拉圖可謂喜說『伊跌耶』矣。然其謂一切個本之存，非卽伊跌耶，亦非離伊跌耶；伊跌耶是有，而非此則爲非有；彼個體者，則兼有與非有。夫有與非有之不可得兼，猶水火相滅，青與非青之不相容也；伊跌耶既是實有，以何因緣不徧一切世界，而今世界尙留非有？復以何等因緣，令此有者能見景於非有，而調和之以爲有及非有？若云此實有者，本在非有以外；則此非有，亦在實有以外。既有非有可與實有相立，則雖暫名爲非有，而終不得不忍其爲有；其名與實適相反矣。若云此實有者，本無往而非實有，特人不能以明了智識觀察，橫于實有之中妄見非有，復於此妄見非有之中微窺實有，更相盤錯，然後成此個體之有與非有；是則成此個體者，見相二分之依識而起也，非說依它起自性，則不是以極成個體」。〔建立宗教論太炎文錄初編別錄卷三第一五頁，按伊跌耶卽理念〕

右述章氏關於無有問題之意見，雖在有與非有的對立中，透露了一點變化觀點的痕跡，但是，他卻斷定了『有無之見』，係生於『不覺心動，忽然念起』卽所謂，『無有一無有也』。這裏，依然是露骨的唯心論。

總之，章氏是依據着唯識論的一貫的立場，由於借用了還元論而否定了質與量的客觀存在，更由於與齊物論相結合而抹煞了現實世界中諸事物彼此間的具體的差別性，因而又導出了『無有一無有』的與日本東西田幾多郎的『無的邏輯』異曲同工的『无元哲學』的結論。

把章氏的『無的邏輯』推至極端，就成了五無論（太炎文錄初編別錄卷三）裏所說的『無政府，無聚落，無人類，無衆生，無世界』。然而，在唯識論的命令之下，究竟還有一件東西爲章氏所肯定，這就是

：

「芸芸萬物，本一心耳。」（同上第五六頁）

第十節 無神論與宗教論

綜合以前各節所述，章氏哲學思想的唯心論的體系，已顯然可見，無復懷疑的餘地。然而，章氏在另一方面，卻又是一個無神論者，對於一切形態的有神論，他都攻擊駁難，不遺餘力。按照一般的原則講來，唯心論與有神論是不可分的，而章氏則以唯心論者而反對着有神論，并主張無神論，這是非常令人感到奇異的一點。

無神論與宗教信仰，本不兩立，這也是一般的原則。而章氏則以無神論者而高倡建立宗教，這又是非當令人感到奇異的一點。

究竟章氏是通過了怎樣的邏輯紐帶，而將唯心論，無神論，宗教建立論相互連結起來，使三者溝通為一呢？這是我們現在所要論述的課題。

首先，我們知道，一切的有神論，都與外因論有方法上的內在關聯。肯定一個，（有時為數個）超然於世界萬物（連個人在內）之外并其上的某物，為一切事物運動發展的最後的原因或動力，這便是神的存在的邏輯上的搖籃。然而，這樣的武斷的肯定，其本身就包含着自己炸裂的宿命的矛盾。這就是說：

（A）如果不肯定外因論，則事物發展運動的原因或動力，便在於事物的本身內部，而不在於其外或其上；於是，則最高至上的造物的主宰（神），即無從生產。

（B）如果將外因論澈底化，則當作最高至上的主宰的神，其本身亦另有外因方能產生；如此，即喪

失其最高至上性，因而亦即不能成其為最後原因，最高動力的主宰。

像這樣，由於肯定外因論而成立，又由於肯定外因論而破滅，正是有神論自身所不能克服的宿命的矛盾。章氏也恰巧是抓住了有神論的這一矛盾而加以攻擊的。所以，在無神論裏他說：

「基督教之耶和瓦也，以為無始無終，全知全能，絕對無二，無所不備，故為衆生之父。即彼所說，其矛盾自陷者多，略舉其義如左，……若萬物必有作者，則作者亦更有作者；推而極之，至於無窮。然則，神造萬物，亦必被造於他；他又被造於他。……以此斷之，則無神可知已。」（太炎文錄初編卷三第二至第五頁）

「却爾圖門之說，以為神即精神，包有心物，能生心物。此則介於一神汎神二論之間。夫所謂包有者，比於囊橐耶？且比於種子耶？若云比於囊橐，囊橐之中，本是先有，非是囊橐所生，不應道理。若云種子……然種子本是幹莖華實所成，……此則神亦心物所成，……是心物當在神先矣。若謂自種子能生幹莖華實，……如藕根之相續者。……（然）藕自藕中，……藕復生藕。……達摩波羅氏云：若法能生，必非常故；諸非常者，必不徧故；諸不徧者，非真實故。若是，則神亦曷足貴邪？」（同書第八章）

「夫有神之說，其無根據如此；而精如康德，猶曰「神之有無，超越認識範圍以外，故不得執神、為有，亦不得撥神為無，」可謂千慮一失矣。……而神者，非由見量，亦非自證，直由比量而知。……則為分別執。既以分別而成，則亦可以分別而破。……若神則非兒童所知，其知之者多由父母妄教，不則思慮既通，妄生分別耳。然則，人之念神，與念木魅山精何異？若謂超越認識範圍之外，寧不

可直撥爲無邪？凡見量之自證之所無，而比量又不合於論理者，虛撫其名，是謂無質獨影。……惟神亦然。不可執之爲有，而不妨撥之爲無。非如本體實在等名，雖然、感覺所知，而無想滅定之時可以親證，其名則又非比量所能摧破也。更以認識分位言之，則人之感者，以爲得其相矣，而此相者，非自安立爲相，要待有名，然後安立爲相，吾心所想之相，惟是其名，於相猶不相涉；故一是名種分別，類屬非真。況於神之爲言，惟有其名，本無其相，而不可竟撥爲無乎？」（同書第九頁）

在章氏的這些對於有神論的駁斥中，表現着清醒的理性主義，以及形式邏輯毋相中律的精神。而其主要的着眼點，則在於揭發外因論的方法本身所包含的宿命的矛盾。關於此點，章氏在答鐵錚一書裏，有明確的自述。他說：

「往者作無神論，大爲基督教人所反對。廣州有真光報，以僕爲狂悖至極。吾以理內之言相稽，而彼以理外之言相應，此固無庸置辨。……要之，僕所奉持，以依自不依他爲臬極。」（太炎文錄初編別錄卷二第六五頁）

此所謂「依自不依他」，即是與外因論針鋒相對的自己原因說的观点或方法。

但是，章氏的自己原因說，本質上乃是心識的自己內部循環，因而與外因論相反，並不是物本論與機械論的對立，乃是主觀唯心論與機械論的對立。正因爲此，所以章氏認爲：凡於內識以外，承認任何另一實體的存在，皆是有神論所於以繁殖的土壤。在建立宗教論裏曾說：

「說神我者，……是第一倒見也。……說物質者，……是第二倒見也。說神教者，……不能退而自觀其心，以知三界唯心所見，從而求之於外，於其外者，又與之以神之名，以爲亦有人格。此心是

真，此神是幻，執此幻者以爲本體，是第三倒見也」。（同書卷三第一四——一五頁）

「執一實以爲神，其失固不勝指轉。而謂此神者，冒世界萬有爲言，然則，此所謂有，特人心之概念耳。以假立依佗言之，概念不得不說爲有；以遮撥徧計言之，概念不得不說爲無。從其假立，而謂概念惟在自心；……從其徧計，而謂吾以概念必有一外在者與之相應，從而葆祠之，祈禱之，則其愚亦甚矣。……由此故知冒萬有者，惟是概念。知爲概念，即屬依佗；執爲實神，即屬徧執。於概念中，立真如名，不立神名，非斤斤於符號之殊，由其有執無執異耳。」（同上第一七——一九頁）

從這裏，我們已經可以看出，所謂「三界唯心所見」，所謂「萬有惟是概念」，即是「依自不依佗」，即是「理內之言」的真諦。而章氏的無神論，便是這樣說明的。

根據上述，我們有兩點需要提出：

第一，章氏所謂「三界惟心所見」的主觀唯心論，如果貫徹到底，的確是不可以導出有神論的破滅的。關於此點，普氏在批評巴克萊哲學的時候，曾有光輝的闡明，他說：

「巴克萊……在他的學生時代，即已形成了他的有名的理論：Essa-Peripi（存在即是感覺）。在別的雜記中曾說：『將存在與感覺中者分別爲二，這種見解將有危險的結果，而此見解乃是霍布士的學說（即唯物論——普註）』的基礎。這位青年在別的筆記中又說：『一旦承認了物質的存在，則誰也不能證明神非物質。』爲避免此種危險結果，惟有不承認物質存在之一法。而此目的則可由『存在即是感覺』一學說而達到。……當他後來成爲大僧正時，曾說：『如果我的學說得到良好的理解，則所有自命爲宗教敵人的伊壁鳩魯，霍布士及斯賓諾沙等人的哲學『皆得以破壞』。……然而，事

情并非如此完全順利。在巴克萊看來，似乎他的學說得到良好的理解，即所以表示肯定他的學說是不可動搖之正確，事實上此正表示他的不徹底性之暴露。如果 *Issa-Peripi* 這是巴克萊所始終堅持的理論，則神將與物質有同一的運命，牠也要如物質一樣，只有在我們觀念中始能存在。如此說來，則不僅唯物論，而且宗教也皆得此破壞，巴克萊學說用新的方法所得到的，正是這位思想家所決心剷除的危險結果。巴克萊爲他所死不敢放鬆擁護自己傳說信念的願望所蒙蔽，不曾指出，或是不願指出這一矛盾」。

這是很明白的，巴克萊與章太炎同樣，都從主觀唯心論出發，而巴克萊由於自己的不徹底性，支持着有神論；章氏則徹底了一步，遂道出了無神論的見解，但是，章氏在這裏也并非真正徹底，如果他更徹底一步，則不但有神論，即唯心論也一樣要被推翻的。這就是說，當章氏排斥外因論的時候，却忘記了他的唯心論，他的由內心以產物質，以造成神的見解，也正是由外因論而成立的，也正是由先肯定了事物以外的最高原因的存在而成立的。在這裏，我們就可以體會到唯心論與無神論的本質矛盾。然而，章氏由於不敢放鬆他的唯識論的「傳統信念」，由於被這一信念所「蒙蔽」，所以他也和巴克萊一樣「不曾指出或是不願指出這一矛盾」。

第二，章氏以爲允許了「概念必有一外在者與之相應」，即要導出有神論，只有肯定「萬有惟是概念」的命題，才能徹底排除了神的觀念，這顯然是唯心論的偏見。并且這種偏見，和波格達諾夫對於唯物論的攻擊，是有點相近似的。波格達諾夫在其社會意識學大綱裏曾經這樣斷定：唯物論所謂「離開人類意識而獨立着的存在，」乃是「交換社會意識的形態」中的「抽象的靈物崇拜」，他和康德

的物自體，萊卜尼茲的「單子」，宗教的「神」，本質上是同一物，都是『權威觀念』的遺物，而爲『集團主義時代』的『新的意識』所『斷乎不能承認的』。（參照陳望道施存統合譯本第三〇七，三二〇、三三六至三四四，三九七至四四一一等頁）是知經驗一元論者波格達諾夫與唯識論者章太炎同樣，以爲從唯物論裏必然要導出有神論，或者說，前者本質上就是後者的遺物。從此可知，唯心論在名目上花樣雖多，而歸根結底，要在中心問題上會合。

然而，在章氏的無神論中，却也并非全是唯心論的鑿語，而尚有着堪稱爲積極契機的唯物論的萌芽，這就是和他的重視感覺或經驗的思想相連結的關於神的思想起源的另一而考察。章氏以爲，神的思想另一起源，就在於拋棄現實的感性的經驗事實，而從事於毫無質據的純比量的臆度妄斷。所以，在原道上里會說：

「先物行，先理勦之爲前識。前識者，無緣而妄意度也。……夫不事前識，則卜筮廢；圖讖斷，建除堪輿相人之術黜矣。巫守既絕，智術穿鑿亦因以廢。其事盡於徵表，此爲道藝之根，政令之原。是故，私智不效則問人，問人不效則求圖書，圖書不效則以身按驗。」（國故論衡下卷第一二二頁）此所謂前識，卽是先驗觀念。章氏以此爲神的思想的認識論方面的起源，并力求廢前識以貫徹經驗主義而支持其無神論，實屬卓見。

在章氏哲學思想中，既以原型觀念爲認識論的最高範疇，處處當作先驗之物而加以強調，及至其駁難有神論，而又力主廢前識，強烈的要求『以身按驗』、『其事盡於徵表』；此實爲不可掩飾的矛盾。然此矛盾，在章氏本人，則初末自覺，相反的他由於『兩行之道』，以原型觀念爲『轉俗成真』或『排遣名相

』的靈魂，而『主期驗』、『廢前識』則是他『以分析名相始』的『從入之途』；通過了這樣的內心安排，矛盾便在章氏的主觀中得到了消解。

誠然，在主觀中消解了矛盾，并非即是矛盾的不存在。不過，縱令是矛盾的，而此種主期驗，廢前識的積極性的見解，在章氏的本格的哲學性格中（如像關於感性認識的部分正確的肯定，經古文學派無徵不信的傳統），尤其章氏的實踐規定中（對公羊學派的全面性鬥爭，此點另有詳論），却也是應有的契機。

三由於在章氏的無神論中有了這一積極性的契機，所以才連帶的出現了特性限度內的清醒的理性主義精神。并且，又由於此二者相結合，才使得章氏完全武裝起來，使他不但能夠依據着形式邏輯的原理，發掘了有神論的宿命的矛盾，而且也能夠運用人文主義的精神，來暴露神的思想在實踐領域上的無力。關於此點，在齊物論釋裏曾說：

「夫託上神以爲稱，順帝則以游心，愛且盛兼，兵亦苟偃；然其繩墨所出，覲然有量，工宰之用，依乎巫師，苟人各有心，拂其教條，雖踐屍喋血，猶曰：天之計也。」（第一頁）

「若其渴望無已，攻取萬端。王章禁盜，非不勵也；而蹇裳赴鑊者，甘之若齋，噬膚滅鼻者，就死如飴。是故，鋌而走險，雖大威在前，猶不時避；又况身形變化，情之所隔，雖復當遭炮烙，其何悼哉？」（第六七頁）

統觀章氏的無神論，其主要的哲學根據，固然在於他的佛莊混血的唯心論；而在其對於有神論駁斥中，卻也相對的表現了若干理性主義，人文主義，乃至對於感性經驗的正當的信賴。所以，他的這一見解，客觀的分析起來，雖究不免於自相抵觸，然而抵觸正是他的時代，他的積極的要素，正表現了他在當時農

民民主主義陣營裏的奮鬥，他方面在民國二年革命高潮低落的時候，他的唯心思想與懷疑主義便導使他走入「名士」的敖慢生活中。

復次，章氏雖已駁斥了有神論而主張着無神論，而別一方面，如前所述，則又高倡其「建立宗教」之說，嘗攷章氏提倡建立宗教，其理由不出兩端：其一，基於挽救世道人心的實際必要；其二，基於順應歷史發展的邏輯必然。茲分別敘述於左：

第一、關於由建立宗教以挽救世道人心，我們在前引章氏自述提倡佛學時，已有明證。此外，在建立宗教論裏也說：

「今之世，非周秦漢魏之世也。彼時純樸未分，則雖以孔老常言，亦足化民成俗。今則不然，六道輪迴地獄變相之說，尤不足以取濟。非說無生，則不能去畏死之心；非破我所，則不能去拜金心；非說平等，則不能去奴隸心；非示衆生皆佛，則不能去退屈心；非舉三輪清淨，則不能去德色心。而此數者，非隨俗雅化之居士所能實踐，則聒聒者亦無所益，此沙門居士所以不得不分職業也。借觀科學諸家，凡理思最高者多不應用，而應用主在其次之人，何獨於宗教而不然耶？」（太炎文錄初編別錄卷三第二九頁）

在這裏，章氏不但主張有宗教建立的必要，而且也強調保存沙門主義制度的意義。

第二、由歷史發展的邏輯必然方面，以主張建立宗教，是章氏哲學思想中的怪論之一。在同文裏他說

「中國之孔老，希臘之瑣格拉底柏拉圖輩，皆以哲學爲宗教之代起者。瓊氏柏氏之學，綠生基督

：孔子老子之學，遷為漢儒，則哲學復成宗教。（中國儒術，經董仲舒而成教，至今陽尊陰卑等說，猶為中國通行之俗）。一自培庚笛加爾輩，一自程未陸王諸儒，又復變易舊章，自成哲學。程朱陸王，固以禪宗為其根本，而晚延獨逸諸師，亦於內典有所撝拾。則繼起之宗教，必釋教無疑也。」（同上）

章氏此言，在關於哲學史方面如漢儒宗教化諸問題，誠有若干的精良發現，而其由哲學與宗教迭相消長的歷史事實中，竟抽出一循環起伏的公式，據此而豫言宗教必興，引為自己建立宗教主張的根據，則完全是神祕主義的妄斷。

但，章氏雖是這樣強烈的主張着建立宗教，而由於與公羊學派相鬥爭，由於意識地樹立理論上的反對命題，對於康有為譚詞同等所鼓吹的建立孔教之議，對於由董仲舒到康有為所歪曲孔學神學化的偏向，則提出了辛辣的光輝的批評。他在駁建立孔教議裏會說：

「孔子亦不語神怪，未能事鬼。次有莊周，孟軻，孫卿，公孫龍，申不害，韓非之倫，淳爾俱作，皆辨析名理，察於人文。若黃巾道士者，符籙詭誕，左道惑人，明達之士，固不欲少游其藩。由斯以談，……黃巾則猶日者卜相之流，為人輕蔑。……伏羲炎黃，事多隱怪，而徧為後世稱頌者，無過田獵衣裳諸業。國民常性，所察在政事日用，所務在工商耕稼，志盡於有生，語絕於無驗。……耶蘇路德之法，漸入中域，乃若建立孔教以相抗衡，是猶素無創痍，無故灼以成癩。」（同書下卷第一五五——五六頁）

「孔子之在周末，與夷惠等耳。孟荀之徒，苟常不竭情稱頌，然皆以為百世之英，人倫之傑，與

堯舜文武伯仲，未嘗儕之圓丘清廟之倫也。及燕齊怪迂之士興於東海，說經者多以巫道相揉。……伏生開其源，仲舒衍其流。是時，適用少君，文成，五利之徒；而仲舒亦推驗水災，救旱，止雨，與之相勝。以經典爲巫師豫記之流，而更曲傳春秋，云爲漢氏制法，以媚主而禁政紀。氏主不達，以爲孔子某玄帝之子，真人尸解之倫。讖緯蠱起，怪說布彰，曾不須臾而巫蠱之禍作，則仲舒爲前導也。自爾，或以天變災異，宰相賜死，親藩廢黜，巫道亂法，鬼事干政，盡漢一代，其政事皆兼循神道。夫仲舒之託於孔子，猶宮崇張道陵之託于老聃。今之倡孔教者，又規摹仲舒而爲之矣。……孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史，布文籍，振學術，平階級而已。」（全上第五七——五八頁）

在這裏，由於與公羊學派相對立，章氏的見解中，至少有左列光輝獨到的四點，使我們不得不特別的提出：

- 第一，強調了孔子學說所本有的古代國民人類的本質；
- 第二，呵斥了董仲舒一流的孔子學說神學化偏向的歪曲；
- 第三，揭穿了清末公羊學派建立孔教的學說是董仲舒型的巫師豫記思想的再版；
- 第四，批評了漢代神鬼政治的黑暗。

不過，章氏從『國民常性』上來說明建立孔教的企圖的無據，這一見解，却是怪論，如果我們更進一步追問：爲什麼中國的『國民常性』，不需要建立孔教呢？將可以聽到章氏令人發笑的答案。這就是在齊物論釋裏所說：

「有相分別，卽有意言，若伺若尋，意中流響，聲必相續。此則單音語人，所歷時短，以經爾所

分別，即經爾所聲故；複音語人，所歷時長，以經爾所分別，必經爾所流注聲故。如念「法」字，此土念「法」，惟是一聲；印度念「達爾摩」，乃有三聲。轉相積聚，則經時長短相懸矣。是故，複音語人，聲餘於念，意中章句，其成則遲；單音語人，聲與念稱，意中章中，其成則速。念成遲，故覺時促；惜分陰而近死地，望在隕身以後，故宗教之用興。念成遲，故覺時舒；多暇日而遠盡期，味著有身之時，故宗教之用細。」（第一六頁）

複音語人需要宗教，單音語人不需宗教。像這樣的宗教起源論的確是毫無理由的，如果章氏此論可以成立，除中國音綴還要研究外，則左列的幾個問題無法解答。

(A) 由單音語所形成的中國「國民常性」，既已不需要宗教，則孔老以前何以能有宗教？董仲舒輩何以能使中國儒術成宗教？程朱陸王何以能「以禪宗為其根本」？釋教何以能繼程朱陸王之哲學而起？

(B) 由「單音語」所形成的中國「國民常性」，既已不需要宗教，則「孔教」固不可能建立，而何以建立「佛教」獨有何能？

所有上述兩組問題中所舉出的事實，皆為章氏所肯定，而又如此不相容，則章氏的矛盾自陷，實屬灼然可指。而章氏毫不管這些，悍然提出了他所要建立的無神的宗教。這就是在建立宗教論所說：

「一切事端之起，必先有其本師。以本師代表其事而施以殊禮者，宗教而外，所在多有。士之拜孔子，胥吏之拜蕭何，匠人之拜魯般，衣工之拜軒轅，彼非以求福而事之，又非神教所崇拜者本無其物而事之，以為吾之學術，出於是人，故不得不加尊禮。此於諸崇拜中，最為清淨。釋教亦爾：崇拜

釋迦者，固以兩千六百以前，嘗有其人，應身見世，遺風緒教，流傳至今，沐浴膏澤，解脫塵勞，實惟斯人之則。於是，尊仰而崇拜之，尊其為師，非尊其為鬼神。雖非鬼神，而有可以崇拜之道，故於事理皆無所礙。此亦隨順依他而然，若談實相，則雖色身見量具在目前猶且不可執為實有，而況滅度之後耶？」（太炎文錄初編別錄卷三第二六至二七頁）

由此我們可以明白，章氏所要建立的宗教，是無神的宗教大乘佛教。然無神論者而主張建立宗教，這使我們不禁想起了費爾巴哈。

費爾巴哈的基督教的本質，會經常作無神論的武庫，在反對加特力教上，發揮了智力領導者的以力，而風靡一世。但是，由於他不理解性愛，友誼，憐憫，公正，以及基於相互愛好的一切人與人間的關係的社會根源，總之，由於他的惟心論的道德觀，所以，他一方面是無神論者，而另一方面，却又肯定了建立新宗教的必要。他說：

「一個新時代，也需要關於人類生存底原素，和一種基本的新見解與新信仰，亦即是需要一個新宗教。」（引自約特爾著「費爾巴哈的哲學」第三章第四節）

這樣看來，章大炎氏和費爾巴哈不正是同樣的嗎？不是一方面主張無神論而另一方面又肯定着建立宗教嗎？然而，我們必須特別注意；在這裏，二者之間，存在着原則性的不同。具體言之，即為左列三點

（A）章大炎氏是，由於他的唯心論不純粹，而導出了無神論，宗教和章氏哲學原來是一家人；

（B）費爾巴哈是，由於他的唯物論不徹底，而肯定了新宗教，無神論和海爾巴哈哲學，原來是一家

人。

(G)總之，章太炎氏和費爾巴哈，是由於相反的前提而導出了相同的結論，或者說是，同一的結論建立在相反的論據上。

據上可知，有神論，唯心論，外因論，本質上是三位一體的範疇，章氏雖然由於和公羊學派的對立，反對着有神論而主張着無神論，但因其未能放鬆唯識論的基本立場，故未能澈底排除外因論，從而也未能斷念於建立宗教的企圖。在這裏，也和其他的一切問題上相同，章氏所謂『志盡於有生，語絕於無驗』等現實精神中所包含的唯物論要素，依然是隨出隨現，旋踵而逝。所以在他的宗教論與無神論二者之間，也顯示了不可調和的矛盾。他的思想，正亦是拆散時代的意識形態，當他反對封建腐朽的時候，是採取無神論，而當他企圖安排世界的時候，又採取大乘宗教，這不但反映市民階級之無力而不能擺脫舊的，而且反映農民鬥爭之天真而不能了解新的。農民在獨立鬥爭時，都依靠着宗教「本師」（手工業式的），同樣地太炎在「人心」上或世界觀上最後亦不能抬出了大乘「本師」來的。

第十一節 關於哲學史諸問題上幾點天才的發現

我們以前曾經屢次提到章氏哲學思想裏散在着種種天才的洞察，並且也曾不止一次的提到章氏與公羊學派的鬥爭。但是，我們始終沒有把這兩件事關聯起來。其實，章氏哲學思想裏的天才見解，與其對公羊學派的鬥爭是分不開的。這是因爲矛盾，在哲學歷史上也和在一般的場合一樣，不但是前進的動力，而且也是構成的原理的緣故。所以，我們要想澈底理解章氏在哲學上天才見解的來源，便不得不從他與公羊學派的對立與鬥爭中來把握。

清末的公羊學派，以康有爲梁啓超譚嗣同爲代表。此派的政治主張在保皇，而其保皇的武器則爲變法維新，故有保皇黨之稱。并且此派基於政治上的動力，對於一般哲學問題，尤其是中國哲學史諸問題，亦多所議論。同時，以中山先生爲代表的革命論，則以推翻滿清的君主專制爲實現革命主義的前提，因而在『排滿』與『保皇』之間，便引起了激烈的鬥爭。這一鬥爭，本質上是革命與反革命的鬥爭，并且是抓住了政治要害的尖銳化了的鬥爭。當時，章太炎氏是屬於孫中山先生所領導的革命方面，所以他不但在政治上有駁康有爲論革命書及討滿洲檄等等（見太炎文錄初編卷二），即在哲學上，也對於公羊學派的學說，遂行了輝煌的批判。

在一部章氏叢書裏，評擊公羊學派之處甚多。如像前引駁建立孔教議的全篇，及目述提倡佛學時斥譚嗣同的仁學一書爲『拉雜失論，有同夢寐』等，皆是例證。而最爲辛辣的，則有左列幾段：

第一，在說林上裏說：

「戴望治公羊春秋，視先戴則不相逮。中更喪亂，寄食於大盜曾氏之門，然未嘗任。觀其經述顏氏學記，又喜集晚明故事，言中倫，行中慮，柳下少連之儕也。望不求任，而其學傳於湖南嶺廣間，致浮競之士，延緣緒言，以成新學僞經之說。彼以處士以譴劉歆可也，爲胡之國師者，可以譏莽之國師乎？」（太炎文錄初篇卷一第一一七頁）

這是從民族主義的觀點攻擊公羊學派的。

第二，在與王鶴鳴書裏說：

「學者將以實事求是，有用與否，固不暇計求。……近世翁同龢潘祖蔭之徒，學不覃思，徒據撫公羊以爲奇觚，金石刻畫，厚自光寵，然尙不敢言致用。康有爲善傳會，媚以撥亂之說，又外竊顏李爲名高，海內彬彬向風，其實自欺。……學者在辨名實，知情僞，雖致用不足尙，雖無用不足卑。」（同書卷二第七頁）

這是由求真求是觀點反對公羊學派與現實妥協的思想。

第三，在與友人論樸學報書裏說：

「說經者，所以存古，非以適今也。……當代不行之禮，於今無用之儀，而欲肆之國郡，漸及鄉遂，何異寧人欲變今時之語，反語三代古音乎？……春秋三統三世之說，無慮陳其概略，天倪定分。固不周知！豈有百世之前，發凡見例，以待後人尊其格令者？……故知通經致用，特漢儒所以干祿，過崇前聖，推爲萬能，則實爲桎梏矣。……稽古之道，略如寫真，修短黑白，期於肖形而止。使妍者

嫺則失矣，使嫺者妍亦未得也。」（同上第九—十頁）

在這裏，又由於反對公羊學派三統三世之說，反對神化孔子，反對復古，而導出了客觀實證主義的方法。

第四，在薊漢微言裏說：

「明堂大道錄，流爲張翰風之風后握奇經；公羊齊詩，流爲康長素之孔子改制考。翰風爲義和團之先師，長素雖與相反，而妖妄則同。若探其原，則董仲舒翼奉亦義和團之遠祖矣。」（第五〇頁）

這又是從無神論觀點反對公羊學派的神學本質的。而且這種見解，和前引駁建立孔教議，實有精神上的一貫。

所有這些倘能與公羊學派關於同一問題的意見，參證對比，將更可以看出章氏思想進步性。（皆見上章）然而，由於和公羊學派相對立，章氏的貢獻尙不止此，其天才的發現，多在於中國哲學史方面。至所以如此的原因，乃是因爲公羊學派的學者如康有爲，梁啓超，譚嗣同等，曾對於中國歷代哲學者多所抑揚，藉以達成其變法維新保皇的目的，而章氏亦遂針對此點，幾乎隨處提出其相反的意見。

首先，關於老一問題，公羊學派因爲要主張進化，提倡物質文明，故譚嗣同在其仁學一書中，對於老子的自然無爲思想，攻擊不遺餘力。而章氏則由另一方面高調老子。茲分述其意見如左：

第一，章氏以爲，自來理解老子思想者，當推韓非。所以，在原道上裏會說：

「凡周秦解故之書，今多亡佚，諸子尤寡，韓非獨有解老喻老二篇。後有說老子者，宜據韓非爲

大傳，而疏通證明之，其賢於王輔嗣遠矣。韓非他篇，亦多言術，由其行習不純，然解老喻老，未嘗雜以異說，蓋所得深矣。」（國故論衡卷下第一二二頁）

在劉漢微言裏也說：

「說老子者，以韓非解老喻老爲至，雖未完具，其已解者，不可易也。」（第三十頁）

我們知道，韓非雖與老子不無關係，而其最主要，最直接的源泉，則爲荀子與法家思想的結合物，這就是說，在韓非思想中，已經看不出自然無爲，頹廢主義的痕跡。然章氏既依韓非以理解老子哲學，則其所理解者，自當爲韓非化了的老子哲學。

第二，章氏對於老子哲學中幾個著名的自然無爲主義的命題，均依韓非的精神，一一加以新的解釋。茲列如左：

（A）『絕聖棄智』——『事有未來，物有未覩，不以小慧隱度』。

（B）『不尙賢使民不爭』——『以事覩功，將帥必出於介冑，宰相必起於州部，不貴豪傑，不以流譽用人。』

（C）『法令滋章盜賊多有』——『官府徵會，不可取易，非廢法也。』

「綜是數者，其要在廢私智，絕果燦，不身質疑事，而因衆以參伍，非出吏官，周於國聞者，誰能領此？……老聃之言，則可以保傅人天矣。」（原道上國故論衡下卷第一二——一二二頁）

章氏如此解釋老子，其爲依據於韓非，至爲顯然。當然，韓非的絕對王權擁護論，章氏並不爲同意，所以有『所習不純』的譴詞。而最明顯的，則爲原道下裏所說：

「韓非有見於國，無見於人，有見於羣，無見於子。」（同上第一二九頁）

然而章氏在韓非的思想中，確乎是抓住了他的積極部分而加強調的。如像在原道中裏所說：

「視鍛錫而察青黃，區治不能以必劍；水擊鵠雁，陸斷駒馬，則藏獲不疑鈍利。發齒吻形容，伯樂不能以必馬；授車就駕，而覲在末塗，則藏獲不以鴛良。觀容服，聽言辭，仲尼不能以必士，試之官職，課其功伐，則唐人不疑於愚智（顯學篇）。此所謂不尙賢者也。其（按即兼指墨子與老子而言）所謂賢不同，故其名異。不徵其所謂，而徵其名，猶以鼠爲璞矣。」（同上第一二六頁）

按韓非的參伍方法，本與其經驗主義的認識起源論密切相關，經章氏這樣把他和老子的「不尙賢」的政治主張，連成一氣，則老子哲學，遂亦賦有了唯物論的意義。而章氏這一見解，和對於感性認識的積極肯定，實有呼應關係，而與譚嗣同關於老子哲學的評價，則根本相反。

並且，關於老子問題的意見，我們簡直可以看成對於公羊學派的目的意識性的反對命題。關於此點，他在徵信論下裏所說，可作爲最完全的代表。他說：

「昔者老聃有言曰：天下有始，以爲天下母；既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。母子者，猶今所謂因果。因以求果，果以求因，辦異而不過，推類而不悖；是故邪說不能亂，百家不能竄，則終身免於疑殆。……雖然，三統生起，不能如循環；三世漸近，不能如推轂。……人欲以成型定之，此則古今之事，得以布算而知，雖燔炊史誌猶可。且夫因果者，兩端之論耳，無緣則因不能獨生，因雖一其緣則多，故有同而異果者，有異因而同果者。愚者執其兩端，忘其旁起，以斷成事，因以起其類例，成事與類例異，則顛到而粗割也。是乃以殆終身

，嬖之至也。凡物不欲絀，絲絀於金坭則不解，馬絀於曼荆則不馳。夫言則亦有絀，絀於成型，以物曲視人事，其去經世之風亦遠矣。（今社會學者多此病）」（太炎文錄，初編卷一第五〇頁）

章氏據此觀點，對於公羊學派功利主義思想及與變法維新保皇均有深切關係的嚴幾道氏，曾多所攻擊。就中關於老子問題，在原學裏會說：

「老子五千言，……不知者多以清淡忽之，或以權術擯之。有嚴復者，立說差異，而多附以功利之說；此徒以斯賓塞輩議論相投耳，亦非由涉歷人事而得之也。」（國故論衡卷下第一一五頁）

綜合章氏關於老子哲學問題的見解，計有左列四點，值得我們特別提出：

第一，公羊學派是揭持公羊三統三世之說以爲主張保皇，反對共和理論的根據，而章氏則根本否認此說的正確性，斥之爲先驗的抽象公式（類例）而不合於實際（成事）。

第二，章氏以爲，在社會學上最忌以抽象公式代替具體研究，並指明此一偏向的尖端代表者，卽爲附和公羊學派的嚴幾道氏；所以在到漢微言裏會云『知總相而不知別相者嚴復也』。社會通詮商兌一文（太炎文錄初編別錄卷二），對此點的指摘尤爲系統。

第三，公羊學派據其三統，三世之說而反對老子哲學中的自然無爲主義，而章氏則對於老子則另提新解，并據此新解而反對三統三世之說；故章氏與公羊派的對立，在老子問題上可謂特別尖銳，特別明顯。

第四，在章氏的意見裏，我們分明可以看出他對於先驗論，唯理論，以及公式主義的呵斥，并且在這種呵斥當中，強調韓非的（同時也昉古文經學家所固有的）『參伍方法』的積極方面光芒。

其次，關於孔子問題。公羊學派由於企圖將西歐的商業精神與孔子學說相結合，由於企圖將君主立憲

制與公羊春秋相結合，遂將孔子學說神學化，而於孔子哲學的真精神，則反而橫加歪曲或竟毫不提及，或雖妄說而不中要領，章氏除了在許多方面（見上章）批判外，又從哲學方面着眼，提出了獨到的創見多點。茲分別提要如左：

第一，關於孔子學說的哲學化的歪曲，章氏在駁建立孔教議裏，已有抗辯，此不再述。在答鐵錚一書裏，則更進一步強調了孔子哲學的無神論屬性。他說：

「昔無神之說，發於公孟。（墨子公孟篇，公孟子曰：無鬼神，是此說所起，非始晉代阮瞻。阮瞻但言無鬼，而公孟兼言無神，則識高於阮矣。）排天之論，起於籀柳。（王仲任已有是說，然所排者爲蒼蒼之天而已，至柳乃直撥天神爲無）……而推表元功，不得不歸之孔子。……僕嘗以……破壞鬼神之說，則景仰孔子，當如岱宗北斗。……或者謂孔子亦有天祝，天喪，天厭，獲罪於天等語，是非撥無天神者。按孔子詞氣，每多優緩，而少急切之言，故於天神未嘗明破，然其言曰：鬼神之爲德，體物而不可遺；此明謂萬物本體卽是鬼神，無有一物而非鬼神者；是卽斯比諾沙汎神之說。蓋孔子學說，受自老聃，老子言象帝之先，既謂有先上帝而存者，莊生繼之，則云道在螻蟻，稊稂，瓦甓，屎溺，而終之於汝唯莫必無乎逃物，則正所謂體物而不可遺者，無物非道，亦無物非鬼神，其義一致。此儒老皆主汎神之說也。」（太炎文錄初編別錄卷二第六二頁）

我們知道，孔子雖不是汎神論者，而其反映春秋時代傳統宗教神話觀念的動搖，據其人文主義的精神，表示清醒的懷疑，則是不可諱言的事實。并且，章氏這裏的着眼點，不但與公羊學派根本相反，而且也空巧抓住了孔子哲學的積極契機。

第二，關於孔子哲學中所謂「仁」或「忠恕」問題，一向的研究者，多以為僅有倫理的義意，而沒有邏輯之意義；公羊學派的譚嗣同，在其所著仁學一書裏，由於大同思想和天人合一論的啓示，企圖當作哲學上本體論的根本範疇而把握仁，可謂別有見地，而所說則拉雜失論，語多穿鑿。至章氏始能一反前人成說，專從邏輯方面加以闡發。在訂孔下裏，他說：

「（仲尼）道在一貫，持其樞者，忠恕也。——心能度物曰恕，周以察物曰忠。夫聞一以知十，舉一隅而以三隅反者，恕之事也。守恕者尚比類。誠令比類可以徧知者，是絜矩可所審方圓；物情之紛，非方圓可以度量也，故用絜渠者困，而務比類者疑。周以察物，舉其徵符，而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知遠者恕；文理密察者忠。身觀焉，忠也；方不瘡，恕也。——忠恕於學，猶鳥有翮，而車之左右輪。……荀卿蓋云：萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，此謂用忠者矣；坐於室而見於四海，處於今而論久遠，既觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而才官萬物，制割大理而宇宙裏，此爲用恕者矣。」（檢論卷三第四頁）

在劉瓛微言裏則更進一步說：

「舉一隅以三隅反，此之謂恕。荀子非相云：聖人何以不欺？曰：聖人以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，今古一度也。類不悖，雖久同理。顧凡事不可以理推，專用恕術，不知親證，於事理多失矣。檢驗觀察，必微以密，觀其殊相，以得瓌中，斯謂忠矣。今世學者，亦有演繹歸納二塗，前者據理以量事，後者驗事以成理。其術至今用之，而不悟孔子所言，何哉？」（第三一——三二頁）

孔子所謂『仁』或『忠恕』，究竟是否歸納與演繹，這裏且暫不論，然而，從邏輯方面，對此加以研究，實以章氏爲第一人！且其主張歸納演繹交互并用，不可偏廢，而尤重視歸納，亦殊爲正確。所以章氏這一見解，值得我特別加以推崇。

第三，關於大學『格物』之說，自來人各一辭，毫無定論；在最近尙有人發表大學格物新釋一文，以求問題之解決。章氏於此，則反對着康有爲的『扞格外物』的唯心論的說法，提出了自己的彪炳千古的獨立的獨見。在說物裏他說：

「問曰：記言格物者，何所取？應之曰：射身履物，不可越者也。哀公問曰：仁人不過乎物，孝子不過乎物，故曰：君子言不過辭，動不過則。謂有軌度，不可逾也。其在易曰：言有物而行有恆。格物者，格距於其軌度，若射者然，思慮辨難，不越隄封；毋、繞以自遁也，毋汗漫以自憊也，是以能自知。不然，非解垢爲觥辨，則遂於無崖之辭。」（太炎文錄初編卷一第三〇頁）

這裏我們所不得不特別注意的是，自來的論者雖有人以『物』爲『射者履物』之『物』，然亦皆局於原始的字義，至多亦只能當作儀禮上的軌範，以導出心性修養藩籬以內的格物說，其結果仍不出唯心論的窠臼。而章氏則獨能百尺竿頭，更進一步，由儀禮的軌範，導出認識的方法，使字義的演變與概念的生成相會，在其中實富有歷史與邏輯相互統一的天才啓示。凡關心中國認識史，或邏輯史者，對章氏此一發見，決不可輕輕放過。

復次公羊學派樹反荀之幟，章氏則荀墨并重，且皆視爲名學大家，他說：

「墨有經上下，備有孫卿正名，皆不爲造次，辯務求其底。魯勝有言：取辯乎一物而原極天下之汗隆

，名之至也。墨翟孫卿近之矣。」（原名）

他的「原名」「明見」二篇是清初學者傅青主的發展論，同時更是近人治中國思想史的奠基篇。在原名篇，把荀、墨名學與相宗因明論以及西洋邏輯，貫串融通，實為創作，胡適的中國哲學史大綱即祖師於此。

最後，章氏與公羊學派的對立，本質上即是反對滿清的帝王專制，因而便不得不在被統治的立場上來認識世界，批評世界，在這裏，章氏遂得很敏銳的發見了由於生產手段的獨佔而產生的勤勞者勞動的被奴役性，及其特殊苦痛。所以在四惑論裏會說：

「不見之耕稼之驢牛乎？藜蒿布野，足以療饑；橫為人倫牽引，喘息流汗，以服勞於隴上，所得稻粱，不為牛啖。縱令牛自耕田，牛自啖之，牛之所需，本不在此。苦身以求稻粱之美，曷若自放而食藜蒿矣？人求進化，必專氣機，欲專氣機，必先穿求石炭；而人之所需，本不在此。與其自苦於地窟之中，以求後樂，曷……：鼓腹而游矣？……：若人皆自私其產斯亦可也；既合和利衆產以爲一丸，而欲其忍性就勞，……：事非強制，即無以使人必行。」（太炎文錄初篇別錄卷三第六七——六九一頁）

這裏雖是存在着老莊型的自然主義的痕跡，雖是存在着農民風的對於物質文明的輕蔑，然而，這些思想，在當時的現實中，卻無疑的代表了封建制度下的反抗意識。正因如此，所以章氏的學術文化政策，也堅持着由下而上的革命路線。在與王鶴鳴書裏會說：

「中國哲學，自下倡之則益甚，自上建之則日衰，……：故科舉行千年，中間典章盛於唐。理學起

於宋，天元四元興宋元間，小學經訓昉於清世，皆軼出科舉，能自名家。……今學校爲朝廷所設，利祿之塗，……關節盈篋，膏粱之寮，終在上第，婁人或不得望其門。曩者，凌曙買香，汪紱陶瓦，戴震裨販，汪中庸書，張惠言餓不能舉餅餌；及其學術有造，往往凌厲前哲，修名爛然。自今以往，上品將無寒門，斯風則墮地矣。方更增悲，無爲幸也。」（太炎文錄初編卷二第八頁）

章氏此論顯然是與農民主主義的排滿要求，渾爲一體。並且，章氏亦本此觀點，將自宋至清的哲學者，判爲五科，一一加以平價（見到漢微言第四六——四七頁）。就中尤其關於戴東原哲學的分析，其與同情下層社會并反對滿清專制的連繫，最爲鮮明。在說林上裏曾說：

「叔世有大儒二人：一曰顏元，再曰戴震，顏氏……與荀卿相似。戴君道性善，爲孟軻之徒；持術雖異，悉推本於晚周大師，近校宋儒爲得真。戴君雖生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以閩洛之言相稽，哀矜庶戮之不辜，方告無辜於上，其言絕痛。桑蔭未移，而爲紀昀所假；以其懲艾宋儒者，旋轉以泯華戎之界。壽不中身，憤時以隕，其無故邪？」（同書卷一第一一六——一一七頁）。在「釋戴」裏又說：

「戴震生雍正末，見其詔令誦人，不以法律，顧撫取雜閩儒言以相稽：覘伺隱微，罪及燕語。九服非不寬也，而之以叢棘，令士民搖手觸禁，其盡傷深。震以幼爲賈販，轉運千里，復知生民隱曲，而上無一言之惠，故發憤者原善，孟子字義疏證。……言欲不可絕，欲當卽爲理。……雖然，以欲當爲理者，莫察乎孫卿。孫卿爲正名一文，……極震所議，與孫卿若合符，以孫卿言性惡，與震意拂，故解而赴原善。」（同上第一二一——一二四頁）

在劉漢微言裏也說：

「至清而戴氏有作，少學江慎修，其補正毛鄭詩，頗采朱氏集傳（長沙葉德輝言：曾見戴原稿，采用朱義尤多），其文中或尊稱爲朱子，明其推崇朱氏也。生當雍正乾隆之交，見其詔令謫人，軋介程朱緒言語以訛法，民將無所措手足，故爲原善，孟子字義疏證，病理欲異實之謬，近本羅氏，而遠匡鄉先生之失，其間雖有詆訶，亦猶莊周書之譏孔子，禪宗之訶佛罵祖，其所訶故在此不在彼也。是故東原之術，似不與朱氏相入，而觀其會通，則爲朱學之幹蠱者，厥爲東原。」（第四七頁）。

固然，以戴東原爲朱氏學派的後起之秀（幹蠱），頗有混同唯物論與唯心論的嫌疑，原則上自屬不無問題，但朱子的「格物致知」與戴氏的「理在事中」，却也未始沒有相似相異的發展。所以，章氏此論，在學術源流上誠未必真，而其所強調者，則尙有理論上的積極契機。因而，此點與前述對於老子孔子論題的意見，以及關於董仲舒神學觀念的訶詆，陽明學派的佛學本質的揭露等等，同樣都可以視爲章氏在中國哲學史諸問題上的天才的發見，都同樣有其不可忽視的價值。而所有這些天才的洞察，如果看落了章氏對於公羊學派的鬥爭，則將成爲不可解釋的奇蹟。

至此，深思的讀者或許要問：

（A）爲什麼與公羊學派的對立，與反革命派的鬥爭，竟會使太炎有了天才的發見呢？

（B）章氏的發見，固然是天才的，正確的，則此等要素，究竟是屬於唯物呢？還是屬於唯心？

對於這兩問題，我們的解答大略如次：

第一、所謂章氏與公羊學派的鬥爭，在哲學上也表現了同異交錯的關係，而太炎所以特立者，則在於

附保留了人文方面的合理分析，未敢延長其唯心論於現實的一切。茲以公羊學派的哲學巨子譚詞同的仁學為代表，與章氏的哲學思想相校，特製對照簡表如左：

公羊學派的哲學思想

章太炎的哲學思想

唯心唯識

唯心唯識

強調華嚴法相

強調華嚴法相

駁斥老子哲學

強調老子哲學

以莊子為孔學而強調

以莊子為老學而強調

孔子為宗教主

孔子為哲學家

孔學即宗教

孔學為汎神論

仁為宇宙本體

仁統演繹與歸納

反對荀學

強調荀學

繼承董仲舒

反對董仲舒

有神論

無神論

建立孔教

建立釋教

功利主義

實事求是

提倡物質文明

反對物質文明

鼓吹愛國思想

言愛國類是迷妄

據右列表可知，雙方面對立雖有若干具體主張不同，至若基本的哲學，則表面上同為唯心論。然而有一點需要我們特別注意，譚嗣同，由於他的唯心論思想挾帶小市民的浪漫主義氣氛，使他成了英雄，在保皇戰綫上表現為『突出』，而章太炎，則由於他的農民氣派在當時遂行了思想反抗之後，才建立在唯心論上，使他成了狂士，在革命營壘中始流於『退休』，彼此的歷史精神則大不相同。因此他們中間的特異，仍然有其決定的意義與價值。茲具體言之，則為：

(A) 只有把握了理論的鬥爭，然後才能理解章氏思想的實踐意義。即如章氏以愛國為迷妄，本質上乃是由於公羊學派的愛國論與其保皇論為同義語，因而章氏的反對愛國，在當時政治實踐上，就是意味着反對保皇。在這裏，如果看落了敵對營壘的理論武器，便會對於章氏的迷妄論，導出實質的誤解或歪曲。

(B) 只要把握了這樣意義則乍看似似乎純粹理論範疇的發見，也都可以，而只能在尖銳的政治鬥爭中，尋得其動力。如像章氏曾云：

「中夏春秋以前，記述之文，皆非直敘。如書稱祖考來格，鳳凰來儀，百獸來舞，鳳之來，獸之舞，事所或有；祖考來格，誰其見之？古人文拙，記事多有比况，左氏以下，始免此失爾。」（薊漢微言第一二頁）

這在內容上，只是通過了神話的文字形象而肯定古代類比方法應用的廣泛性，然而如果捨象了章氏以無神論與公羊學派神學觀念相鬥爭的契機，則將無從剔抉這理論發見的合理根據。即此一端，亦可類推其餘。

(C) 正是由於這一意義，才使章氏通過了政治的自覺，而意識的在哲學分野裏對角綫地建立其反對

命題，以保證政治鬥爭的全面勝利。而這一鬥爭的固有邏輯，又使章氏能夠在自己論敵所蔽或所故意遮掩之處（這是一切反革命派在認識論上的本質），發見了同一研究對象的另一側面，另一特徵，另一高級化的存在形態。這就是章氏的天才發見所於以構成的祕密。

第二，章氏哲學思想中，雖然有了若干天才的發見，而却并未使他的體系變質；這就是說，他依然是一個唯心論者。並且，唯心論中包含唯物論要素，也是必然的。其理由如左：

（A）在原則上講來，一切的哲學體系，都必須包含或多或少或明或暗的唯物論要素，然後才能成立，才能發展。凡是基本上不包含唯物論的要素的理論則它只能是單純的宗教神話，而不能成爲哲學；如果它根本不能繼續吸取唯物論要素，則便不能遂行其發展。所以，本格意義上的所謂哲學，只是唯物論。但是，我們都不能因此而認爲，凡是有了唯物論要素的見解哲學家，都是唯物論者，如像亞里斯多德，即爲著名的吸收了唯物論的要素而自己豐富起來的唯心論者。一種哲學體系，所包含的唯物論要素，低到一定程度就成唯心論，高到一定程度又反成了唯物論，所以，在由唯心論到唯物論的轉化過程中，也同樣是由量變到質變的法則。

（B）思想哲學中若干見解，和我們前面所說，既已構成所謂天才的洞察或發見，則當然是屬於唯物論的。但是，章氏哲學思想的基本性格，却未因此而發生動搖。例如章氏對於戴東原，可謂相當推崇，並且在某些方面，亦曾接受戴氏影響，（如像關於公理束縛個人自由之說，顯然脫胎於戴氏以理殺人甚於申韓之論），然而，章氏却又說：

「震齋多嫻議老莊，不得要領，而以浮辭相難，彌以自陷其失也。」（釋戴太炎文錄初編卷一第

（二四頁）

「老莊書本非易理，戴君雖明六藝儒術，寧能解齊物論邪？又，釋氏經論，蓋戴君所未覩，徒人常語而加駁難，尤多紕謬。」（同上）

章氏於此，是由唯心論立場，來非難戴君對於老莊佛學思想所作的合理批判，實屬顯然。此外，在甄漢微言裏，稱陸子靜，陽慈湖，王陽明等『見道稍高』，『立義直捷』，『當是大乘十信將發心者』；而斥朱熹爲『雜有二乘人道外道，是爲不定種性，信分微劣者』（第四三，四六等頁）。其是非抑揚之間，更不難看出他是一依佛教大乘主觀唯心論，爲其一切裁量科判的唯一最高尺度。

總而言之，在中國哲學史上，也和在一概哲學上一樣，章氏的天才性的洞察，依然是更廣大，更普遍的開夜籠罩下的火把，始終在無邊黑暗的吞吐裏，被狂風暴雨吹打着明滅不定。這是晚清中國農民獨立地走上歷史舞台，折散有餘而解決無力的證件。

第十二節 結論

我們在前述各節裏，通過非常迂迴而多角的過程，對於章氏的哲學思想，作了一番比較有系統的考察；并且也隨處提出了些批判。茲更綜合前述，由左列幾點補充，以結束本章的論究。

第一，在本文開首，我們即已肯定章氏哲學思想是附保留的主觀唯心論；并隨着論述的方便，由種種資料以爲證明。茲爲使章氏的唯心論面孔更加具體起見，特再舉出左列兩段章氏的自述：

「先師無筭大師，善破我執，最爲深通；然其文義奧衍，或不適於時俗；余雖寡昧，竊開勝義；閱未俗之沈淪，悲民德之墮廢，皆以我纏縛，致斯劣果，曲明師說，雜以己見，爲人無我論一首。」（人無我論太炎文錄初編卷三第三〇頁）

「莊生之玄，……終身以爲師資。」（薊漢微言第四九頁）

章氏在自命爲無筭及莊周弟子以後，又在薊漢微言裏具體說明莊子哲學的至高無上：

「釋迦……出世之法多而詳於內聖……孔老……則世間之法多而詳於外王；兼是二者，厥爲生。齊物論一篇，內以疏觀萬物，持閤衆甫，破名相之封執，等酸鹹於一味；外以治國保民，不立中德，論有正負，無異門之釁，人無智愚，盡一曲之用。」（第二六頁）

由此可知，章氏的唯心論，乃是佛教大乘與莊子齊物的混血產兒。其格義方法的本質意義於此可得其根源。

第二，章氏完成其『齊物哲學』的方法，也和謝林格建立他的『同一哲學』一樣，都是沿着抽象化的道路，作一往不復的無限前進。所以在劉漢微言裏曾說：

「一類衆生，同茲依正，則時方之相，因果之律，及一切名言習氣，自爲藏識中所同具。故其思命之軌，尋伺之途，即須據是爲推，終以莫能自外。其間文理詳略，名相異狀，具體之言，雖不一概，而抽象則同。證以推理之術，印度有因明，遠西有三段論理，此土墨子有經上下，其爲三支比量，若合符契。此何以故？以實同則種子同，種子同則見行同。故且依實有妄，轉妄卽真，如水與波，非是二物；如藤與繩，非有二性；執箸卽是膾外，離執便爲聖智。是故世俗凡聖智愚諸名，皆是程度差違，而非異端之謂也。」（九四頁）

誠然，絕對的抽象化，是泯去一切差別的上好方法；『推而共之，共則有共，至於無共然後止』（荀子語），這裏便是『齊物』或『同一』的沃壤。

第三，前面所謂與公羊學派的鬥爭是使章氏唯心論所以能帶有多分的唯物論要素的動力；這只是就其根源的別抉而言。若由章氏學術的根源上來看，其哲學體系所以成爲唯心論嚙語與天才性洞察的奇妙結合品，也是其方法論上的不得不然的邏輯的歸宿。這就是說，章氏的方法，即所謂「以分析名相始，以排遣名相終」。在他肯定現實，從事分析的時候，便有可能把握到對象的本質，使自已的所見所說，契中真理；但是，當他抹殺現實，排遣名相的時候，盡管他自己主觀以爲是回上『升漲』，而客觀上則恰巧從這滑了下去，跌進了錯誤的泥坑。另一方面，這也就是說，章氏的學術，『始則轉俗成真；終乃回真向俗』。因此，當他以『衆生皆在迷妄中』而『發心』要『轉』他們的時候，正是替唯心嚙語開放了方便之門；但是

，當他『隨順衆生』的『法我二執』『回真向俗』的時候，則『唯物有時亦爲佛家所采』，或云『唯物乃即唯心論之一部』，在這一夾縫裏，便又可能放射出若干天才的光芒。同時，這又即是說，由於章氏的『操齊物以解紛，明天倪以爲量』，他使要將『華梵聖哲之義諦，東西學人之所說』，統歸屬在『泯絕彼此，排遣是非』的『真妄一原』的『齊物哲學』的唯心論籠罩之下，所以唯物論的要素終於在章氏的體系內部，是被歪曲被顛倒，被壓迫的契機。

這就是章太炎哲學思想的全貌。

在這臨結尾的場合，我們知道：

「從粗雜的，單純的形而上學的唯物論見地看來，哲學的唯心論不過是單純的愚妄。反之，然從另一方面看來，則哲學的唯心論乃從物質或自然脫節的認識的一個小特徵，一個側面，一個界限之向神化的絕對者發展的結果，乃是一面的，誇張的，盲目的（狄慈根）發展（膨脹）的結果。」

這是評價章氏哲學的思想的唯一尺度。

從新事物裏剔除腐爛渣滓，消滅它，從舊事物裏提取新生契機，發揚它。這是當前哲學上的首要任務，也是我們批判章太炎氏的動機所在。（此章與紀玄冰兄合作，而底稿出於玄冰）

第十七章 古史學家王國維

第一節 觀堂的治學精神

王國維，字靜菴，號觀堂，海寧人，生於清同治十三年，卒於民國十五年（一八七四——一九二四）。他於文學、哲學、史學皆有貢獻，而尤以史學創見獨多。他對於哲學，文學頗自負，他說：

「余之哲學及文學撰述，其見識文采，亦誠有過人者，此則汪中氏所謂『斯由天致，非由人力，雖符籙哲，未足多矜者』，固不暇爲世告焉。」（自序）

但他的學問趣味，先哲學而後文學，復由文學而後史學，他於文哲之學，自言心理的矛盾說：

「余疲於哲學有日矣。哲學上之說，大都可愛者不可信，可信者不可愛。余知真理，而余又愛謬誤偉大之形而上學，尊嚴之倫理學，與純粹之美學，此吾人所酷愛也；然求其可信者，則在知識上之實證論，倫理學上之快樂論，與美學上之經驗論。知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信，此近二三年來最大之煩悶。而近日之嗜好，所以漸由哲學而移於文學，而欲於其中求直接之慰藉者也。要之，余之性質，欲爲哲學家則感情苦多，而知力苦寡，欲爲詩人，則又苦感情寡，而理性多。詩歌乎？哲學乎？他日以何者終吾身，所不敢知，抑在二者之間乎？」（自序二）

這段話，不但說明他個人的思想矛盾，即可信的方法論與可愛的世界觀之間的矛盾，而且說明在文哲

之外另有探求的終身學術事業，那便是以後所懂理的史學。他離開了所謂「謬誤偉大的形而上學」，不在尊嚴與純粹方面發展其「可愛」，而在實證與經驗方面，研究其「可信」，他卒服從了真理，而放棄了謬誤。他最後於一九二四年投水自殺，那是他的「最大之煩悶」的暴裂，他主觀上尊嚴純粹而可愛的世界沒落，而所來的歷史雖可信而不可愛，所謂「知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信」。

在史學上，他依據了真理，走了「可信」的研究方向，所以他的成就足以多矜了。他說：

「今之學者，於古人之制度文物學術無不疑，獨不肯自疑其立說之根據。」

所謂「根據」即可信的治學方法，他所云「吾儕當以事實決事實，而不當以後世之理論決事實」，亦即乾嘉學者「實事求是」的治學精神。竊振玉氏說：

「君之學實由文字聲韻以考古代之制度文物，並其立制之所以然，其術皆由博以反約，由疑而得信，務在不悖不惑，當於理而止。」（*觀堂集林序*）

王氏亦常云「由文字音韻而定其是非，非僅關於音韻學，實關於史學也。」他的由博反約之方法，從地下彝器以至書上文獻，善用所謂「實證」「經驗」的真理，如取材以詩書為主，以七十子後學之禮經為副，以諸子為佐，而鮮據易經。他的由疑得信之方法，不敢輕信，如云「於詩通曉十之八，於書通曉十之五」，勇於假定，如高祖變為帝嚳之證實，又能勇於修改假定，如「土」字在下辭中之解釋，始疑為國社之社字，後定為相土之土字。這都是他的「以事決事」的治學態度，故他自己敢自豪他的史學是「決千古之疑難」者。在王氏遺書中「由疑得信」者，可稱前無古人，其號曰「觀堂」，足以當之而無愧。

然而，明「立制之所以然」，則並不是他的研究中心。因為他有他的可愛的理想與信仰，即如他說雖

不可信，而以可愛，主觀上必不使他的理想完全化零，例如殷周制度論一名文，在一連串的寶貴歷史的發現中，便浸淫其對於周公制度的景慕。在這些地方，他並沒有曲解歷史，他的答案在求是，而求是的結果則又足以諷刺批判了他的主觀理想，客觀上使其科學的。這和太炎先生的「官制索隱」一篇名文，相得益彰。歷史的所以然，不是王氏的學術內容，有待於後之學者。

關於王氏的古史學，著者另有「王國維古史考釋集解」一書詳為評述，本書所介紹而附加所以然之說明者，僅及於原則上的諸問題。

第二節 觀堂古史學的科學成果

(一) 東方文明與西方文明起源之差別性

文明是與國家的成立相抱相育，相資相助。世界史皆然，中國古代亦不能例外。研究觀堂的古史學，我們應知道古史學的基本知識。

在西洋古希臘羅馬社會，國家是有嚴密的痕跡與氏族制度相為區別。「國家和氏族制度區別的所在，第一是在於它由領土以區別國民。因為我們已經見到，團結氏族團體的血族關係之舊紐帶，爲了它們依靠如今不復成爲事實的條件即全體氏族須住在一定領土之上，故已變成沒有效力。領土雖還是一樣，但人類已有變動。……這個按照地域的住民組織，是一切國家共通的特色。」

按照地域單位而生活的文明社會，有它的特徵：「一方面是由固定了當作社會分業基礎之城市與農村間永遠的樹立，他方面是由發生了使用財產所有者在死後尙得處分的財產遺言制。這種制度是直接給古氏族制以打擊，且在希臘梭倫時代以前所未會知道的」。

所以，文明，除了當時直接生產者由氏族成員分化出來以外，便以財產所有關係爲其新特徵。因而，文明社會的主動精神，「第一是財富，第二是財富，第三個還是財富。……野蠻人間，如我們所見，幾乎是沒權利與義務之差別的，但文明卻使這兩者的差別變成非常顯明。」這主要是分業，農村與城市的分裂，權利與義務的差別，生產者與所有者的分離。

我們認爲上面的著述，是指着一般的路徑。國家創造公的強制權力，使文明國家的法律神聖，代替了民族祖先崇拜的神聖，故云，「文明時代最有勢力的王侯及最大的政治家或將軍，也許要豔羨那最微弱的民族長所特獨得之自發的無可爭執的尊敬，其他卻被迫得占居一個在社會之外又在其上的地位。」

但古代文明路徑在一般的合法則性中復包含了特殊的合法則性，以西洋社會而論卽有三種實例：

第一：雅典代表的最單純形態。在這裏，國家是直接地又主要地由氏族社會內部發展的分裂發生的。

第二：羅馬的路徑。在這裏：氏族制度在許多站在外部祇有義務而無權利的平民之中，成爲排他的貴族主義。平民勝利雖然衝破了舊氏族秩序，且在它的廢墟上建立國家，但不久，民族的貴族與平民都在國家之中同歸於盡。

第三：日耳曼的路徑。在征服羅馬帝國的日耳曼人中，國家是當作非氏族制度所能支配的直接由大的外國領土之征服結果所發生。但這一征服，並不一定要和舊住民發生嚴厲的戰爭，或者更引起進步的分業。因征服者與被征服者之間經濟的發達階段差不多相同，從而社會之經濟基礎可以依舊不變。氏族制度也由此得以在數百年間，用「瑪克」共同體的形態，保存一種不改變的領土特性，甚至在後世的貴族家族或在農家家系中還在保存着。

以上三種路徑，爲古代西洋的實例。由歐洲與亞細亞的路徑特殊點而言，在著者看來，又可分爲兩種，即：

「在歷史開始時，土地所有者，是民族的或農村的共同體，她們經營着共同體的農業。從印度到愛爾蘭，絕大面積的土地的耕種，最初都是由這種民族和農村共同體來進行的。在工作上，或是以共同體力量

共同耕種，（第一種）或是把農地分作各個小塊，由共同體分配給各家（第二種）。」（反林亦論）

所謂從印度到愛爾蘭，正指從東方到西方。東方以第一種為主，而西方則以第二種為主。因同書下文便說：「在共同體或國家是土地所有者的那種東方國家裏，土人的言語中甚至沒有『地主』這樣的字。：祇有土耳其人在其征服的國家裏，首次才推行類似地主封建制度的東西。在希臘英雄時代，已經畫分成許多等級，這種等級是以前長久的我們所不知道的歷史底顯然結果。在那裏，土地完全是由獨立農民耕種的，顯貴的氏族的王公所有較大邑地，是種例外，且很快就消滅了。意大利（指羅馬古代）之所以成爲肥沃，主要是由農民的勞動，當羅馬共和國末期，巨大的地產所謂 *Latif Fundia*，排斥小農而代以奴隸的時候，牠們同時亦以畜牧代替了農業。」

可見西方古代是主要走着第二種路徑，而東方古代的路經則是氏族保有着大部分的土地，而爲土地國有制明甚。東方文明社會的發生，據同文獻所示，順着兩個方法而進行的。一即因公共職務的傳統，一即因部落間的衝突。我們把一段寶貴文獻抄在下面：

「在每個這樣的社會，最初就存在着共同的利益，他們不得不保護此種利益的責任，在共同監督之下，委諸個別的人身上。這些責任，有如解決爭端，制止個人方面的違犯規律，看守水源；特別是在熱帶地方，河川沼澤的管理。最後宗教的職能，等等。這些職務，都存在於任何時代的原始共同體。譬如德意志的瑪克共同體，在印度，直到現在，還有這樣情形。這樣的職務，顯然被賦與了一定的權力，以便利於其工作，這種權力便是國家的萌芽。生產力逐漸發展起來。人口密度的增加，在各個共同體內，生出了同一，或相異的利益關係。這些共同體羣，組織更大的全體（指氏族聯盟），以引起新的分業，新的機關的建


立，以保護共同的利益，反抗敵對的利益。這樣機關既然成爲這些全體羣的共同利益代表者，則牠們對於各個共同體便保有特殊，而且有時對立的地位。牠們因以下的理由更加獨立化起來。第一，在萬事自發自生而形成的社會，這種公共機關的職務之遺傳承繼，亦是差不多當然要自發自生地形成的；第二，和其他羣體部落間的衝突增加了，因而此種機關的必要亦更增大起來。至於此種機關，如何對於社會的職能而獨立化，因而如何對於社會變成高高在上的支配，如何最初爲社會的公僕乘機逐漸轉化而爲它的主人，如何這種主人適應於各樣情形，或轉化而爲東方的王與諸侯，或轉化而爲希臘的氏族的王公或克萊特氏族的酋長等等，他們在轉變的時候，在如何範圍內利用武力，最後如何個別的支配者結成了支配者類層，這些問題，另當別論。我們現在要確定的是，政治的的支配，到處都是以社會的職務執行爲基礎，而且此種支配，惟有在其自己的社會職務執行之時，才能延續下來。在波斯，印度等國，昌盛一時而後皆趨于衰落的東方王朝，很明白地知道自己首先是流域上灌溉制度的經營者，在東方如沒有灌溉，那麼農業是不能進行的。



這文獻是指着東方文明社會的發生是毫無問題的。現在我們大胆地可以假定，亞細亞的文明路徑是由共同體的維新而從事農耕的分業，而西方的文明路徑則由成員間的土地分散的分業，在不同的方式之下生成。或者有人妄問，文獻所指的是否指着古代社會，答案是明白的，所指確然爲古代構成。全書下文猶一再引申，西方的方式，謂「在舊的共同體的土地所有權，已經崩壞，或至少以前的共同體耕種制，已經讓位於各家族單位分種小塊土地的制度。」並且明言，這是上文東方方式以外的方式，這個生產方法，形成了古典希臘羅馬的大規模的分工，因而產生了昌盛的古典文化——藝術，科學，哲學。

上文所謂「另當別論」的一些問題，就是在所確定的一般合法則性以外，應該專論的特殊合法則性。這正是研究中國古代史的特別注意之問題，如何在具體的歷史情況下面而有那些轉化的路徑，明白了這點，亞細亞生產方法迎刃而解。我們的研究是，這一生產方法毫無疑問為古代社會的特殊路徑，問題是怎樣依據史料科學地究明那些「另當別論」的問題，而封建的外衣不必迷信了。

(二) 國維古史學的考證及其意義研究

欲知中國古代分業的路徑，首先應研究城市與農村的分裂，以及作為農業分工的土地所有形態。此所有形態不是由氏族共同分配為小塊土地於私人（西方路徑），而是由氏族公侯的共同體，在國家機關強化之際，走着土地國有的路徑。文獻有明白說明，這不是指後世封建，而是指文明社會的發生淵源。

考「土」字，殷末卜辭已有之，作，惟文甚少見。田字之例甚多，田乃供芻秣狩獵之用，專家已論證無疑，此與牧畜記載甚多的特徵，共為殷代的可靠史實。農業耕種為文明社會的先決條件，土字出現，是殷末在共同體的主要耕作方面，已經具有進到文明的要件。殷末距古代希臘羅馬的歷史，遠過近一千年，正如「批判」所言，希臘代表正常的小孩，其他氏族當古代榮養不良與早熟的小孩。殷末周初的文明史，我以為是早熟的歷史。土字見於卜辭，王國維先生最初釋社土之義，說：

「卜辭有外祭二事，其一曰：『貞燎于土，三小牢，卯一牛，沈十牛。』其二曰：『貞×年于邦土。』案土即今隸土字。卜辭假為社字。詩大雅『乃立冢土』，傳云，冢土大社也。商頌，『宅殷土茫茫』，史記世表引作『殷社茫茫。』公羊僖十一年傳，『諸侯祭土』，何註，土謂社也。是古固以土為社矣。邦土即邦社。說文解字，邦之古文作，其字從，不合六書之指，乃當之僞。土从田，丰聲，與邦之从邑，

籒文土之从丰未聲者同。邦社卽祭法之國社，漢人諱邦，改爲國社，古當稱邦社也。」（遺書，殷禮徵文。按王氏邦封一字之說，凡見三處，古籒疏證與散氏盤考釋中，皆可參考。）

關於殷代進入文明社會的步驟，材料還不充足，惟邦土連稱，似未能釋社土之義。卜辭中封邑對言，以及殷末的二王稱帝，說明了殷末可能在「土地耕種，最初是由氏族共同體來進行」，因爲做族長的王「相田」，「覲黍」，正是公共利益的領導職能。雖然卜辭記載的祭祀先公先王的寶貴材料，證明着共同體的祖先崇拜之義，但做當時所謂邦邑的王確是有了文明將至的權力要素，從印度到愛爾蘭，都有如此萌芽形態。這裏必須要知道的是，這一萌芽形態無論如何文明不逾希臘的王政時代。（卽共同體的耕種制度）

如果土字釋社，則殷代已經有土地的所有問題，因此王氏之文頗引人懷疑，後查王著「殷卜辭所見先公先王考」，始知王氏已將舊說改正，謂土字假爲社，前釋非是，應訂爲相土先王之名，其言曰：

「殷虛卜辭有土字，其文曰『貞燎於土三小牢，卯一牛。』又曰，『貞，求年於土，九牛。』又曰，『貞，×燎于土。』又曰，『貞，於土求。』土卽土字，孟鼎『受民受彊土』之土作土。卜辭用刀契，不能作肥筆，故空其中作土，猶天字之作天，口作口矣。土疑卽相土。史記殷本紀，契卒子昭明立，昭明卒子相土立。相土之字，詩商頌。春秋左氏傳，世本帝繫篇，皆作土。……卜辭之土，當卽相土。曩以卜辭有邦土字，卽邦社，假土爲社，疑諸土字皆社之假借字；今觀卜辭中殷之先公有季，有王亥，王恆，又自上甲至於主癸，無一不見於卜辭，則此土亦當爲相土，而非社也。」

說至確，讀後甚覺一學人之真理探求，立說不易，訂說更不易，而先公先王考，殊足稱爲名文。由

此我們可以進一步研究殷周之際的制度轉化問題，更引人深入。王氏有一名句云：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際，都邑者，政治與文化之標徵也。」好一個合於科學的斷言！然而現在還有人引此作為周代封建成立之證例，似對於文明起源，缺少了解。王氏文中常論到周代「封建」，此為一木之障，未損學人，若知森林之盛，見木便知其是一個後人所加的名字，最初之木在廣大森林裏，並未矯揉。封建之說亦然。

所以，我們勿須孤章地斷判材料。例如卜辭中有奚僕臣奴等字，若因這些字就說奴隸社會在此，則甚短視。原奴隸之發生，遠在野蠻中期已經非特徵地使用了，殷末卜辭的族奴出現，很不奇異，我們應該看他的特徵，例如卜辭中言戰爭斬伐者可以數千計，而俘獲的記載至多不過十五、十六人，由這裏，就可以知道殷末還不能特徵地使用新的勞動力。「分工的最簡單的自然的正是古典制。在古代特別是在古時希臘的歷史條件之下，……社會的轉變，是祇能在古典制形之丘下來完成的。就是在奴隸本身看來，那也是一種進步。戰時俘虜，為多數奴隸的來源，此種俘虜，以硬硬殺死或被燒死，現在至少可以保留性命了。」「從前不懂得俘虜，故把他殺死，或做祭品，現在明白了他可生產他必要消費以上的東西，故漸漸知道使用新勞動力了。」

殷周社會之不同，王國維先生已慨乎言之，他說：

「殷周間之大變革，自其表言之，不過一姓一家之興亡，與都邑之移轉（按此指東土與西土之別），自其裏言之，則舊制度廢，而新制度興，舊文化廢而新文化興。又自其表言之，則古聖人之所以取天下及所以守之者若無以異於後世之帝王，而自其裏言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大

予性命也。傳以民命爲四國君，以降爲殺，大失經旨矣。」（與友人論詩書中成語書）

按王氏此辨，甚確。全性命，重性命而不殺，正是周之所以異於般的主要地方，學者尤應知之。

，東方文明的途徑有二，一爲族長的傳統，二爲戰爭的權力提高。關於第一項後文詳言，關於第二項，王國維先生云：

「殷時天子行幸田獵之地，見於卜辭者多至二百。雖周亦然（嚴格講來，應謂周則不然），以彝器徵之。……其言征伐者九。禽彝云：王伐無（許）侯。大保敦云：王伐彘子。貞敦云：貞從王伐梁。又伯彝云：又從王伐叛荆。無異敦云：王征南夷。唯叔鼎云：唯叔從王南征。噩侯鼎云：王南征角口，惟還征在社，噩侯馭方納×於王。宗周鐘云：南服子敢陷虐我疆土，王×伐其至業伐乃都，服子乃遣間來逆邵王，南夷東夷具見廿有六邦。兮田盤云：王初格伐玁允於××。……其餘未見紀錄者亦可知矣。」（周時天子行幸征伐考）

殷代之行幸田獵是與周代的征服對應。這樣地由戰爭，促進了文明之路，擴大了社會的分業，故殷虛卜辭沒有「民」「德」二字，而周代則不然，民爲最要的文獻，見於周代彝器者甚多，如大孟鼎云：「匍有四方，×正厥民」，「我其通相先王受民受疆土」。克鼎云：「惠於萬民，擾遠能×。」王國維先生慎重言之，他說：

「由是制度（指周制），乃生典禮。……上自天子諸侯，下至大夫士，止無民與焉。所謂禮不下庶人是也。若然則周之政治但爲天子諸侯卿大夫士設，而不爲民設乎？曰非也，凡有天子諸侯卿大夫士者，以爲民也。有制度典禮以治天子諸侯卿大夫士，使有恩以相洽，有義以相分，而「國家」之基定，爭奪之

焉。民之所求者，莫先於此矣。且古之所謂『國家』者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。（樞機者，始意。繫辭上傳言：「見乎遠，言行，君子之樞機也。樞機之發，榮辱之主也。」——作者註）使天子諸諸大夫士各奉其制度典禮，以親親尊尊賢賢，明男女之別於上，而民風化於下，此之謂治。……是故天子諸侯卿大夫士者，民之表也，制度典禮者，道德之器也。周人爲政之精髓，實存於此。此非無徵之說也，以經證之。禮經言治之迹者但言天子諸侯卿大夫士，而尚書言治之意者則惟言民，康誥以下九篇，周之經論，天下之道，胥在焉，其書皆以民爲言，召誥一篇言之尤爲反覆詳盡。曰命曰天曰民曰德，四者一以貫之。其言曰，「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」又曰，「欲王以小民受天永命」。且其所謂德者又非徒仁民之謂，必天子自納於德而使用民則之。故曰，「其惟王勿以小民淫用非彝」。又曰，「其惟王在德元，小民乃惟刑用於天下，越王顯。」……故其所以祈永天命者，乃在德與民二字。……文武周公所以治天下之精義大法胥在於此。故知周之制度典禮，實皆爲道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不爲民設也。（一般周制度論）

這是一段有價值的名文，堪與先秦諸子中荀子法後王的王制論相當，除開其理想部分，樸素性亦與荀子的周制圖案相映忠實。民與德二字實在是文武周公的大法，事實上民德二字亦爲般人文獻所無，惟周初文明史的特色，亦惟周代文獻中才發現此二字。郭鼎室先生關於「德」字，在先秦天道觀之進展一書中有很多發揮，似從王氏的啓發而來。這裏，應注意者（一）德字出現，郭先生祇了解到一面，即與天對立的敬德人事的一面。而還有其他一面則爲文明社會權利與義務二者分離所發生的社會力量。在從前爲自然力的祖先神帝，現在則出現了社會的屬性。「每個宗教，僅是在日常生活中支配人們的外界力量在人頭腦中

之幻想的反映，在這反映中，人間的力量，採取了人間力量的形式。在歷史初期，自然力首先造成這樣的反映。……可是很快地在自然力之外，出現了社會的力，這種力量，……最初在人看來，也是和自然力一樣的不可思議，它也和自然力一樣，以表面上的自然的必然，支配於人類之上。起初時表示自然神祕力的幻想形式，現在獲得了社會的屬性，而成爲歷史力量的代表者。在更進一層的發展階段，多數神的自然屬性與社會屬性之整個綜合，轉移到一個萬能之神上，這個唯一神，反過來祇是抽象人的反映。周代先王與上帝的分離，復由先王表示出的社會屬性，即「德」字的發現源泉。周代的「典禮」是特殊的路徑，與希臘的法律不同，故希臘的道德觀念是以「平等」的形式出現，而「典禮」則以「專及」的形式出現，因此「德」字成爲非國民的，而爲公族君子的。（二）「德」字的出現是與「孝」字同時，如金文中的「享孝先王」，周書中的「享孝前文人」，詩經中的「以享以孝」，「孝思維則」。德以對天，孝以對祖，思維史與歷史甚爲適應。這點將在後面詳論。

今根據王氏所舉周書康誥以下九篇之「民」例，再擇要列舉如下：

「民情大可見，小人難保，往乃盡心，無康好逸豫，乃其乂（此字王氏以金文之「薛」字釋）民。」（康誥）

「天惟與我民彝大泯亂，曰，乃其由文王作罰，刑茲無赦。」（同上）

「今民罔迪不適，……今惟民不靜，……惟厥罪，無在大，亦無在多。」（同上）

「聽朕告汝，乃以殷民世享。」（同上）

「天非虐，惟民自速辜。……人無於水監，當於民監。……羣欽，汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺

！——（酒誥）

「厥亂爲民。……皇天既付中國民，越厥疆土於先王，肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。……惟王子子孫孫永保民。」（梓材）

「誕保文武受民，亂爲四輔。……承保乃文祖受命民。」（洛誥）

「昔朕來自奄，予大降爾四國民命，我乃明致天罰，移爾遐逃，比事我宗多遜。」（多士）

以上所舉民事皆在王氏所云周書九篇範圍之內，其云民亂而不聽教致罰致殺，以及受民享民，大罰殷民移居洛逃而臣事周宗，此義王氏已在他處言之，但亦確是所謂「文武周公治天下之精義大法。」這和王氏的原則並不相違。

以上就勞動力而言。再生產手段講來，殷周制度的變革，亦可看出其間的轉化「裏面」來。

殷虛卜辭之土字，爲相土，乃殷先王之名，故土字尙非邦土的意思。卜辭中有田字甚多，而田乃釋田獵芻牧之用者，亦非土地生產手段。

周代的材料，在土地所有形態上便有了信徵文獻，作爲獨立化的國家機關之轉變而爲「東方的王與諸侯」，亦可以清楚地看出來的。

邦土二字連用。如周書呂刑云：

「王曰，吁，來，有邦有土。」

酒誥云：

「乃穆考文王，肇國在西土。」

召誥云：

「王來紹上帝，自服于土中，且曰：其作大邑，其自時配皇天。」

邦、國、邑。古文同義，作新大邑，亦稱東國洛。這說明土地所有的經營是作邦肇國的要件。

就字源上研究，邦邑在下辭中亦僅少例地出現過，但是封邦同字，如「王封邑，帝若」，僅為樹木分界的原始義。周器中有國字為常見的字，作或，從戈從口，口與土同。「或」亦轉為「城」，加從土字。邦字與封字卜辭同字，邦字從田丰聲，丰係封之原字，象以樹木分疆界，邑字从口从巴，从口與从土同，巴則象虫，表示奴隸勞動力。邦邑二字皆說明文明社會的分業，古無分別之分字，邦封即分別之原字，如莊子齊物論猶云「古之人，未始有封」，「夫道未始有封，言未始有常，為是而有眇也。請言其眇，有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。」金文散氏盤封字作𠄎，王國維先生云，「從𠄎從𠄎，意亦同封也。封者封土為界，周禮地官有封人。」（盤釋）邑字在文獻史上多轉為會意字，作𠄎，凡在部落的土地上進至國家的成立，都在部落的原名上加以邑字。甚至在金文中尚有國字的其他變形，作𠄎者，如師寰氏。例如，鄭國在金文中為「炎」，春秋稱鄭，鄭國原作會（員𠄎），鄭國原作酉（鄭義伯匱），邢國原作井（周公敦），邢，鄂原作鹽（匱侯鼎），邛國即江黃之江（伯盞盞），國即媯國（鄴公放人鐘），莒國即鄆（太史申鼎），鄆國即𠄎（鄆孟盞），許國即鄆（許子鐘），鄆國即會（曾太保盞），邾國原作盞（宋公經鐘），邾國作寺（寺伯鼎），其他如邾國之為萊為釐，燕國之轉為鄆，皆是。這些國家都是在「邑」的分業形態上成立起來，且作邑皆就其共同體的廢墟原名轉化而來，如奠，媯，鹽，萊，其一望而知為氏族共同體以前的圖騰部落名字。周初鎬京，亦國邑之名，荀子書中作瀆，

或作鄙，亦從邑。

邦、國、邑之以「土」爲內容，不論字源與文獻都甚一致。邦土二字甚至有時同義。例如周書酒誥云：

「王若曰，明大命于妹邦。……惟曰（文王）我民迪小子，惟土物愛。……聰聽祖考之彛訓。……妹土，嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。」

妹邦亦稱妹土，與康誥言新大邑東國洛亦謂東土相同（肆汝小子封，在茲東土），洛誥則謂「大相東土，其基作民明辟」，大誥言周邦亦謂西土（卽命曰，有大艱於西土）；詩大雅崧高言「南邦是式」，亦云「南土是保」，常武言「惠此南國」，亦云「省此徐土」。

文明社會之邦土不可分離，乃爲歷史的必然，沒有這個分業的發生，卽沒有文明。酒誥所言甚爲明白，靠你們的手足，好好地種耕黍稷，擁戴你們的氏族長。商頌（頌宋襄公）所傳，「宅殷土茫茫，正域彼四方」，域卽國字，與邦同。魯頌所傳「是生后稷……奄有下國，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，鑽禹之緒」。下國與下土同言「奄有」。鑽禹之緒者，正所謂因了公共利益的來源監督與治理，賦與着社會職能，這種職能神話由禹爲起始，後來卽承繼此緒，轉化而爲超出社會公共利益的權力。中國古代雖不是熱帶地方，但在黃河流域的黃土地帶，亦有此早熟的條件。春秋金文齊侯罇鐘，上言「余錫汝釐都口口其口二百，命汝辭辭釐邑，造爾徒四千爲汝敵寮。……余錫汝……釐僕三百又五十家。」下卽言「咸有九洲，處禹之堵」。國家成立的路徑，都是與公共的水流治理的職務，有着傳統。共同體的耕作轉化而爲進步的分業，城市與農村的分野，顯然可見。「最初的大規模的分業，是城市與農村的分離。」

上面所言邦土者還是一般的特徵，我們主要應研究東方路徑那些轉化的特別問題。第一土地所有的形態如何發展，第二，土地與城市的關係如何建立，第三，氏族傳統如何延續於文明社會。

第一。西周土地所有形態是國有的，所謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」見於金文，大孟鼎云：「粵我其遙相先王受民受疆土」。宗周鐘云：「王遙相文武董疆土。服子敢陷虐我土，王鬻伐其至，戮伐厥都。」是受土之文爲周初特徵，爲卜辭所無。受土亦即土地所有，其形態則云先王所受於天者。西周金文指先王爲文武，因爲周書所云「文王肇國在西土」。孟鼎亦云，「丕顯玁王，受天有大命，在武王嗣攷作邦，闕闕慝，匍有四方，隴正厥民。」這都被王氏所證明的。

周器，沈子敦，記載沈子克，休以肇出，下言「用饗己公，用己多公，……沈子唯福」。宗周鐘記載「疆土」，下言「用邵各（恪）丕顯祖考先王。其嚴在上，能豐豐，降余多福。」這已說明土地的氏族宗長專有制。

周書唐誥云：

「我西土惟時怙冒，聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民唯時敘。」

梓材云：

「皇天既付中國民，越厥疆土於先王。」

大誥云：

「予曷其極卜，敢弗於從，率寧（文）人有指疆土。」

這都是文明的周制「有邦有土」的明證。如果失土則如般民遷洛邑，離土即謂失國。多方云：

「凡民惟曰不享，爾如惟逸惟頗，大遠王命。則惟爾多方探天之威，我則致天之罰，離沓爾土。」所謂「國君之富以地對」，頗具古制之義。故詩小雅所謂「公田」，乃與甫田大田相同，公謂公族公孫之公，顯非公私相對之公。墨經云，「貴者公」，公即云貴族之謂。

因了土地所有是國有形態，所以云，「營國，左祖右社」。用命賞於祖，不用命戮於社。「建國之神位，右社稷而左祖廟。」

所謂祖天社地之說，似為晚周之文字，西周可靠文獻，恐有地字，惟祖社的二元宗教思想，實在是土地沒有私有的反映，如果在希臘的土地私有發展的社會，宗教思想便是多神的。古人言國言邦，亦有云社稷者，所謂社稷主即土地國有的經濟上的說明，說文，社地主也；孝經，諱社，土地之主也。

如上面所引文，在西方古代，土地完全是由獨立農民耕種的。顯貴的氏族王公所有較大的土地采邑，是例外的，且很快就消滅了。在古代東方則不然，進入了文明社會以後，氏族王公是在舊邦維新的路線上，進行着分業，這分業是以勝利的氏族與被俘獲的氏族二者間的鉗形為主要關係，而獨立農民的土地支配反是例外的。這一經濟上的原因，便促成了周代的宗法政治。禮運云：「天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂制度。」這頗接近事實。

第二。其次我們研究殷末周初城市與農村的第一次分離關係，看它是城市支配農村的古代制呢，還是農村支配城市的封建制呢？

沒有土地的耕作，沒有前行階段共同體經營的土地耕作，那是不會發生文明的城市——國家。正如王氏所言，「都邑者，政治與文化之標徵也。」惟王氏之了解都邑或城市者有限，其言殷周制度

之不同，謂都邑有東方西方之別，實未能說明其所謂「政治文物所自出之都邑」意義。商代「不常厥邑」，史稱湯以前凡八遷，而陽甲前後五遷，這說明陽甲以前的游牧生活固不能發生都市。自陽甲以後十二帝，定居於殷，亦沒有顯明材料斷爲國家之成立。要知道今人之今日與明日，實可當古人之千年過往，常識上看來，飛躍不得。就歷史學而論，古人定居時代，「從印度到愛甘蘭」都無例外地順走一個階段，那便是所謂「絕大面積的耕種，是由氏族或農村共同體來進行的」，在希臘這個階段是所謂文明的前行階段，謂之「英雄時代」，在羅馬謂之「王政時代」。它們都經過了長期的轉變，才躍進文明的大門。遷殷以後的商代，以「兄終弟及」而言，「祖妣特祭」而言，以農村共同體的家族父長制爲其骨幹，在歷史的進程中，無論如何，越不出英雄時代與王政時代的歷史。除非說中國的歷史進程是跳躍的，無農村共同體經營農業的階段。過去學人對此多不經意，故有栽植歷史的錯誤。商代萬方（國）林立，滅國之盛，於周始見，這是指明在經濟上沒有分業文明的基礎，是不需要滅國俘獲的勞動力源水，這點又被王國維先生說出一縷痕跡來：

「周之克殷，滅國五十，又其遺民或遷之雜邑，或分之魯衛諸國；而般人所伐，不過韋顧，昆吾，且豕韋之後，仍爲商伯，昆吾雖亡，而已姓之國，仍存於商周之世。書多士云，夏迪在簡王廷，有服在百僚。當屬事實。故夏殷間政治與文物之變革，不似殷周間之激烈矣。」（殷周制度論）

上面殷代難以滅國而周代大量滅國之材料如果和「起原論」的原則加以比對，更可判斷殷周制度之分水界：在氏族制時代，「戰爭的結果，雖可把種族破壞，但決不能把它征服。氏族制內沒有容納支配與隸屬關係的任何餘地，這是它可貴的所在，亦是它受限制的所在。」

考卜辭有𠄎字，王氏釋墉字。周器中始出城字，虢仲敦作𠄎，虢遣生敦作𠄎，散氏盤作𠄎，邵鐘有塔字從墉（小雅云，百堵皆作），是周初城字從墉，從成。王氏云：

一，亭古文墉字，小篆以爲城郭，失之矣。以是言之，召伯虎敦之僕庸土田，卽詩魯頌之「土田附庸」，八氏傳之「土田陪敦」（古僕附陪三字同音，附作僕作陪者，聲之通，庸作敦者字之誤也）（毛公鼎銘考釋）

按魯頌原文爲：「乃命魯侯，俾侯於東，錫之山川，土田附庸。」

按左氏傳原文爲：「分魯公……般氏六族，條氏，徐氏，蕭氏、索氏，長勺氏，尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於魯，是使之職事於魯，以昭周公之德。分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典冊……分康叔……般民七族……封畛土略，自武父以南及圃田之北境，取於有閭之土，以共王職，取於相土之東都，以會王之東蒐，聃季授土，陶叔受民。……啓以商政，彌以周索（法）。」受土受民，政則以商，法則以周。政爲氏族共同體，周代爲政在「故舊」，故沿商之舊習。而疆土之制，則周爲創始，故用周索。前者「人惟求舊」，後者爲「器惟求新」。

上文所指正築城，城市與農村的分離。所謂「土田附庸」，「土田陪敦」，「封畛土略」，證之詩言更確。

大雅崧高，上言「王命申伯，式是南邦，因是謝人，以作爾庸」，下言「有俶其域，宗廟既成。」韓奕上言「溥彼韓城，燕師所完」，下言「實庸實墉，實畝實籍」。江漢，上言「徹我疆土，……於疆於理，……於下言「錫山土田」。蒸民，上言出征，下言「城彼東方」。故庸字之與成合字，卽建城而封略城市與

農村的原始意義，郭沫若先生釋「僕庸土田」之說至確，可補王氏之闕。

「建邦啓土」雖爲後人之說，頗合事實。古邦封字，故邦在建立過程中卽爲封，封建者卽國家之起源也。古城國二字一義，國作或，從戈從土，與城之從戈從土相似。所謂「大宗維翰」，「宗子維城」，卽言有國。周公營雒，卽築洛城，亦名之曰「東國洛」。城市與農村之分離，謂之「體國經野」，或云「都鄙有章」。自文王「作邦」，「肇國」以來，文明才在歷史上有了始基。野鄙農村之爲城市支配，證以「君子居國」，「小人狎野」之說，明甚。國風唐風云，「葛生蒙楚，藂蔓於野，……藂蔓於城。」城卽國字，國野對言。

然而，城市之在古代東方，開始並不像近代的樣子，書翰集言：

「像德爾希或阿格拉那樣的城市全體，幾乎是靠民兵而生活的。當國王於某一期間出征戰場時，城市卽有隨之遷移的必要。因此，這種城市，決不是而且也不能是巴黎的都市，不過是較原來的荒野設備得稍舒適一點之野營而已。」

中國古代城市，亦云「糾糾武夫，公侯干城」。在當時「王事靡盬」之征戰中，「遷國」成爲常事。例如周室東遷以後，行至宗周的詩人咏句有「彼黍離離，彼稷之苗」，宗廟盡爲禾黍。詩鄘風言「諸侯城楚丘而封衛」，其作楚宮楚室，祇有封樹，尙無土墉，左傳說當時狎於野之民亦至有限，「衛之遺民男女七百有三十人，益之以共賸之民爲六千人。」

希臘古代的城市是基於經濟的分業，故建立於土地私有的城市，必然發生城市的繁榮，而且在這樣條件之下，城市因了經濟的基礎，決難有所謂遷移。在東方中國不然，「第二個形態，卽古代的共同體財產

或國家財產。這是多數種族因特殊契約或征服關係而集中於城市所產生的。在這場合，奴隸制度，依然存在。「所以，城市是「宗子維城」制，即宗法的，不是經濟的。它雖然「之屏之翰，百辟（君）爲憲」，統治着農村，而在「經濟上則形成農村與城市特殊不可分裂的統一」，「經濟制度的贅瘤。」原因，是氏族紐帶，在城市爲「振振公子，振振公姓，振振公族」，在鄙野爲穡夫族人，左傳所謂「帥其宗氏，輯其分族，將其類醜而職事」。周書所謂遷般民於洛邑，降爲穡夫，「比事我宗多遜」。故在制度上祇有「氏所以別貴賤」，二元化的分工，而沒有徹底由氏族單位轉化而爲地域單位。周代在後來「諸公子皆富」，大夫稱爲「富子」，正是因了城市在經濟上的基礎不堅固的原故。周代進入文明，依了土田附庸，而又未地域化，路徑頗爲特殊，因此，在文獻上所載，我們看到經濟意義上的城市性質者絕少，而宗廟社稷意義上的城市性質者，所在多有。孔子說：

「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國（城）其如斯乎，示諸掌。」

我們可以從宗廟之禮的殷周變革，便明白城市之「爲國以禮」。城市與宗廟不可分，這是周代沿商代氏族共同體的遺制。商祀特盛，已有太室，周代作邦，在新制度上承繼着舊制，所謂明堂。王國維先生云

「明堂之制既爲古代宮室之通制，故宗廟之宮室亦如之。古宗廟之有太室，卽足證其制與明堂無異。商卜文中兩見『太室』，此殷宗廟之太室也。周則各廟皆有之。書洛誥，王入太室裸。王肅曰，太室清廟中央之室，此東都文王廟之太室也。……吳彝蓋云，王在周成太室。君夫敦蓋云，王在周康宮太室。鬲從攸從鼎云，王在周康宮辟大室。習鼎云，王在周穆王太室。伊敦云，王格穆太室。則成王康王穆王諸廟。

皆有太室，不獨文武廟矣。至太室四面各有一廟，亦得於古金文中證之。克鐘云，王在周康刺宮（刺假爲烈）。頌鼎云，王在周康邵宮。寰盤云，王在周康穆宮。望敦云，王在周康宮新宮。同在宗周之中，又同爲康王之廟，而有昭穆烈新四宮，雖欲不視爲一廟中之四堂，不可得也。」（明堂廟寢通考）

由此可見古代城市中的內容，金文如此一再慎重言之，是宗廟之禮同時代替國法，而於經濟則殊無關聯。禮之發生亦然。孔子說：「治國以禮」，「道之以德，齊之以禮，有恥且格」。禮，據論語言，入太廟，每事問，可以知禮。殷虛卜辭有豐字，卽祭器。「豐，從珪，在口中，從豆乃會意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器，謂之鬯若豐，推之而奉神人之酒醴，亦謂之醴，又推之而奉神人之事，通謂之禮。其初皆用齒若豐二字，其分化爲醴禮二字，蓋稍後矣。」（觀堂集林釋禮）

所謂推之，蓋在周初。周頌豐年云，「爲酒爲醴，蒸畀祖妣，以享百禮，降福孔多。」周書洛誥云，「王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文」，「惇宗將禮，稱秩元祀，咸秩無文。」「未定於宗禮，亦未克救公功。」上四例，一爲周初盛大收獲之後，豐年之頌，二爲營洛邑成功之盛，三爲周公誥伯禽受民受士之禮，皆古代——城市國家的大典，但此「神人之事」，卻無經濟的意味。

第三。欲知周人如何繼承了般人氏族傳統的遺制，必須研究因了共同利益委諸個別人身上的權力，如何在宗教的職能上，農業與水利的工作上，由社會公僕轉化而爲東方的王公諸侯。

關於灌溉制度的經營，實在是東方進入文明的一個自然路徑。經營者的社會職能隨了功德的地位而益加擴大，詩所謂「弈弈梁山，維禹甸之」，卽此傳說的性質。大雅洞酌章把灌溉經營者之職能崇敬而爲「民之父母」，正是「宗之君之」的條件：

「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以饒饑，豈弟君子，民之父母！」

「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯鬚，豈弟君子，民之攸歸！」

「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以灌溉，豈弟君子，民之攸暨！」

詩魯頌以此職能推本后稷，云：

「是生后稷，降之百福，黍稷重穋，稊稷薺麥，奄有下國，俾民殖穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，纘禹之緒。」

周頌中言農業與文明的關係，其例如下：

「天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之，彼咀矣岐，有夷（平）之行，子孫保之。」（天作）

「思文后稷，克配彼天，立我蒸民，莫匪爾極，貽我來牟（來字象形。小麥，牟大麥），帝命率育。」

……（思文）

「嗟嗟保介，維莫之春，亦又何求，如何新畝。於皇來牟，將受厥明，明昭上帝，迄用康年，命我衆人，庠乃錢鎛，奄觀銍艾（錢鎛銍皆農具）。」（臣工）

「噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀，駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦。」（噫嘻。私非私有之謂）

「豐年多黍多稌（稻），亦有高廩，萬億及秬。……」（豐年）

「載芟載柞，其耕澤澤，千耦其耘（大生產制），徂隰阻畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯彊侯以（以謂可左右，土地皆公侯國有），有暵其暵，思媚其婦，有依其士，有略其耜，俶（始）載（事）南畝。播厥

百穀，實函斯活，驛驛其達，有厭其傑，厭厭其苗，緜緜其麀，載穫濟濟，有實其積。萬億及秬，爲酒爲醴，蒸畀祖妣，以洽百禮。有饒其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之寧。振古如茲。」（載芟。此章爲周頌之最大文章，與下面良耜合之，在周頌中爲一件最支配的文獻）

「芟麥良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥，其饒伊黍，其笠伊糾，其鉶斯趙（刺），以蔞荼蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。穫之挈挈，積之栗栗，其崇如墉，其比如櫛（所穫），以開百室。百室盈止，婦子寧止。殺時犉牡，有掾其角，以似以續，續古之人。」（良耜）

周頌清廟之什十章，凡九十五句；臣工之什十章，凡一百零六句，閔予小子之什十章，凡一百三十六句，共三百三十七句。因此，我們作個統計與說明如下：

1 每章最少者七句，最多者三十一句、次多者二十三句，其最多次多之章，即上文所舉言農功的載芟，良耜二章。

2 除上面所引詩，仍有桓章亦言及農事，而雙闕文句不計外，言農事者近一百一十句，佔周頌全體約三分之一。

3 各章文句多抽象，惟言農事之詩，十分具體，以載芟與良耜二章合觀，關於土地所有的公有制，耕作的大生產制（爲古代社會之一特徵），以所穫物而計財富之制（亦爲特徵之一），集體勞動力之使用制（千耦，百室），勞動工具之低級性，農業文明與氏族制度的接合性，都顯明地講出來，由此我們尋求農業共同體之轉化而爲東力王公諸侯之支配形態，頗具線索。這些材料，洵爲古代中國的寶貴記載。

如果我們說在大雅文王與生民二篇中顯示了「作邦」的國家起源的寶貴文獻，則周頌便是顯示了農業

文明的文獻，其於中國古史具有重要性者，無待多言。

文王躬耕，周公明農，其前行過程如何，史料雖不完全，但周頌不失為一種可靠文獻，大雅縣章，皇矣章，公劉章，亦頗示出點發展。據金文之以先王文武開始，周書之稱克明文武德，以及文王之作邦肇國，史實可證，文王實為文明社會的中國第一偉大人物。西文文化與農業二字，語源一致。中國講農業的最早文獻，首推周頌與大雅之文王與生民二篇，所謂「明明在下，赫赫在上」者，亦文王時代的文明，足以當之。所以王國維說：「古人言周制尚『文』者，蓋兼綜數義而不專主一義之謂」。

東方的王公諸侯，沒有封建的影子。封建一詞，日文襲中國文而譯西文的費地阿里斯模，復由日文之譯語，販入中國，於是兩合，封建便出於西周。但亦要知道，日文襲「周雖舊邦，其命維新」之文，而規定了明治維新一語，此「維新」一字，則被人們在中國古代文獻中遺忘了，其實，我們的祖宗在幾千年前早已「維新」過一個時代。古代共同體的人不變，而其制度則變，這謂之文王維新。周代親親者屬於不變，而其尊尊者則變了。「人 舊，器非求舊，惟新」之傳說實指周人的制度精義。制度既成，乃如大雅卷阿章所描寫的：

「伴兔爾游矣，優游爾休矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公曾矣。」

「爾士宇嘏章，亦孔之厚矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，百神爾主矣。」

「爾命長矣，弗祿爾康矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，純嘏爾常矣。」

「有馮有翼，有孝有德，以引以翼，豈弟君子，四方為則。」

「彌爾性」即金文「彌厥生」。猶言永命。公族君子之「誕作民主」（周書），其意甚明。王國維先

生論這裏，有三個特點，即「周之所以定天下必自制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法之制及喪服之制，並由是而生封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰嫡數之制。三曰，同姓不婚之制，此數者皆周之所以綱紀天下。」（殷周制度論）

周人起始和殷人一樣亦為氏族聯盟，以姬姓氏族為中心，聯合着曹姓，子姓，姜姓，己姓，姒姓，任姓諸族，與希臘羅馬之家父長制時代相似。惟在一般的通例，盟主皆選出者，王國維說：「商人無嫡庶之制故不能有宗法，藉曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。」（殷周制度論）故商之繼統，雖不似選舉，而亦近於擇長，「以弟及為主，而以子繼輔之，無弟然後傳子。自成湯至於帝辛三十帝中以弟繼兄者凡十四帝（郭沫若訂正為僅十一二帝傳子），其以子繼父者亦非兄之子而為弟之子」（同上）。由此而言，兄終弟及之制，實為家父長制，社會中雖有等級，但等級亦不過如希臘英雄時代之等級，基本上仍為共同體性。第一，因為凡在牧畜為主的社會，「其畜羣財產必為共同體所共有」，殷虛卜辭既以卜田畜佔居多數，則所有性質難超過共同體制。第二，史稱殷人尚鬼，萬事在卜，其祭祖之制正類於希臘羅馬文明以前的「氏族祖先之共同祭典」，與「共同墓地。」王國維說：「商人祀其先王，兄弟同禮，即先王兄弟之未立者，其禮亦同，是未嘗有嫡庶之別也。」此外，殷先公先王皆特祭，王氏據先公二十二統計卜辭所見者，已詳言之，「殷虛甲骨多文丁帝乙二代之物，上距王亥已二十世，卜辭中諸先公先王，以周制例之，在毀廟之列，而各有特祭，然則商世蓋無廟祧壇墀之制，而於先公先王不以親疏為厚薄也。」（殷禮徵文）王氏斷商代沒有廟祧壇墀之制，可為治古史者一個文明程度的分水嶺，那便是合族的「共同墓地」了，所謂「徧祀其先公先王者殷制也」

據此，殷人的宗教祖先神，實爲一元，帝與祖不分，這當是共同體的社會所自然而生的意識。按卜辭沒有祀天之說，祇有祀祖祀帝之記載。天字卜辭作𠂔，象人形，所以墳其首者，特著其所象之處，以後金文始作天，別以一畫，記其所象之處（見王氏釋天）。故天字當爲自然的。帝字卜辭作𠂔，象花萼，示生殖繁盛之義，與祖字象生殖者同。見於卜辭所祀之遠祖，據王國維先生說：乃高祖夔，字有二形，象人首手足之形。王氏斷爲帝嚳，帝舜，他說：「祭法，殷人禘嚳，魯語作殷人禘舜，舜亦當作夔，嚳爲啓父，爲商人所自出之帝，故商人禘之。卜辭稱高祖夔，乃與王亥大乙同稱，疑非嚳不足以當之。」（詳見殷先公先王考）據此，祖帝之義實一，指祖先神。又王氏云，「帝與祖者，亦諸帝之通稱，卜辭曰，己卯卜貞，帝甲口口其衆祖丁。案祖丁之前一帝爲沃甲，則帝甲卽沃甲。又曰，祖辛一牛，祖甲一牛，祖丁一牛。案祖辛祖丁之間，惟有沃甲，則祖甲亦卽沃甲。……（舉例從略）然則商人自大父以上皆稱曰祖。」（同上）

這種宗教生活，與周人之先祖與上帝（天）分立而配者不同。這裏只反映了共同體的一致性，而上帝與天命的產生則爲周人的建國思想了。王氏說商人無「封建」之事，實在說來，商人無「建邦」之事，蓋邦封一字也。「商人兄弟相及，……自開國以來，無封建之事，矧在後世惟商末之微子箕子，先儒以微箕爲二國名，然比于亦王子而無封，則微箕之爲國名，亦未可遽定也。是以殷之亡，僅有一微子以存商祀，而中原除宋以外更無子姓之國，以商人兄弟相及之制推之，其效固應如是也。」（殷周制度論）

到了周初，顯然地和上面所講的殷制起了極大的變革，不但「作新民」（康誥）而爲殷代所沒有，其

所謂「子子孫孫世享殷民」的記載，證之周器更爲確實，而且政治上首創君臣之分。卜辭中稱先王除通稱祖帝而外，有通稱「示」「后」之例。王國維先生多后之說可以參考，他解后字卽毓字，象產子之形，如「王賓后祖乙」之例，卽商人稱先王爲后之證。周人亦襲殷稱，如詩書所謂「三后在天」，「三后成功」者是。惟周人不但在族祖先王之繼承而已，而且氏族共同體之外更稱天之子，天子，王氏云：

「自殷以前天子諸侯君臣之分未定也，故當夏后之世，而殷之王亥王恆累葉稱王，湯未放桀之謂亦已稱王、當商之末而周之文武亦稱王，蓋諸侯之於天子，猶後世諸侯之於盟主，未有君臣之分也。周初亦然，於牧誓大誥，皆稱諸侯曰『友邦君』，是君臣之分亦未定也。逮克殷踐奄，滅國數十，而新建之國皆其功臣昆弟甥舅，而魯衛晉齊四國，又以王室至親爲東方大藩。夏殷以來，齊國方之蔑矣，由是天子之尊，非復諸侯之長，而爲諸侯之君。：此周初大一統之規模，實與其大居正之制度相待而成者也。」

因此，王在古代爲氏族聯盟的盟主，甚合歷史。然周代「天子之尊」，除了盟長而外，則更有其社會的職能，卽「王」爲共同體的領導者，而天子則爲由一個別的支配者階級」，形式上盟主仍存，而實質上則「維新」了，卽「親親而貴貴」。古人君臣的概念，非如後代封建的名分，僅具有「貴賤尊卑長幼」之性質，這文字形式首先要清楚的。其次，封國爲周公以後的重要政治，這是指古代殖民，其「封建」之字亦後人所名，在周則謂作邑築城，若晉之唐叔，魯之伯禽，衛之康叔，亦在小盟主的資格之上邦有，土遂，有稱君國。

周代宗法制度便是一個階級社會維新制度，盟主而兼貴族。王氏云：

「周人嫡庶之制本爲天子諸侯繼統法而設。：周初宗法，雖不可考，其見於七十子後學所述者則喪

服小記曰，「別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗，有五世而遷之宗，其繼高祖者也。故祖遷於上，宗易於下，敬宗所以尊祖禰也。」：大傳曰，君有合族之道。其在：：大雅之行葦，序曰周家能內睦九族也。其詩曰，戚戚兄弟，莫遠具邇，或肆之筵，或授之几。凡卽周禮大宗伯所謂以飲食之禮親宗族兄弟者，是天子之收族也。：天子雖無大宗之名，而有大宗之實。篤公劉之詩曰，食之飲之，君之宗之。傳曰，爲之君爲之大宗也。板之詩曰，大宗維翰。傳曰王者天下之大宗。又曰，宗子維城。箋曰，王者之嫡子，謂之宗子。：故惟在天子諸侯，則宗統與君統合，不必以宗名。」

「嫡庶者，尊尊之統也，由是而有宗法，其效及於政治者，則爲天位之前定，同姓諸侯之封建，天子之尊嚴。：商人繼統之法，不合尊尊之義，其祭法又無遠邇尊卑之分，則於親親尊尊二義皆未當也。周人以尊尊之義經親親之義而立嫡庶之制，又以親親之義經尊尊之義而立廟制，此其所以爲『文』也。」（殷周制度論）

周代宗法制度，皆後人所述，尙無直接文獻以爲說明，但君統與宗統相合，尊尊與親親相合，由此而產生「氏所以別貴賤」，「刑不上大夫，禮不下庶人」之周禮精神，頗合史實。（尊尊卽階級制）

最後「宗教的職能」亦爲東方文明進步的路徑。商人的宗教爲帝祖一致，已在上面講過。周人則不然，禘相先王而外，產生敬天，尊上帝，配天命之宗教，是上帝與先王分離爲二，復因先王克配上帝的道理，又結成一體。關於這點，金文與詩書中之材料甚多。

「我惟司配皇天」。（宗周鐘）

「丕顯文武，皇天弘猷歟德，配我有周，惟受大命。：：：」

緯皇天口口，臨保我有周，不隳先王配命。」（毛公鼎）

「丕顯文王，受天有大命，在武王嗣文作邦。」（孟鼎）

周書亦云：

「惟我不顯考文王，克明德慎罰。……聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」（

康誥）

「乃穆考文王，肇國在西土，；；朝夕曰，惟天降命肇我民，惟元祀。」（酒誥）

周 亦云：

「維天之命，於穆不已，於乎丕顯，文王之德之純。」

「昊天有成命，二后受之。」

「執競武王，無競維烈，丕顯成康，上帝是皇。」

「將受厥明，昭明上帝。」

這說明了因了宗教職能之擴大，於進入文明之際，作邦，作邑，受民，受土，使宗教職能的東西，變為宗教統治者，故大雅開首云：

「文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周丕顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。」

備上帝與先王之配合，客觀上的「大艱」（周書）難以克服，故又產生「天不可信」，「天難忱信」之說，在這裏文明社會的道德律是必然的出現。德字之首見於周初文獻者以此。王國維先生亦云：

「夫，姓之福祚與萬姓之福祚，是一非二，又知一姓萬姓之福祚與其道德是一非二，故其所以祈天永

命者，乃在德與民二字。：：故知周之制度典禮，皆爲道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不爲民而設也。周之制度典禮，乃道德之器械，：：此之謂民彝。其有不由此者，謂之非彝。康誥曰，勿用非謀非彝，召誥曰，其惟王勿以小民淫用非彝。非彝者，禮之所去，刑之所加也。：：故曰「惟弔茲不於我政人得罪」，又曰「乃其由文王作罰，刑茲無赦」，其重民也。」（同上）

王氏言殷周之興亡，在於「有德興無德之興亡，故克殷之後猶兢兢以德治爲務」，實在講來，在殷代並沒有德字，而周代始成有德有彜者，蓋歷史的演化。要知道「道德是文明社會的產物」，王氏已經暗示出來了。

第三節 觀堂古史疑決之諸範例

上節所發抒的古史知識，僅關於王氏在原則上的成就，不足以看出他的業績全部。若欲詳知其內容，請參看拙編「王國維古史考釋集解」一書，今舉重要的範例如下，略附說明，可以知道古史從他以後，董理頗有可能了。

(一) 關於古代氏族制者：

王氏有「殷禮徵文」五篇，第一篇考殷人以日爲名之由來，由卜辭研究斷定「商人甲乙之號，蓋爲祭而設，而甲乙上所冠諸字，曰大、曰小、曰祖、曰帝，尤爲後世追稱之證。」按此說，頗當於希臘英雄時代之制度，共同體內部所奉的神，卽氏族祖先，這時還沒有如周人之天，帝觀念。第二篇說明商先公先王皆特祭，斷定「商世蓋無廟桃壇壇之制，而於先王先公不以親疏爲厚薄也。」若然，城市與宗廟社禩無關，商世尙在氏族共同體之公共墓地時代，而城市與農村，並未分裂。第三篇說明商代祖妣特祭之制：與先公先王同，按此說可證二點，一爲氏族內通婚猶存，以保留氏族財產；（殷周制度論云「商人六世以後或可通婚，而同姓不婚之制實自周始，女子稱姓亦自周始」）一爲父權制之血統，而女子一定條件之下仍有繼承權，與古希臘羅馬進入文明時代的氏族制度相似。第四篇說明「殷祭」，多后之說，似爲般人氏族聯盟的遺跡，不過開始集中於軍事長罷了。第五篇說明般人之外祭。按內祭指共同體之祖先崇拜制，而外祭則指社禩祭或國祭，他的論斷主要以卜辭中祭「土」爲據，而疑土爲社字，因斷爲國祭。惟土字僅有二例

，他說殷祭「大都內祭也」，外祭則頗爲例外。然而這並不合於殷制，因爲殷人既無廟祧壇壝之制，何得云有國祭社祭？所以他後來在「殷卜辭中所見先公先王考」中訂正此說，值得我們佩服他決疑的精神，他說：

「曩以卜辭有畝字，卽邦社，假土爲社，疑諸土字皆社字之假借字，今觀卜辭中殷之先公有季，有王恆，有王亥，……則此土字當爲相土，而非社矣。」

他在先公先王考一名文中，論證「商人兄弟，無論長與幼已立未立，其名號典禮，蓋無區別」，這說明了軍事長之集中權尙未成熟，氏族聯盟制度嚴密存在，所謂未立者，當卽小氏族單位族長罷了。

他發現了一個卜辭中的人名，叫做彘者，這個人名象人首手足之形。他引說文學（貪獸，母猴也）字，金文彘字，彘字作證，以聲類求之，得此字卽帝學之名，果然，他後來在續考中發現了這個人名之上，有「高祖」字樣，於是他的假定成立。這位高祖，是殷人所祭的最早祖先，著者以爲正如「雅典氏族有從其想像上之祖先所由來之名稱」，高祖帝學足以當之。（郭沫若先生考爲帝舜）

王氏考殷人祖先的相土、王亥，稱「相土作乘馬，王亥作服牛，……祀典之隆，亦以其爲制之聖人」，然考牛馬之制的創作傳說，應早於禹抑鴻水，稷降嘉種，這是牧畜社會無疑，這時尙爲共有財產，先民以祖先與其主要生產相聯屬，乃氏族制宗教的必然，甚合殷史。

又王氏說：「卜辭言王亥者九，其二有祭日，皆以辛亥，與祭大乙用乙日，祭大甲用甲日同例。王亥確爲殷人以辰爲名之始，猶上甲微之爲以日爲名之始。然觀殷人之名，卽不用日辰者，亦取於時爲多，自契以下，若昭明，若昌，若冥，皆含朝莫明晦之意，而王恆之名，亦取象於月弦，是以時爲名或號者乃殷

俗也。」

按此說頗重要，牧畜生產首先要測量氣候明晦風雨之變化，世界史皆然。時間觀念，在先民最早以氣候的明晦爲生活的要件，比昨日明日後來的觀念更切要，般人牧畜生產和朝莫明晦相連接，並與所崇拜的祖先相繫稱，不是偶然。甲乙日名的取名所以在後，蓋已接近於庭園農業耕植之時代了。（參看王氏釋朝莫，釋豈諳文）其階段則如王氏所云「商人以日爲名號，乃成湯以後之事」。

王氏考上甲報乙報丙報丁諸般先祖，說：

「上甲之甲在口中，報乙、報丙、報丁之乙丙丁三字在□或□中，……意壇墀或郊宗石室之制，般人已有行之者與？」

按王氏此一疑問與他所云「商世無廟祧壇墀之制」不合。王氏由上甲之甲在口中，報乙報丙報丁之乙丙丁三字在□中，因推想□與□似有一定範圍，此項推想甚銳敏，惟未可遠涉。王氏在「明堂廟寢通考」中亦云「穴居野處，其情狀余不敢知其爲宮室也」。若據歷史推想，則公共墓地乃未入於文明時代的特徵，卜辭雖有室字，但不能斷言宮室，故此處之□與□，就其形狀細審，僅爲一定圈地之範圍，其當爲公共墓地之最初區域的形象，更近情理。

他又說「商之先公，其世數雖傳，而君數已不可考。又商人於先王先公之未立者，祀之與已立者同，故多至十有三示也。」

按傳世數而不傳君數，爲後世史家以周例般之說。王氏疑及上甲至示癸其間當有兄終弟及者，頗爲善疑。因爲父權族長之重個人能力而不重世代傳承，史學已明其究竟。

王氏論及商人兄終弟及之制說：「商之繼統法，以弟及爲主，而以子繼輔之，無弟然後傳子。……其傳子者亦多傳弟之子，而罕傳兄之子，蓋周時以嫡庶長幼爲貴賤之制，商無有也。」

按商人之繼統無長幼貴賤之制，而如何繼統，或由推舉一弟，或由一弟強居，史無明文，難以證明。然既以弟及爲主，則族長個人之地位，因全族利害與個人能力爲有理由，而因國家宗法者反無理由。故先公之祀典，卽不在王位亦與先王同。是證盟族并存。王僅諸族最大之首長罷了。王氏亦云：

「祖者大父以上諸先王之通稱也，其稱父某者亦然，父者諸父之通稱。」

「商人稱先王爲后，……如后祖乙必爲武乙。商諸帝名乙者六，除帝乙外，皆有祖乙之稱，而加字以別之，是故高祖乙者謂大乙也，中宗祖乙者謂祖乙也，小祖乙者謂小乙也，武祖乙后祖乙者謂祖武乙也。卜辭君后之后，與先後之後，毓字，古爲一字。」

「商先王亦稱示，……諸臣亦稱示，卜辭云，『癸酉卜右伊五示』，伊謂伊尹。」

按父，祖，帝同稱，是商共同體未破壞之宗教反映，非氏族共有制之下不易保存此種典章，與周人受土受民以後，帝祖分離，先王克配上帝之觀念，適成對比。至於先王稱示，且有大示，二示，三示，四示以及小示之別，甚合氏族聯盟的制度，在這裏區別聯盟諸族的大小關係，故伊尹乃商人之一族長，後世以「臣」說者大誤。最重要的是「多后」的攷釋。毓后原爲母系族長之意，而爲父權族長所沿用。由后的沿用始完全以王帝等字代替。王氏有「釋天」一文，言帝字加「」，卽示在人之首，帝天王三字，在般人固混一以言宗教。王字在卜辭中象大人形，非如前儒所謂「一貫三爲王」之說，乃族員中之最高代表人。王字在西洋史亦然，王 *Kuning*，由 *Kuni*，*Kunue* 演化而來，義卽氏族長。古希臘英雄時代之王 (*Basileus*)

，其義亦爲「由氏族所引出者」，與羅馬王政時代之王（Rex）相當。至日耳曼語之王（Kunig）則含第一人意，頗與后毓相似。在金文與尙書中尙多有「予一人」之王自稱詞，即日耳曼語第一人義。王氏另有「古諸侯稱王說」，云：

「世疑文王受命稱王，不知古諸侯於境內稱王，與稱君稱稱公無異（下引金文作證）。」所謂諸侯亦後人之稱呼，不但殷人周人皆氏族盟主，而且其他徐楚之族亦然。此制雖到了春秋，猶在國家的形式之下保留遺跡，如救患恤災的霸主盟約便是，而「興滅國，繼絕祀」的霸業，所以值得稱贊者，即古代盟主的氏族制的遺緒。

（二）關於殷周制度之異同者：

王氏殷周制度的研究，概見於上節所引之「殷周制度論」一文，這裏不再重複。他有「釋禮」一文，以甲文豐字，即原始的禮字。他說：

「盛玉奉神人之器謂之黜、若豐，推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉人之事通謂之禮，其初當用黜若豐二字，其分化爲醴禮二字，蓋稍後矣。」

按殷人尙鬼，故僅於文字上表現「豐」之祭祀盛玉器物，其崇祖先神之宗教意識，甚當其共同體制。而分化爲醴或禮者乃爲文明社會之尊爵，所謂「禮所以別貴賤」，所謂「禮貴者公（族）而賤者名」，此分化是周人的特點，又所謂「重禮尙文」者是也。詩言爲酒爲醴，書言惇宗祫禮，故尊爵彝器，起於典禮之器。然在殷人書契中則無此尊卑禮制。以酒醴之酒而言，殷人爲「羣飲」，蓋氏族成員之全體習慣，此在圖書中痛斥殷族酬飲者可以知之。酒在周人不然，除敬受命之帝與配帝之先王外（見酒誥），在文獻中

僅表現於尊爵者之專有權利。醴禮二字的出現，所謂「禮不下庶人」者，即謂醴無庶人分享之的權利。墨子明鬼，特著鬼無上下之別，結論則云若無鬼，亦可共飲，「使鬼神誠亡，此猶可以合驩聚衆，取親於鄉里」，可見「酒醴粢盛之財」，乃貴族的費用。

周金文中雖無禮字，但尊爵表示醴器至顯，貴賤之由彝器所轉化，亦無待說明。王國維云：

「尊彝皆禮器之總名也。古人作器皆示作寶尊彝，或云作寶尊，或云作寶彝。然尊有大小之尊，有小共名之尊，又有專名之尊，彝則爲共名而非專名。」（說彝）

所以，尊者貴者表示爲所謂「民彝」，「禮不下庶人」。王氏說：

「民彝者……民之表也，制度典禮者，道德之器也。周人爲政之精髓，實存於此。」（殷周制度論）商人不然，以禮表示尊貴之制完全沒有影子，王氏據商旬兵銘云：

「三世兄弟之名先後駢列，無上下貴賤之別。……傳子之制實自周始。……商人無嫡庶之制，……不適合一族之人貴且賢者而宗之，其所宗之人固非一定不可易。」（同上）

據此，財產形態在周初，是以宗族制度爲內容，私有實氏族貴者所有，學者名之曰「國有土地」。商人不然，繼承之道，由其無爲人後者爲之子之制而言，知財產繼承酷似希臘英雄時代之「氏族員相互繼承，財產仍保留於氏族中」。商人雖有卿史之制，則亦是父權社會之通例，未可以周制擬之。據古史學，財產最初限於男系親族（*Agnati*）所繼承，猶殷無長幼貴賤之制，其後始限於親生子孫及男系子孫，猶周初之嫡庶制。在社會儀式，商人羣飲而無道德，（羣飲即貴賤尊卑之無名）被周人所罵，亦歷史使然。

王氏又有「釋史」一文，可作古代官制起源論看，他說：

「史字從又持中，義爲持書之人，與尹之從又持——（象筆形）者同意。……殷商以前，其官之尊卑不可知，……殷人卜辭，皆以史爲事，是尙無事字。周始之器，如毛公鼎，番生敦，卿事作事，大史則作史，始別爲二字。……古之官多由史出，殷周間，……毛公鼎……作卿事，殷虛卜辭作卿史；又天子諸侯之執政通稱御事，而殷虛卜辭則稱御史。……史之本義爲持書之人，引申而爲大官及庶官之稱，又引由而爲職事之稱。……史吏事三者各需專字……此蓋出於秦漢之際。」（太炎官制索隱一文，可參看，大要見本書第十五章）

按古代等級制度演出自父權族長制時代，學者不肯多讀世界史，看了等級制度便以爲有了什麼理論根據，原亦可笑！所謂殷人卿史御史之名，不能超出這樣等級制度，但亦爲後來社會官名之所原本。古者個人特殊權力之源，在於戰爭與宗教，以中國古史成語而言，即「國之大事在戎與祀」，史者蓋宗教之職，由持書之職與卜辭記載之文看來，「史之尊卑實不可考」。且史事不分，分工未成，而「持書之人引申而爲大官庶官」，實在是周人的成就，與殷人僅服務於「戎與祀」的史職並不相涉。惟有一點要注意，即周人沿習殷人的傳統，史在殷人爲氏族宗教「官」職，而在周人之尹氏則爲宗法官職，具有殷人之遺典而加改良者，所謂殷人尙鬼，殷人重禮尙文之別。殷人所以承繼殷代的「典」者，即他在文明社會保存了氏族制度。

復次，王氏以都市爲文明起源之說，命題至合科學。所以他常考釋古代都市的起源，如「說商」云：「商之國號本於地名。……史稱盤庚以後商改稱殷，而徧搜卜辭，既不見殷字，又屢言入商。田游所至，曰往日出，商獨言入，可知文丁帝乙之世，雖居河北，國尙號商。（引羅說）且周書多士云，「辯予

收求爾於天邑商』，是帝辛武庚之居猶稱商也。（下證宋，商爲同義字）……」

據「入商」之說至要，商人在殷末猶言商邱的地名，與田游往出相對而言，則城市的形式並不具備。國都與城市爲同義語，古封邦一字，國城一字，城市的條件既未形成，則商人「不常厥居」雖在殷末亦有關係，其所在之處猶是商邱或「虛，周人謂之「天邑商」則更是後來的事了。

此外王氏有說毫，說耿，說殷諸文，亦攷殷人的都市，但在這些文中，看不出都市的痕跡。關於周京，有「周葦京考」，其說尙待證明，惟他對於周人都市文明則有詳說，他說：

「中國政治文化之變革，莫劇於殷周之際，都市者政治與文化之標徵也。……武王克紂之後，……作維邑爲東都，以臨諸侯。……周之克殷，滅國五十，又其遺民，或遷之維，或分之魯衝周國。而殷人所伐不過韋顧昆吾，且豕韋之後仍爲商伯，昆吾雖亡，而已姓之國仍存於商國之世。……殷周之大變革，自其表而言之，不過一姓一家之興亡與都市之轉移，自其裏言之，則舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興。」（殷周制度論）

他這裏實是在以都市之興起，證明周人政治文化之新的大變革；其條件在於周人滅國甚多，能容納他族之人或營洛或分賜，「子子孫孫，殷民世享」，與殷人不能滅國者顯然不同，因此城市與農村的分裂才成功，產生了新制度，以「城市統治農村」。這新制度是什麼呢？按「文王作邦」，「文王肇國」的文獻而言，這新的城市標徵，卽古代城市文明國家的建立，而殷人是不夠資格的。（上節已有說明）

他關於秦都亦有重要考證，他同樣亦以爲「觀其都邑，而其國勢從可知矣」，言秦人自文公始才開始建國，這樣秦人始國僅在西周之末與春秋之初，他結論說：

「大駱之起，遠在隴西，非子邑秦，已稍近中國，莊公復得大駱故地，則又西徙，逮襄公伐戎，至岐，文公始踰隴而居汧渭之會，其未踰隴以前，殆與諸戎無異。……以秦之初起已在周畿之內者，殊失實也。」（秦都邑考）

此說不易，拙作「由文字上所見之秦制考」一文有詳盡說明，所謂秦人至汧渭之會，亦並非遷移都邑，實是在是不常厥居的游牧氏族，開宗明義「始國」，建立古代的文明，為期頗晚，故有異於古老氏族的禮制。

勘誤表

頁數	行數	誤	正
三	一一	淘金採珠羅翠羽	淘金採珠，羅翠羽
四	六	而流死亡道左相望也	而流死道左相望也
四	一四	其不一旦當裂冠冕	其不一旦得當裂冠冕
一〇	一一	數不得分，多以知寡	數不得分多以知寡
一〇	一二	掌象，不全立一指焉	，掌象不全立一指焉
一三	一六	每幾於失中間，	每幾於失，中間
一五	七	吾無窮之耳目	吾無無窮之耳目
四一	一五	其失理者亦何莫非理也	其失理者亦何莫非理也
四三	二	日生而成之也	日生而日成之也
四七	五	器書』	『器』
五一	二	所能盡生化之理他說	所能盡生化之理。他說
五五	一三	踐形，十德盛矣云哉	踐形，德盛矣哉
六七	四	靜焉，	始靜焉
六七	一一	而謂爲唐進士張僊	而謂爲唐進士，張僊

六七	一一	求嗣之神文昌	而謂之梓潼，文昌
六七	一一	何正不正邪？天下論者	而坐之於王孫之列」，
八五	一〇	於近代複雜	十七世紀中國的
一一六	一六	一位無神論思想家	當惻隱處惻隱，
一一八	一	（……）	固若此其二乎
一二六	一七	知己之過，	而必於仁至義盡，
一四一	九	陸王之後學詆程朱	似亦暗指用微，
一五五	六	但對於諸子百家之學	謂「風俗」
一五六	九	必世養之而不足	
一五九	一		
一六〇	一四		
一六四	六		
一八四	三		
一九八	七		
一九八	九		

二〇一	八	假定爲人類性的自然觀	假定而爲人類性的自然觀
二〇四	三	錢穆謂有地方	錢穆謂亭林有地方
二〇七	一三	而謂郡縣則知郡縣，	而謂郡縣，則知郡縣
二一五	四	經驗的主義的法寶	經驗主義的法寶
二二四	九	而天下無儒不能（按能譌衍）作道	而天下無儒，不能作道
二三二	一七	是卽爲六賊之意已	是卽爲六賊之意
二三三	六	谷中有神受聲，	谷中有神，受聲
二三四	五	晉人以口去『說	晉人以口『說
二三八	七	赭鞭草木，以宣陽	赭鞭草木以宣陽
二五二	一〇	則花無有矣	則花月無有矣
二五六	七	看文字下梢頭，	看文字，下梢頭
二六〇	一三	故曰講讀	故曰以講讀
二六八	一	若宋儒之學不謀食，	若宋儒之學，不謀而
二六八	五	俱無，措施處	俱無措施處
二七一	八	在天子以爲輕天下	天子以爲輕天下
二八六	八	自成一家言，	自成一家言者，
二八九	三	不沈沒於效也	不沈沒於效也

二九九	一五	愚謂道流不明居	愚謂道流而不明居
三〇四	一三	悉宴如有臣，若此	悉宴如，有臣若此
三一一	一五	辭旨分麓淺	辭旨麓淺
三二七	三	實學與浮夸虛偽，	實學，與浮夸虛偽
三三六	七	此厚彼薄彼此樂彼憂	此厚彼薄此樂彼憂
三三八	九	言論自由間的含義	言論自由的含義
三四九	一五	吾非二子	吾非非二子
三五六	一二	擊擊經室三集	擊經室三集
三五八	一四	誣其終身者	誣其誤終身者
三五九	六	四書無一不錯	四書註無一不錯
三六六	一五	淵乎古訓，是則者也	淵乎古訓是則者也
三六七	二	念孫疏廣強經傳	念孫疏廣雅以經傳
三九六	一三	凡曰『之謂』	而凡曰『之謂』
三九七	四	而後儒言之	而後儒創言之
三九八	六	而辨其始曰性	而辨其資始曰性
三九八	八	品物以別焉	品物區以別焉
三九九	一一	而辨其始曰性	而辨其資始曰性

四〇一
四〇二
四〇五
四〇六
四〇六
四〇六
四〇九
四一六
四一七
四一七
四三七
四八一
四九一
四九八
四九九
四九九
五〇四

三
九
一
五
七
八
一五
三
六
一七
七
一四
六
二
一〇
一一
七

自人之德遯之天德
精於底於必然
久能發其光
飲食之養乃長，
附著形體也
……六經孔孟之言
然又心出一意
『民之不善』
民之不善
反躬而靜思之
而傳之其徒焉。
墨子子七十一篇
鬱「鬱之心」
戴派理學研究
予於學無所不窺，
何不爲此絕學，
興與尙之

自人之德性遯之天德
精之於底於必然
久能發光
飲食之養，乃長
附著於形體也
……雖六經孔孟之言
然又非心出一意
『民之所爲不善』
民之所爲不善
反躬而靜思之
而傳之其徒焉。』
墨子七十一篇
「鬱鬱之心」
戴派數理學研究
予於學無所不窺，
何不爲此絕學，』
興與尙之

五二七
五二七
五二八
五三六
五八六
六〇〇
六〇五
六一七
六六一
六六一
六六一
六九二
七〇九
七一〇
七一五
八一四
八三六

一〇
八
九
五
八
五
五
八
一五
八
七
八
九
三
一五
一四
八
三
二

雅片向流入中國

規矩無所不貫。』

大而化之之聖

一千四百卷

而（後來才被

當時的思想混同

則人才之虛』祛其二

多者，過暴

爍金腐，水離木

重體合，類異二體，不合

故成影，於上首被

儒宋道統

樂道，堯舜

以『彼教之書』說人』

義（卷九）。』

轉注假說

然欲去古之宥成今之別，其名

雅片流入中國

規矩無所不貫。』

大而化之之謂聖

一千四百卷

（後來才被

當時的思想混同

則人才之虛祛其二

……過暴

爍金腐水離木

重體，合類異，二體不合

故成影於上，首被

宋儒道統

樂道堯舜

以彼教之書說人，

義。（卷九）

轉注假借說

……

九六一

一五

當其辭其辯，小家珍說無所容
其廷諸，以偽抵攔者無所閱其
姦欺。
而余又愛謬誤偉
而理性多

.....
.....
.....
而余又愛謬誤。偉
而理性苦多



抗戰勝利結束，民主和平建國的開始，為中國開闢了一個空前偉大的時代，這個時代是舊中國的揚棄，和新中國誕生的歷史轉變的大時代，配合着這樣一個時代，以「學術自由」的基本立場，發行這套新中國大學叢書，來適應民主和平建國要求，和建設順着歷史軌跡向前邁進的新學術。

*** 中國史綱第一卷(三版) 翦伯贊著**

幾千年來，秦以前的古史是一種飄浮於神話與傳說中撲朔迷離的陰影，歷代學者，對於這古史的論著也只是捕風捉影傳神書怪。這本書却使這一段古史顯出了他的本來面目——從神的歷史還原為人的歷史。

*** 近代中國思想學說史 侯外廬著**

*** 新政治學大綱(三版)**

鄧初民著

*** 新經濟學大綱(一九四六年增訂版)**

沈志遠著

新財政學大綱

千家駒著

新社會學大綱

李達著

中國政治思想史

呂振羽著

近代社會思想史

平心著

世界經濟史綱

彭迪先著

近代經濟學說史綱(再版)

沈志遠著

中國經濟史

杜國庠著

中國經濟地理

陳原著

世界經濟地理教程

吳清友譯

現代國際關係史

張鈇生著

*** 比較憲法(上冊·再版)**

章友江著

民法總論

周新民著

近代西洋哲學史綱

王劍秋譯

中國文學史

鄭振鐸著

科學新論

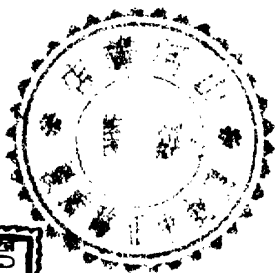
盧于道著

*現已出版及即將出版 其餘各書在排版或者述中

生 活 書 店 發 行



活生



0.00元