

经学即理学：顾炎武对宋明理学的批判

周可真

(苏州大学 哲学系, 江苏 苏州 215000)

[摘要] 顾炎武对理学的批判,主要是对明代及清初之“伪理学”即阳明心学及其末流的批判,其主要论点是心学为经学之害、心学清谈误国、心学“不自知堕于禅学”和“外仁、外礼、外事以言心”。这些批判也附带着一些对于程朱之学的负面评价,不过这些负面评价,主要是认为《二程语录》《朱子语类》之类的语录在客观上给脱离经典而空言性与天道的心学之兴盛提供了适宜的条件,同时也认为程、朱的某些言论有涉禅之嫌和导向心学之可能,这反映出顾炎武的儒学发展思路不同于宋明理学家融合儒、释、道的儒学发展思路,而是主张在保持儒家文化的纯正性前提下来发展儒学和体现儒学的经世实用之功效,但在总体上顾炎武充分肯定了程朱理学“据经论理”的经学本性,并否认宋代理学与明代心学之间有必然联系。然而,在以“仁”为核心价值的儒家文化价值观上,顾炎武通过对儒家“性善”理念的重新诠释,又表达了其不同于以程、朱、陆、王为代表的理学家主张“存仁灭私”“存义灭利”的价值观;以“仁爱寓于私情”的观点为主要标识、反映明清之际时代要求的新仁学价值观。

[关键词] 顾炎武; 经学; 理学

[中图分类号] 13249.1

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2023)03-0075-22

一、“理学”的“古”“今”之辨

关于理学,顾炎武(1613—1682)曾发表过一段著名的评论:

“理学之传,自是君家弓冶。然愚独以为理学之名,自宋人始有之。古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。故曰:‘君子之于《春秋》,没身而已矣。’今之所谓理学,禅学也。不取之《五经》而但资之《语录》,较诸帖括之文而尤易也。又曰:‘《论语》,圣人之语录也。’舍圣人之语录而从事于后儒,此之谓不知本矣。”^{[1]109}

此段评论又见于《蒋山佣残稿》卷二《与施愚山》,从《残稿》之文“弟已移寓华下”一语来判断,其写作时间应该是在清康熙十八年(1679)二月顾炎武移居陕西华阴暂住王弘撰所构新斋之后。“愚山”乃施闰章(1619—1683)之号,其祖父施鸿猷曾师从阳明后学罗汝芳(1515—1588)之高徒陈履祥(1540—1610),因自称“近溪私淑弟子”,其以布衣身份弘传理学,与东林党魁邹元标(1551—1624)、泰州学派传人焦竑(1540—1620)诸人“往复论学,甚见礼重”^[2]。父亲施晷、叔父施誉亦以理学传

[收稿日期] 2023-03-20

[基金项目] 国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”(17ZDA013)。

[作者简介] 周可真(1958—),男,江苏宜兴人,哲学博士,苏州大学哲学系教授、博士生导师。

家。故炎武书中乃有“理学之传,自是君家弓冶”之言。

施闰章本人主要是一位文学家、诗人,对于理学未尝有精深研究,主要是出于传扬家学之故,曾为弘扬理学付出了多方面的努力。顾炎武《与施愚山书》所谓“古之所谓理学”“今之所谓理学”云云,在其直接的现实性上是对施氏家传之学的看法,所谓“今之所谓理学,禅学也”,在当下语境中是对施氏家传之学作为明代心学系统的理学所做的一个点评。这里“今”的直接意义是指阳明心学末流泛滥的明末清初,因其弘扬的是阳明心学,故泛言之,“今”也指从阳明心学问世到炎武写作《与施愚山书》为止这一特定历史时期。

然则,与“今之所谓理学”相对而言的所谓“古之所谓理学”,其“古”的具体意义又是什么呢?

顾炎武在其书中表示:“愚独以为理学之名,自宋人始有之。”今考诸文献,宋代确已有人使用过“理学”之名。如《朱子语类》卷六十二《中庸一·纲领》:“理学最难。可惜许多印行文字,其间无道理底甚多,虽伊洛门人亦不免如此。”^{[3]1485}又如《陆九渊集》卷一《与李省幹》:“惟本朝理学,远过汉唐,始复有师道。”^[4]至于朱、陆之前是否有人使用过“理学”之名,暂可不去深究。于此足见,炎武其说确有所本。由此来看,所谓“古之所谓理学”和“今之所谓理学”的所谓“古今”,实非泛泛而论,而是针对宋代以来这一特定历史时期而言。

从顾炎武对这一时期的学术与学风的评价来看,他是推重宋学而贬低明学的:“得明人书百卷,不若得宋人书一卷也”^{[1]80},这是炎武嗣祖父对炎武讲过的话,自小刻印在炎武脑海里;“为文辞著书一切可传之事者,为名而已,有明三百年之文人是也”,“惟愿刻意自厉,身处于宋、元以上之人与为师友,而无徇乎耳目之所濡染者焉,则可必其有成矣”^{[1]230},这是炎武对门人潘耒(1646—1708)讲过的话,主要是反映了炎武本人的思想与态度。前者是从著作的学术原创性方面褒宋贬明,后者是从为学的动机志向和著作的经世价值方面褒宋贬明,二者综合起来,表达了顾炎武的学术价值观——“明道救世”的实学价值观。正是这种实学价值观,使炎武对于“古之所谓理学”和“今之所谓理学”也持有相应的评价,即认为宋人所讲的理学是名副其实的,因其与“理学”之名相当的实在是经学;而明人所讲的理学却是名不符实,因其名为理学而实为禅学。这也就是说,所谓“古之所谓理学”的“古”是指以经学为实在内容的理学兴盛之宋代。不过,从与《日知录》八卷本差不多同时(清康熙九年;公元1670年)刻出的《下学指南》的自序之文来看,“古之所谓理学”并不包括“涉于禅”的“宋之三家”(谢良佐所开创的上蔡学派、张九成所开创的横浦学派、陆九渊所开创的象山学派),仅指以朱熹为代表的紫阳学派及其宗师二程所代表的洛学而已。

顾炎武《与施愚山书》中关于“理学”的评论实质上是“理学”的名实关系论,其核心观点是认为,与“理学”之名相当的实在是经学,唯有以经学为实在内容的所谓理学才是真理学,反之则是伪理学。从“理学”之“古”“今”关系来说,这就是认为,宋代理学是真理学,明代理学是伪理学。

二、“古之所谓理学,经学也”——顾炎武对程朱理学的评价

(一)《日知录(八卷本)》以经学考据眼光来看待程朱理学

顾炎武的经学研究肇始于明末崇祯年间,其最重要的经学著作《音学五书》(含《音论》《诗本音》《易音》《唐韵正》和《古音表》)之《诗本音》和《音论》均成书于崇祯癸未^①(崇祯十六年,1643年)。

^① 参见:(明)曹学佺:《顾氏音学五书叙》,《顾炎武全集(2)》,上海古籍出版社2011年版,第6页。另见《四库全书总目·卷四十二·经部四十二·小学类三·音论》,《顾炎武全集》,第1171页。

康熙六年(1667)《音学五书》开雕于淮上,此后顾炎武的经学研究由以诗学为主兼及易学等,转向了以春秋学为主,兼及三礼学等。在康熙九年(1670)所作《述古》诗中,顾炎武盛赞汉儒董仲舒和郑玄的经学功绩道:

“微言既以绝,一变为纵横。下以游侠权,上以刑名衡。六国固蚩蚩,汉兴亦攘攘,不有董夫子,大道何由明。孝武尊六经,其功冠百王。节义生人材,流风被东京。世儒昧治本,一概而相量。於乎三代还,此人安可忘?”

“六经之所传,训诂为之祖。仲尼贵多闻,汉人犹近古。礼器与声容,习之疑可睹。大哉郑康成,探赜靡不举。六艺既该通,百家亦兼取。至今三《礼》存,其学非小补。后代尚清谈,土苴斥邹鲁。哆曰论性道,扣瓮同目蒙瞽。”^{[1]451}

在顾炎武看来,汉朝统治者之所以能抓住经学这个治国之本(“治本”),使孔子之道(“大道”)得以昌明于天下,是多亏了董夫子;正是由于董夫子倡导“独尊儒术”,才促使“孝武尊六经”,乃至尊经“流风被东京”。显然,顾炎武是从“治道”角度来理解董氏春秋学的,他认为董仲舒是明于“治本”的经学大师。在三礼学方面,炎武则特别看重郑玄“探赜靡不举”的训诂之功,他认为,郑氏在三礼学上能取得如此卓著成就,是因其好古多闻,“六艺既该通,百家亦兼取”,这种好古敏求、多学而识的扎实学问与“后代尚清谈”而“哆曰论性道”的扯淡学问,是不可同日而语的。如果说对于董氏春秋学,炎武是从“治道”角度来理解的话,对于郑氏三礼学他则是从“经术”方面来理解的。在他看来,郑学是与“下学而上达”的圣人之学相契合的,因为按照“下学上达”原则,“明善之功,先之以博学”;反之,“非好古而多闻,则为空虚之学。”^{[1]92-93}要之,这个阶段的顾氏经学思想是以推崇汉学为主要特点的。具体而言,其于董学与郑学的推崇又各有偏重:对郑学是偏重于“下学”方面,对董学则偏重于“上达”方面。综之,顾炎武是从汉学的一般本质上将它理解为“下学而上达”的圣人之学。从其《下学指南》的内容可以看出,此阶段顾炎武对于宋代朱学的看重,明显是着眼于其“下学”功夫,实际上是把朱熹当作汉代郑学的传人来看待的。

在写作《述古》诗的同一年,顾炎武在山东德州为程先贞、李涛、李源等友人设席讲《易》达四月之久,这期间参加听讲者“得发其《日知录》一书观之,考古论世之学,而其大旨在于明经术、抉王道,为之三叹服膺,劝其出以惠学者。”^[5]炎武鉴于“友人多欲抄写,患不能给,遂于上章阉茂之岁刻此八卷。”^{[1]75}此八卷凡140条,第一、二卷39条都是属于经学方面的,其中涉《易》者7条,涉《书》者3条,涉《诗》者5条,涉《春秋》者17条,涉《礼》者7条。第一卷涉《易》7条中提及程、朱者有3条:

其一《朱子周易本义》,有云:“《周易》……自汉以来,为费直、王弼所乱,取孔子之言,逐条附于卦爻之下,程正叔《传》因之,及朱元晦《本义》,始依古文,故于《周易》上经条下云:‘中间颇为诸儒所乱。近世晁氏始正其失,而未能尽合古文。吕氏又更定,著为经二卷、传十卷,乃复孔氏之旧云。’洪武初,颁‘五经’天下儒学,唯《易》兼用程、朱二氏,亦各自为书。永乐中修《大全》,乃取朱子卷次割裂,附之《程传》之后,而朱子所定之古文,仍复殽乱。……又不知何年何人,以场屋文字义当归一,请废《程传》,专用《本义》……,乃又从《大全》中提出《本义》,仍是殽乱之书。……惜乎朱子定正之书,竟不得见世,岂非此经之不幸也夫!”^{[6]2635-2637}这是从经文考据角度来审视《程氏易传》(程颐著)和朱熹《周易本义》。顾炎武对《程氏易传》因循费直、王弼以来的传统文本,显然不以为然;而对朱熹“依古文”定正《周易》之文则表示了充分肯定。

其二《鸿渐于陆》,对朱熹对《周易·渐卦》上九爻辞“鸿渐于陆”的注解提出了异议:“上九‘鸿渐

于陆,其羽可用为仪,吉。’安定胡氏改为‘逵’。(晁氏曰:其说出于毗陵从事范谔昌。)朱子从之,谓合韵,非也。《诗》‘仪’字凡十见(《柏舟》《相鼠》《东山》《湛露》《菁菁者莪》《斯干》《宾之初筵》《既醉》各一见,抑二见),皆音‘牛’‘何’反,不得与‘逵’为叶。而云路亦非可翔之地,仍当作‘陆’为是。……”^{[6]2639}这是从音韵学角度对朱熹的注解进行纠谬,明显也属于经文考据范围。

其三《七八九六》,论《周易》筮法提道:“《乾》之策二百一十有六,《坤》之策百四十有四,亦是举九六以该七八也。朱子谓七八之合,亦三百有六十也。(原注:《乾》遇七,则一百六十八;《坤》遇八,则一百九十二。)”^{[6]2644-2645}这是引证朱子之说以佐证作者自己判断的正确,无疑亦属经学考证。

从以上材料可以看出,迄止初刻《日知录》(八卷本),顾炎武对程朱理学是以经学考据眼光来看待的;且此时他并没有特别看重程朱的经学成就,尤其对《程氏易传》似乎还稍稍透出一点轻看的味儿,这与他晚年对伊川先生易学的评价可大不一样,后者谓:“著述之家,最不利乎以未定之书传之于人。昔伊川先生不出《易传》,谓是身后之书。”^{[1]129}“昔之说《易》者,无虑数千百家,如仆之孤陋,而所见及写录唐宋人之书亦有十数家,有明之人之书不与焉。然未见有过于程传者。”^{[1]94-95}

(二)“北学于中国”对顾炎武的学术影响和他对程朱理学的晚年定论

在《日知录》(三十二卷本)·朱子周易本义》中,顾炎武不再像八卷本那样简单地说“《周易》……自汉以来,为费直、王弼所乱,取孔子之言,逐条附于卦爻之下,程正叔《传》因之,及朱元晦《本义》,始依古文”^{[6]2635},而是有所补充,指出:“程《传》虽用辅嗣本,亦言其非古《易》。”^{[7]57}本条末尾更是对“后之兴文教者”提出了“复程、朱之书以存《易》”的期望,显然,至少在易学意义上,这是对《程氏易传》和《周易本义》的极高评价,这样的评价在《日知录》(八卷本)中是根本看不到的。由此可见,从《日知录》八卷本到三十二卷本,顾炎武对于程、朱的看法(主要是对程朱易学的法看)有相当大的变化。这种变化与炎武45岁以后“北学于中国”的为学经历有很大关系。

顾炎武北游以后,在先后结交了在学术上对他颇有影响的一些北方学者,其中主要包括被他《广师篇》中所称道的“独精‘三礼’,卓然经师,吾不如”的张尔岐(1612—1678)、“萧然物外,自得天机,吾不如”的傅山(1607—1684)、“坚苦力学,无师而成,吾不如”的李颀(1627—1705)和“好学不倦,笃于朋友,吾不如”的王宏撰(1622—1702)四位大儒。^{[1]197}这四位大儒在经学上对炎武影响最大的是张尔岐和王宏撰。

张尔岐是顾炎武四十五岁北游的第一年就在济南结识定交的山东大儒,据罗台山《尊闻居士集·张尔岐传》记述,其二人邂逅初次交谈,就“相与论议甚欢,恨相见晚”。此后,顾炎武客居山东时,二人交往相当频繁。康熙五年春,炎武寓书并寄《韵谱》给尔岐。康熙六年夏,又托人将《与友人论学书》送给尔岐,尔岐作答书曰:“《论学书》粹然儒者之言,特拈‘博学’‘行己’二事以为学鹄,确当不易,真足砭好高无实之病。‘行己有耻’一语,更觉切至。”^[8]康熙十四年夏秋之际,炎武专程访尔岐于济阳,并作《过张贡士尔岐》诗一首,有“窃喜得逢黄叔度,频来听讲不辞遥”^{[1]472}之句。康熙十八年冬,闻尔岐逝世,作《哭张蒿庵先生》诗一首,尾联云:“从此山东问三礼,康成家法竟谁传?”^{[1]521}

顾炎武之所以推崇张尔岐的三礼学,一方面是因为“弟少习举业,多用力于四经,而《三礼》未之考究。年过五十,乃知‘不学礼,无以立’之旨,方欲讨论,而多历忧患,又迫晚衰,兼以北方难购书籍,遂于此经未有所得”^{[1]110},所以当炎武看到尔岐对《三礼》有如此精深的研究时,自然是由衷的高兴,因为在炎武看来,“礼者,本于人心之节文,以为自治治人之具”,“周公之所以为治、孔子之所以为教,舍礼其何以焉?”^{[1]81-82}故尔岐其书意义重大,乃至可以说其书既出“则夫子所谓以承天之道而

治人之情者，可以追三代之英，而辛有之叹，不发于伊川矣。”^{[1]81-82}另一方面是因其看重尔岐对《三礼》的研究方法。以炎武之见，尔岐“录《仪礼》郑氏注，而采贾氏、陈氏、吴之说，略以己意断之，名曰《仪礼郑注句读》。又参定监本脱误凡二百余字，并考《石经》之误五十余字，作《正误》二篇，附于其后”^{[1]82}，其“因句读以辨其文，因文以识其义，因其义通制作之原”^{[1]82}的经术所守的是“康成家法”，这意味着炎武实际上是把尔岐当作汉代郑学在当世的传人来看待的。

其实，张尔岐的三礼学在经术上是以孔、孟、程、朱为宗的，他说：“盖闻圣人之道备在‘六经’，大人之学首先格物，格物莫切于穷经，而穷经要归于体道。前有孔孟，后有程朱，轨辙如新，遗篇可考。”^[9]故《清史稿·张尔岐传》评论说，张尔岐是“逊志好学，笃守程朱之说”。不过，按其友人刘孔怀的说法，尔岐之学乃是“以程朱为阶梯”，又“不袭宋人理学窠臼”^[10]。当然，在顾炎武看来，尔岐的经术是属于“康成家法”。炎武读其书而为之序，并手录一本而藏之书堂，其于尔岐之学可谓推崇备至，不但在《仪礼郑注句读序》中称赞“如稷若者，其不为后世太平之先倡乎？”^{[1]82}更于《广师篇》中向学界公开宣示：“独精‘三礼’，卓然经师，吾不如张尔岐。”^{[1]197}此外，顾炎武还在康熙十七年所作书信中，私下向已著成《古今五服考异》一书的汪琬（1624—1691）推荐道：“所见有济阳张君稷若名尔岐者，作《仪礼郑注句读》一书，根本先儒，立言简当，以其人不求闻达，故无当世之名，而其书实似可传，使朱子见之，必不仅谢监岳之称许也。”^{[1]110}由此不难想见，自从其二人结交以后，“笃守程朱之说”的尔岐礼学会对炎武产生多大的学术与思想方面的影响了，这种影响无疑多少会改变炎武原先对于程朱理学的态度与看法。

顾炎武与王宏撰的交往是始于康熙二年（1663），是年炎武游华山之后，曾专访宏撰于华阴，遂定交。从此，直到炎武逝世，其二人交往达二十年，彼此结下了深厚友谊，炎武晚年归隐陕西华阴，即寓居宏撰为其所构之小斋。炎武对宏撰的评价，不只是说他“笃于朋友”，更说他“好学不倦”，并自认为在这两方面都不如他，这固然多少有炎武谦逊的成份，然而凭炎武之为人，他素不轻易夸奖别人，尤其在学术上更是以严谨著称，故他对宏撰的评价，应该与事实大抵相符合，至少是大体上反映了他对宏撰的真实看法。

诚然，与张尔岐相比，王宏撰的经学造诣要略逊一筹，在经学上未尝有特别重要的建树，但是宏撰嗜学，收藏古书画、金石甚富，著有《正学隅见述》《山志》《砥斋集》及《易图象述》等，有“关中人士之领袖”^[11]之称。宏撰有以程朱为宗的家学传统，曾自称“先司马为学宗考亭，尤重实践。”^[12]他本人也是继承了“宗考亭”“重实践”的家学传统，曾指出：“羽翼圣经，唯程朱足以当之。……若陈白沙、王阳明辈，则叛圣经者盖有之矣。”^[13]

顾炎武遗书中与王宏撰的书札共计5封，从这些书札的内容看，宏撰的经学偏好及其宗朱情结至少对炎武产生了如下两个方面的影响：

其一，拟与宏撰合写易学专著。康熙十七年（1678）炎武六十六岁，是年冬所作《与王山史》书云：“弟冬来读《易》，手录苏、杨二传，待驾归，得共山中之约，将《大全》谬并之本，重加厘正。程、朱各自为书，附以诸家异同之说，此则必传之书也。”^{[1]271}是年稍后所作《答汪荅文书》亦论及此事，谓“弟方纂录《易》解，程、朱各自为书，以正《大全》之谬，而桑榆之年，未卜能成与否，不敢虚期许之意，而仍望之君子也。”^{[1]110}上述二书中所说“《大全》”者，系指明成祖永乐十二年敕翰林院学士胡广、侍讲杨荣、金幼孜等所纂修的《五经大全》。顾炎武打算跟宏撰合作来完成使“程、朱各自为书，以正《大全》之谬”的任务，这显然是考虑到了宏撰在经学上擅长于易学，并受到了其易学研究的激励所

致。然而,顾炎武期与王宏撰的合著之事并未完成,尽管炎武有心于“复程、朱之书以存《易》”“备‘三传’、啖、赵诸家之说以存《春秋》”,但却是力所不逮,只得将其未竟事业寄望于“后之兴文教者”。^{[7]57}

其二,倡议并捐资建朱子祠堂。该祠堂从康熙十七年(1678)酝酿到康熙二十年(1681)冬建成,历时三年有余。围绕建祠之事,顾炎武遗书中有多封书信论及,反映出他对建朱子祠堂曾经颇费心思,出力又出资,而其所以倡议并捐资建朱子祠堂,主要有两个方面的原因:一是“欲成吾友之愿”^{[1]271}——这是从学宗程朱的王宏撰的心愿方面考虑;一是为“表当年答子静书中遗意”^①——这是从炎武自己欲弘扬朱子“道问学”之精神的愿景方面考虑。从华州刘肃《恭赠亭林先生》“鹿洞华峰下,鱣堂渭水滨”(自注:“时议修华山书院,建朱子祠。”) ^[14]的诗句来看,顾炎武起初倡议修华山书院和建朱子祠堂,是有意要将这里建成朱子学传播中心的,就像当年朱熹和陆九渊曾讲学辩论于斯的白鹿洞书院曾成为理学传播中心一样,只是后来考虑到“此时民风不美,若有余房一二间,便为赌博之场矣”^②,才最终只建了祠堂而未修书院。朱子祠堂告成之日,顾炎武以《华阴朱子祠堂上梁文》表示庆祝,文中所表达的对于程朱之学的推崇之意达到了其有生以来的最高境界:

“两汉而下,虽多保残守缺之人;六经所传,未有继往开来之哲。惟绝学首明于伊雒,而微言大阐于考亭,不徒羽翼圣功,亦乃发挥王道,启百世之先觉,集诸儒之大成。”^{[1]182}

此文与朱子祠堂告成数月后,顾炎武即病逝于山西曲沃,其评程朱之语几乎就是其临终绝笔之语,堪称“顾子晚年定论”矣。考虑到此论是发于朱子祠堂上梁之文,给予程朱以如此极高的评价,这并不仅仅是代表了顾炎武个人的私见,同时也是表达了作为“关中人士之领袖”的王宏撰的见解,是他们二人的共识之见。由此也可看出,宏撰宗仰程朱的学术思想对炎武的影响是如此深刻,以至于炎武最终完全认同了宏撰的思想。与其过去曾经长期将朱熹当作汉代郑学的传人来看待的思想最大区别在于:炎武在这里所表达的观点,不再把朱熹当作只是擅长于“下学”的“道问学”之家来看待,而是同时把他当作“集诸儒之大成”,对阐明“绝学”之“微言”有“不徒羽翼圣功,亦乃发挥王道”之大功,乃至有“启百世之先觉”之大用的儒学宗师来看待了;与上文所引《述古》诗对汉儒董子和郑玄的评价相比,这里对朱熹的评价则堪称是集其二人之评价于一体了,按照这种评价,朱熹是兼具郑玄“下学”之长和董子“上达”之优,而达到了“下学而上达”的圣学境界,以至于在儒学发展史上具有继往圣绝学以开万世太平的“继往开来之哲”的崇高地位,其儒学宗师地位仅次于孔、孟而已。

至此,再来看《与施愚山书》,其书作于康熙十八年(1679),与《华阴朱子祠堂上梁文》之作仅有一年之隔,故前书所谓“古之所谓理学,经学也”之论,完全可以被看作是“顾子晚年定论”的当然内容抑或有机组成部分之一。由此可做出如下结论:

顾炎武之所以认为宋代程朱理学是真理学,是因为在他看来,程朱理学是贯彻了圣人“下学而上达”的学术宗旨的经学。

这一结论从顾炎武在《日知录(八卷本)》同名条基础上改写而成的《夫子之言性与天道》的内容,也可以得到证明。此条原本(八卷本)只是征引了朱子的1条语录:“近日学者病在好高,《论语》

① 参见(明)顾炎武:《蒋山佣残稿》卷一《与人书》,《顾亭林诗文集》,北京:中华书局1983年版,第99页。按:此书在《蒋山佣残稿》中的文字为《顾炎武全集》所遗漏。

② (明)顾炎武:《亭林文集》卷四《与李中孚书》,《顾炎武全集(21)》,上海:上海古籍出版社2011年版,第132页。按:其中“此时民风不美,若有余房一二间,便为赌博之场矣”一段,《全集》中原附于该书《校堪记》注^[三七],这里移入正文。

未问学而时习便说一贯，《孟子》未言梁惠王问利便说尽心，《易》未看六十四卦便读《系辞》，此皆躐等之病。”^{[6]2714}在三十二卷本中又增加了2条朱子语录：其一，“圣人教人，不过孝弟忠信，持守诵习之间。此是下学之本。今之学者，以为钝根不足留意，其平居道说，无非子贡所谓‘不可得而闻’者。”^①其二，“圣贤立言，本自平易，今推之使高，凿之使深。”^②顾炎武征引以上3条朱子语录，都是为了说明“学未及乎樊迟、司马牛，而欲其说之高于颜、曾二子”的“今之君子”（指崇奉阳明心学的学者），其“终日言性与天道”，是犯了“好高”之病，即忽视了作为“下学之本”的“孝弟忠信持守诵习”之践履功夫的积累，只是凭空讲论“性与天道”，从而“不自知其堕于禅学也。”（《夫子之言性与天道》）顾炎武认为，子贡所言不可得而闻之的“性与天道”，其实就寓于孔子所以教人的“文行忠信”之中：“夫子之教人‘文、行、忠、信’，而性与天道在其中矣，故曰‘不可得而闻’。”^{[7]306}然而子贡并不懂得“性与天道寓于文行忠信之中”的道理，“犹以文章与性与天道为二，故曰：‘子如不言，则小子何述焉？’”^{[7]306}而实际上在孔子那里，其文章与性与天道原是不可分割的一体之物。“夫子之文章，莫大乎《春秋》，《春秋》之义，尊天王，攘戎翟，诛乱臣贼子，皆性也，皆天道也。”^{[7]306}也就是说，在顾炎武看来，所谓性与天道，其实就是寓于“六经”之中的义理，根本就不应到“六经”之外去寻求所谓性与天道。这意味着，经学之外无所谓理学，所谓理学就是经学——这是顾炎武受朱熹的上述语录的启示所悟得的道理，炎武也是依据这个道理，将程朱之学本质地理解为经学。

因其如此，顾炎武当然不能接受王阳明所炮制的所谓“朱子晚年定论”。为此，在《日知录（三十二卷本）·朱子晚年定论》（按：这是在《日知录（八卷本）》出版后所增写的条目）中，炎武旁征博引，力辟所谓“朱子晚年定论”之非：

首先，征引罗钦顺（1465—1547）《与王守仁书》之说，以说明《朱子晚年定论》是阳明从朱子的各种著作中选录出符合阳明已意的35条语录编辑而成，“凡此三十余条者，不过姑取之以证成高论，而所谓先得我心之所同然者”，然而“执事精明之见，决与朱子异矣！”^{[15]726-727}

其次，征引陈建（1497—1567）《学口通辩》之论，以说明《朱子晚年定论》乃阳明“专取朱子议论与象山合者”，而实为“颠倒早晚以弥缝陆学，而不顾矫诬朱子，诬误后学之深”；其实“朱子有朱子之定论，象山有象山之定论，不可强同。专务虚静，完养精神，此象山之定论也。主敬涵养，以立其本；读书穷理，以致其知；身体力行，以践其实，三者交修并尽，此朱子之定论也。乃或专言涵养，或专言穷理，或止言力行，则朱子因人之教、因病之药也。今乃指专言涵养者为定论，以附合于象山，其诬朱子甚矣！”^{[15]728}

再次，征引孙承泽（1593—1676）对《朱子晚年定论》的评论：“其意欲借朱子以攻朱子。且吾夫子以天纵之圣，不以生知自居，而曰‘好古敏求’，曰‘多闻多见’，曰‘博文约礼’，至老删述不休，犹欲假年学《易》。朱子一生效法孔子，进学必在致知，涵养必在主敬，德性在是，问学在是。如谬以朱子为支离，为晚悔，则是吾夫子所谓好古敏求，多闻多见，博文约礼，皆早年之支离，必如无言、无知、无能为晚年自悔之定论也。”^{[15]729}

凡此皆为维护朱子理学作为经学的本然地位，以说明朱子经学是“效法孔子”的圣学，其思想特

①（明）顾炎武：《日知录》卷七《夫子之言性与天道》，《顾炎武全集（18）》，上海：上海古籍出版社2011年版，第182页。按：此段朱子原文见于《晦庵集》卷三十八《答林谦之光朝》，顾炎武只是根据原文节引之，且文字略有变动。

②（明）顾炎武：《日知录》卷七《夫子之言性与天道》，《顾炎武全集（18）》，上海：上海古籍出版社2011年版，第182页。按：此段朱子原文见于《晦庵集》卷三十五《答刘子澄》，顾炎武也只是根据原文节引之，且文字略有变动。

点在于“主敬涵养,以立其本;读书穷理,以致其知;身体力行,以践其实,三者交修并尽”——这才是顾炎武心目中的“朱子之定论”。

诚然,顾炎武也注意到,明代心学的兴起与宋代程朱理学不无关系,在《日知录(三十二卷本)·修辞》中,他就如此写道:

“典谟、彖象,此二帝三王之言也;《论语》、《孝经》,此夫子之言也。文章在是,性与天道亦不外乎是,故曰‘有德者必有言’。善乎游定夫之言,曰‘不能文章而欲闻性与天道,譬犹筑数仞之墙,而浮埃聚沫以为基,无是理矣’。后之君子,于下学之初即谈性道,乃以文章为小技而不必用力,然则夫子不曰‘其旨远,其辞文’乎?不曰‘言之无文,行而不远’乎?……杨用修曰:‘文,道也;诗,言也。语录出而文与道判矣,诗话出而诗与言离矣。’”^{[15]749}

这里,顾炎武一方面肯定性与天道不外乎孔子的文章,另一方面又指出将夫子之文与道判而为二,是随着语录的出现所发生的怪现象。“语录”是指语录体的文章。一般认为,这种体裁的文章是源于重视口传的禅宗大师。明代理学家和文学家杨巍(1514—1605)曾作诗云:“尼父不言静,后儒何怪哉。纷纷诸语录,皆自五灯来。”^①据清乾嘉学者钱大昕(1728—1804)说:“释子之语录始于唐,儒家之语录始于宋。”^[16]顾炎武在《下学指南序》中明确指出:“今之言学者必求诸语录,语录之书,始于二程,前此未有也。今之语录,几于充栋矣,而淫于禅学者实多。然其说盖出于程门”^{[1]194-195}。在《日知录(三十二卷本)·修辞》中,炎武又指出:“孔门弟子不过四科,自宋以下之为学者则有五科,曰‘语录科’。”^{[7]307}

在顾炎武看来,正是语录科的出现,才使得学者脱离孔子的文章而单凭宋儒语录来空谈性与天道——这也就是被炎武批评为“不知本”的“舍圣人之语录而从事于后儒”^{[1]109}的情况。对于这种“不知本”而叛经离道的清谈现象,顾炎武曾征引《黄氏日钞》予以抨击:“夫子述《六经》,后来者溺于训诂,未害也。濂洛言道学,后来者借以谈禅,则其害深矣。”^{[7]307}此处提到了“濂洛言道学”的宋代理学与后来“借以谈禅”的明代心学之间的历史关系,细析其语义,这段话实有三层意思:其一,经学训诂无害;其二,濂(周敦颐)、洛(程颢、程颐)言道学本身未尝有害;其三,借道学以谈禅,却是危害甚大!这实际上是否认宋代理学与明代心学之间有必然联系,只是认为《二程语录》《朱子语类》之类的语录客观上给脱离经典而空言性与天道的心学兴起提供了适宜的条件罢了。

在《日知录(三十二卷本)·朱子晚年定论》所引证的材料中,有一段话是出自罗钦顺《与王阳明书》:

“盖虽以明道先生之高明纯粹,又蚤获亲炙于濂溪,以发其吟风弄月之趣,亦必反求诸‘六经’而后得之。但其所禀‘邻于生知,闻一以知十’,与他人极力于钻研者不同耳,又安得以前日之钻研文义为非,而以堕此科臼为悔?夫得鱼忘筌,得兔忘蹄(原注:出《庄子》。蹄,古‘第’字通,兔胃也。)可也,矜鱼兔之获,而反追咎筌蹄以为多事,其可乎哉!”^{[15]727②}

这些话是罗钦顺为明道先生(程颢)高谈性与天道作辩护的,认为明道先生对于性与天道之所以有高论,固然与其天性高明和亲蒙濂溪先生教诲有关系,但归根到底是由于其“反求诸‘六经’而后得之”。也就是说,程子的天道性命之论是源于“六经”,由“六经”引申出来的。如果说程子的天

① (明)杨巍:《存家诗稿》卷六《嘲儒》,《四库全书·集部六·别集类五》。按:“五灯”指宋代编撰的五种宗教禅宗史书,包括《景德传灯录》《天圣广灯录》《建中靖国续灯录》《联灯会要》《嘉泰普灯录》,其叙述禅宗师徒相承的语录和事迹。

② 按此:此段原文见《四库全书·困知记·附录·与王阳明书》。

道性命之论是鱼、是蹄的话,“六经”则是筌、是兔。倘使离开了“六经”,其高论便成为无源之水、无本之木,是不可能产生的。诚然,其一经产生,别人就忘了其来源所在了,这固然可以理解,但假使认为可以舍弃其高论的本源,那就不可理喻了。根据顾炎武“彼章句之士,既不足以观其会通,而高明之君子,又或语德性而遗问学,均失圣人之指矣”^{[7]315}的评论,其征引罗氏上述言论,是意味着顾炎武本人对明道先生有这样一种理解:明道先生具有为章句之士所缺乏的观其会通的本领,却不似王阳明那般语德性而遗问学,而是能够将尊德性与道学问统一起来的高明君子。这样的理解是反映了顾炎武对于程子所代表的洛学的整体肯定和高度评价。总之,顾炎武对程朱理学是充分肯定的,他完全认同程朱以“六经”为本而据经论理的理学学术。

三、“今之所谓理学,禅学也”——顾炎武对阳明心学及其末流的批判

(一)指摘心学为经学之害

顾炎武对于明代心学不只是有一般的关注,更有非常自觉的系统研究和学术史梳理,其曰:“盖自弘治、正德之际,天下之士厌常喜新,风气之变已有所自来,而文成以绝世之资,倡其新说,鼓动海内。……嘉靖以后,从王氏而诋朱子者始接踵于人间,而王尚书(世贞)发策,谓‘今之学者偶有所窥,则欲尽发先儒之说而出其上;不学,则借一贯之言以文其陋;无行,则逃之性命之乡,以使人不可诘’,此三言者,尽当日之情事矣。故王门高弟为泰州(王艮)、龙溪(王畿)二人。泰州之学一传而为颜山农(均),再传而为罗近溪(汝芳)、赵大洲(贞吉)。龙溪之学一传而为何心隐(本名梁汝元),再传而为李卓吾(贽)、陶石簒(望龄)。”^{[15]729}

关于心学的评论,《日知录(八卷本)》仅在《夫子之言性与天道》条中引述明人所编《福州府志》^①道:“正德末异说者起,以利诱后生,使从其学。毁儒先诋传注,殆不啻弁髦矣。由是学者恹恹然莫知所从,欲从其旧说则恐或主新说,从其新说则又不忍遽弃传注也,已不能自必,况于人乎!呜呼,士之怀瑾握瑜、范驰驱而不遇者可胜道哉!是故射无定鹄则羿不能巧,学无定论则游夏不能工。欲道德一、风俗同,其必自大人不倡游言始。”^{[6]2715-2716}这里只是隐晦地提到“正德末异说者起,以利诱后生,使从其学”,尚未如后来增写的《朱子晚年定论》中那样指名道姓地说“文成以绝世之资,倡其新说,鼓动海内”;但是,顾炎武在这里已经敏感地意识到,阳明所倡之“异说”或“新说”有“诋传注”以“毁儒”(按:实指毁“六经”)的危害,这是从经学角度对阳明心学所做出的一个评价。这个评价到了《朱子晚年定论》中被衍化为:“昔范武子论王弼、何晏二人之罪深于桀、纣,以为一世之患轻,历代之害重;自丧之恶小,迷众之罪大。而苏子瞻谓李斯乱天下,至于焚书坑儒,皆出于其师荀卿高谈异论而不顾者也。”^{[15]729}这是暗指阳明心学之流祸,其实不亚于荀子“高谈异论”以致“李斯乱天下,至于焚书坑儒”之害。尽管前后的评价稍有区别,其实质都是将阳明心学视为经学之害。

《日知录(八卷本)·夫子之言性与天道》所谓“正德末异说者起”之“异说”,应是指刊刻于正德十三年(1518)的王阳明所撰之《朱子晚年定论》——《阳明先生年谱》“十有三年戊寅”条:“(七月)刻

① 《日知录(八卷本)》卷三《夫子之言性与天道》条中所引《福州府志》的全部文字,在后来改写的《夫子之言性与天道》条中被略去,而转置于《日知录》卷十八《举业》条下,并称《福州府志》为林文格(材)所编。然林材(1550—1625,字谨任,号楚石)乃万历癸未(1583)进士,历官吏科都给事中、南京太仆寺卿等职,终南京通政使,崇祯初赠都察院右都御史,未尝有“文格”谥号。卒谥“文格”而世称“林文格”的《福州府志》编者为林嫌(1528—1584,字贞恒,又字对山),是明嘉靖二十六年(1547)进士,历官翰林院检讨、修撰、国子监祭酒礼部右侍郎兼翰林院学士,终南京礼部尚书,卒赠太子太保,谥“文格”。生前曾主纂万历七年《福州府志》。(参见林小龙:《福州名臣林材其人其事》,《福州晚报》2020年7月24日A14版闽海神州,2020年7月26日A06版闽海神州;《福州史志学家》,《福州史志》2016年第2期。)

《朱子晚年定论》。先生序略云:“……世之所传《集注》《或问》之类,乃其中年未定之说,……慨夫世之学者,徒守朱子中年未定之说,而不复知求其晚岁既悟之论,竞相呶呶,以乱正学,不自知其已入于异端,辄采录而裒集之,私以示夫同志。庶几无疑于吾说,而圣学之明可冀矣。”^{[17]1254};

而所谓“以吾观于其人,未能忘天下也,而曰何必读书”^{[6]2713},应是指《阳明先生年谱》“十有三年戊寅”条“七月,刻古本《大学》”注中转述阳明先生的那段话而言:“先生在龙场时,疑朱子《大学章句》非圣门本旨,手录古本,伏读精思,始信圣人之学本简易明白。其书止为一篇,原无经传之分。格致本于诚意,原无缺传可补。以诚意为主,而为致知格物之功,故不必增一敬字。以良知指示至善之本体,故不必假于见闻。至是录刻成书,傍为之释,而引以叙。”^{[17]1254} 炎武将其中“以良知指示至善之本体,故不必假于见闻”理解为“何必读书”。

顾炎武在《日知录(八卷本)·夫子之言性与天道》中所表达的“下学”思想,是与王阳明“何必读书”的“致良知”说相对立的;其中征引了朱子的一段语录,用以反驳阳明所谓“朱子晚年定论”,并以之作为论据来针砭基于“致良知”说而“言心言性”的心学之病——此段朱子语录的原文见于《朱子语类》卷十七《论语一·语孟纲领》:“近日学者病在好高,读《论语》,未问学而时习,便说一贯;《孟子》,未言梁王问利,便说尽心;《易》,未看六十四卦,便先读《系辞》。”^{[3]434} 这段议论固然是表达了朱子的“下学”思想,而实际上《论语一·语孟纲领》的核心思想在于“下学上达”——朱熹道:“孟子教人多言理义大体,孔子则就切实做工夫处教人。孔子教人只从中间起,使人便做工夫去,久则自能知向上底道理,所谓‘下学上达’也。孟子始终都举,先要人识心性著落,却下功夫做去。《论语》不说心,只说实事。(节录作:‘只就事实上说。’)《孟子》说心,后来遂有求心之病。”^{[3]429} 其实顾炎武自己也是要表达“下学上达”思想,但在征引朱子之语时,他是着眼于朱子思想中强调“问学而时习”的“下学”方面,据此来揭露阳明及其后学“未问学而时习,便说一贯”^{[6]2715-2716},“舍多学而识,以求一贯之方,置四海之困穷不言,而终日讲‘危微精一’之说”^{[1]92}的致命学术缺陷,这与炎武编著《下学指南》的旨意是互相一致的。

将《日知录(八卷本)》问世前后顾炎武对明代心学的批判联系起来看,其重点是学理方面的批判,其核心观点是认为心学的产生与广泛传播,对经学来说是一场灾难。其对心学的学术批判,是旨在复兴儒家的经学。

诚然,顾炎武也不认为经学的衰落全是由于心学兴盛之故。《日知录(三十二卷本)·九经》指出:“唐宋取士,皆用九经。今制定为五经,而《周礼》《仪礼》《公羊》《谷梁》二传并不列于学官。”^{[7]340} 然而“《礼记》之废乃自安石(引者按:即王安石)始之。至于明代,此学遂绝。”^{[7]342} 至于《春秋》之“三传”,“今乃一切废之,盖必当时之士子苦四经之难习,而主议之臣,徇其私意,遂举历代相传之经典,弃之而不学也。”^{[7]341} 但是,同书《科场禁约》条引明万历礼部尚书冯奇(1559—1603)的疏文道:“自人文向盛,士习浸漓,始而厌薄平常,稍趋纤靡;纤靡不已,渐骛新奇;新奇不已,渐趋诡僻。始犹附诸子以立帜,今且尊二氏以操戈,背弃孔、孟,非毁程、朱,惟《南华》、西竺之语是宗是竞。以实为空,以空为实,以名教为桎梏,以纪纲为赘疣,以放言高论为神奇,以荡轶规矩、扫是非廉耻为广大。取佛书言心言性略相近者窜入圣言,取圣经有‘空’字‘无’字者强同于禅教,语道既为踳驳,论文又不成章,世道溃于狂澜,经学几为榛莽。”并加评论说:“新学之兴,人皆土苴六经,因而不读传注。”^{[15]724-725} 这里所讲的“新学”,显然是指“取佛书言心言性略相近者窜入圣言”的明代心学。在顾炎武看来,“新学之兴,人皆土苴六经,因而不读传注”乃是导致“世道溃于狂澜,经学几为榛莽”的重要原因。

(二) 抨击心学清谈误国

顾炎武对学风和世风早就有所关注,还在明末崇祯年间与归庄共游复社时,就已经注意到“里中二三十年来号为文人者,无不以浮名苟得为务”,因之与归庄“砥行立节,落落不苟于世”^{[1]311}。在清顺治元年(1644)所作《大行哀诗》中,顾炎武更将明室崩塌的一个重要原因归之于“世值颓风运,人多比德朋”^{[1]81-82}。顺治十四年(1657),在为张尔岐所写的《仪礼郑注句读序》中,顾炎武提出“周公之所以为治,孔子之所以为教,舍礼其何以焉”的观点,表明其对教化人心的高度重视。到了《与友人论学书》(1667)中,又进一步指出“行己有耻”是“圣人之道”的基本内容之一。在《日知录》八卷本(1670)中,顾炎武更通过对两汉兴衰史的反思,从总结历史经验教训的角度,强调了“善俗而作人”对于治国平天下的重要意义,认为“三代以下风俗之美,无尚于东京者”,故“后之人君”如欲平治天下,当取法于东汉名教之治,“首崇名节,敦厉名实”^{[6]2756-2757}。

《与友人论学书》发表不久,康熙七年(1668),顾炎武受山东莱州黄培诗案的牵连而入狱。此案初与炎武无涉,后因曾为黄氏家仆的姜元衡讦告其故主黄培等14人写“逆诗”,继而又在章邱人谢长吉等的唆使之下,为了“翻主仆名分之案”(据顾炎武的说法)而向当局出首《启祯集》(又名《忠节录》)一书,才致使包括顾炎武在内的300余人都牵连了进去。谢长吉原是炎武的朋友,他曾向炎武借贷“千金”,后因故不能以现金还兑,便“偿以庄田十顷”。姜氏讦告之事发生后,谢氏遂别有用心地主唆姜氏进一步出首《启祯集》,企图借此案除掉顾炎武,以达到“占收其田”的目的。^①为了这桩性命交关的案件,顾炎武在济南府狱内外足足被折腾了一年有余,直到康熙八年(1669)四月才彻底摆脱其干系。这一年多里所经历的种种生活遭遇,使炎武更加深切感受到“人心之日以浇且伪,盗诬其主人,而奴讦其长,日趋于祸败”^{[1]78}的恶劣世风,由是“方知治乱之关,必在人心风俗,而所以转移人心、整顿风俗,则教化纪纲为不可阙矣。”^{[1]141-142}这一观点到《华阴王氏宗祠记》(1667)中发展为:“有人伦,然后有风俗;有风俗,然后有政事;有政事,然后有国家。”^{[1]167}在其临终绝笔而定的《日知录》中,上述思想更进一步发展为:“国家之所以存亡者,在道德之浅深,不在乎强与弱;历数之所以长短者,在风俗之厚薄,不在乎富与贫。”^{[7]528}

随着对学风和世风问题思考的不断深入,顾炎武对王学的反思与批判,越来越和对明亡原因的探究及其历史教训的总结结合起来,其相关思想集中反映在《日知录(三十二卷本)》中。该书中将学风与国家兴亡直接联系起来进行思考和论述的是《正始》条,为节省篇幅起见,略引如下:

“明帝殂,少帝(史称齐王)即位,改元正始,凡九年。其十年,则太傅司马懿杀大将军曹爽,而魏之大权移矣。三国鼎立,至此垂三十年,一时名士风流,盛于洛下。乃其弃经典而尚老、庄,蔑礼法而崇放达,视其主之颠危若路人然,即此诸贤为之倡也。自此以后,竞相祖述。……是以讲明六艺,郑(玄)、王(肃)为集汉之终;演说老、庄,王(弼)、何(晏)为开晋之始。(干宝《晋纪总论》曰:‘风俗淫僻,耻尚失所。学者以庄、老为宗而黜《六经》,谈者以虚薄为辨而贱名简,行身者以放浊为通而狭节信,进仕者以苟得为贵而鄙居正,当官者以望空为高而笑勤恪。’)以至国亡于上,教沦于下,羌戎互僭,君臣屡易,非林下诸贤之咎而谁咎哉!有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。魏晋人之清谈,何以亡天下?是《孟子》所谓杨、墨之言,至于使天下无父无君而入于禽兽者也。……是故知保天下,然后知保

① 参见(明)顾炎武:《亭林文集》卷八《与原一甥》。

其国。保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣!”^{[7]526-527}

这里所言由王弼、何晏首开其风气的所谓“弃经典而尚老、庄”的魏晋清谈是属于学风;所谓“蔑礼法而崇放达,视其主之颠危若路人然”以及原注中干宝《晋纪总论》所谓“行身者以放浊为通而狭节信,进仕者以苟得为贵而鄙居正,当官者以望空为高而笑勤恪”都属于世风;而所谓“羌、戎互僭,君臣屡易”则属于国家兴亡之事。在顾炎武看来,这三者之间具有内在联系,其中学风直接影响世风,而世风直接关乎国家兴亡。《正始》条实属魏晋风俗简史,顾炎武撰作此条,旨在说明:“易姓改号”的亡国是由于礼教沦丧以至于“仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食”的亡天下,而亡天下则是由于废黜“六经”而推崇老、庄的清谈。在这里,顾炎武实际上是将亡国、亡天下的根本原因归结于经学的衰落和玄学的兴起。以炎武之见,就亡国与亡天下的关系来说,首先,以仁义为本、礼法为教的天下是国之根基,故保国是以保天下为前提和基础的,即所谓“知保天下,然后知保其国”;其次,保国是君主及其臣僚们的责任,跟普通百姓没有直接关系,但保天下却是全天下人的责任,故曰“保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣”。然则,如何保天下?按《正始》条所表达的“清谈足以亡天下”的观点,如欲保天下,则须振兴经学。换言之,振兴经学是促使世风向善转变的必要条件和关键所在。

在《日知录(三十二卷本)·夫子之言性与天道》中,顾炎武更将“今之清谈”(王学)与“昔之清谈”(玄学)直接联系起来而并论之:“刘、石乱华,本于清谈之流祸,人人知之。孰知今日之清谈,有甚于前代者。昔之清谈谈老、庄,今之清谈谈孔、孟,未得其精,而已遗其粗;未究其本,而先辞其末。不习六艺之文,不考百王之典,不综当代之务,举夫子论学、论政之大端,一切不问,而曰一贯,曰无言,以明心见性之空言,代修己治人之实学。股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州荡覆,宗社丘墟。”^{[7]307-308}这里更加明确地将始于“刘、石乱华”(西晋末期八王之乱后,匈奴族刘渊与羯族石勒先后起兵反叛,分别建立了汉与后赵两个非汉族政权)和西晋灭亡的根本原因归于魏晋“清谈之流祸”,而且将明朝中后期国势日益衰弱以至“股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱”并最终导致“神州荡覆,宗社丘墟”的明亡之原因,明确归于“今之清谈”(王学)。这里将“今之清谈”(“谈孔、孟”的王学)与“昔之清谈”(“谈老、庄”的玄学)的共性特征归结为“不习六艺之文,不考百王之典”(废弃经学),并将经学界定为“修己治人之实学”,而将“今之清谈”(王学)定性为“明心见性之空言”。

在《日知录(三十二卷本)·朱子晚年定论》中,顾炎武更是指名道姓地写道:“以一人而易天下,其流风至于百有馀年之久者,古有之矣。王夷甫之清谈,王介甫之新说,(《宋史》:林之奇言昔人以王、何清谈之罪甚于桀、纣,本朝靖康祸乱,考其端倪,王氏实负王、何之责。)其在于今,则王伯安之良知是也。孟子曰:‘天下之生久矣,一治一乱。’拨乱世,反之正,岂不在于后贤乎!”^{[15]730}这里将“王伯安之良知”同“王夷甫之清谈”和“王介甫之新说”相提并论,认为它们都是“以一人而易天下”。(按:从其下文“拨乱世,反之正”一语可知,所谓“易天下”就是乱天下,即败坏人心风俗。)鉴于这里所论之主题,姑且撇开“王介甫之新说”不谈,仅就“王伯安之良知”和“王夷甫之清谈”而言,显然在顾炎武看来,它们都是起到了败坏人心风俗的恶劣作用。联系同书《夫子之言性与天道》条中的有关论述来看,顾炎武所谓“以一人而易天下”,其意思差不多就是说:如果说魏晋时期“谈老、庄”的玄学清谈的恶劣作用是导致“刘、石乱华”的根源的话,那么,自明朝正德之末王阳明倡“异说”以来“谈孔、孟”的心学清谈的恶劣作用则是导致明朝灭亡的根源。

(三)批评心学“不自知堕于禅学”

在《朱子晚年定论》条中,顾炎武还写道:“今之君子学未及乎樊迟、司马牛,而欲其说之高于颜、

曾二子,是以终日言性与天道,而不自知其堕于禅学也。”^{[15]730} 值得注意的是,将阳明心学与禅学联系起来进行批判,这是在《日知录》八卷本及该书刊出之前的顾氏论著中未见的现象,即使是在《与友人论学书》中,也只是以“非好古而多闻,则为空虚之学”^{[1]93} 来针砭阳明心学及其末流。到了《下学指南序》中,才屡屡将心学与禅学相提并论,其中有4次提到“禅学”和“禅”: (1)“今之语录几于充栋矣。而淫于禅学者实多,然其说盖出于程门”; (2)“夫学程子而涉于禅者,上蔡也”; (3)“横浦则以禅而入于儒”; (4)“象山则自立一说,以排千五百年之学者,而其所谓‘收拾精神,扫去阶级’,亦无非禅之宗旨矣。”^{[1]194-195} 在上文多次提及的《与施愚山书》中更直接说“今之所谓理学,禅学也”。以顾炎武之见,北宋理学家谢良佐(1050—1103)、南宋理学家张九成(1092—1159)以及陆九渊均属心学系统,都是“不自知堕于禅学”者;“终日言性与天道”的“今之君子”(王阳明及其后学)亦复如是。

以上材料说明,进入康熙朝以后,“笃志经史”的顾炎武对于经学的思考,越来越深入到文化领域,将经学的复兴纳入儒家文化复兴范畴来思考经学的文化意义。

客观地讲,相对明末崇祯时期和清初顺治时期天下大乱的情形,进入康熙以后,天下日趋稳定,世道并非在变坏,而是在明显好转。可是面对这样一个事实,面对渐入太平盛世的发展趋势,顾炎武却偏偏为“天下之势”深感忧虑,认为有“明道救世”的必要,这究竟为什么呢? 其根本原因就在于:顾炎武并非是站在清朝人的立场上,也不是站在局外人的立场上,而是以一个明朝遗民的身份,一个自觉地以继承和弘扬“仁道”为己任的儒家学者身份,站在儒家“夷夏之防”的文化立场来看待社会现实,评估天下发展大势的。

从表面上看,顾炎武在北游以后陆续结交了一大批清朝官员,包括朝廷官员和分布在山东、河北、河南、山西、陕西的地方官员,但实际上,他根本就不承认清朝的合法性,宁死都不跟清朝合作,始终坚守遗民节操。康熙十九年(1681)冬十一月(此时距离炎武逝世仅有一年多)为亡妻作《悼亡》诗云:“地下相烦告公姥,遗民犹有一人存。”^{[1]501} 足见其遗民之志的坚贞! 不仅如此,顾炎武更认为:“君臣之分,所关者在一身;华裔(引者案:据黄侃《日知录校记》,抄本“华裔”作“夷夏”)之防,所系者在天下。故夫子之于管仲,略其不死子纠之罪,而取其一匡九合之功,盖权衡于大小之间,而以天下为心也。夫以君臣之分,犹不敌华裔(引者案:据黄侃《日知录校记》,抄本“华裔”作“夷夏”)之防,而《春秋》之志可知矣。”^{[7]314} 因此,对顾炎武来说,其坚守遗民节操,乃是从“君臣之分”方面考虑而忠于故国之君,这是独善其身的小事;其坚定不移地信守“仁道”,则是从“夷夏之防”方面考虑而捍卫儒家文化,这才是兼善天下的大事。显然,顾炎武更看重的是为拯救天下而捍卫儒家文化。

在《日知录(三十二卷本)·素夷狄行乎夷狄》中,顾炎武征引汉和帝时鲁恭之疏言曰:“夫戎狄者,四方之异气,蹲夷踞肆,与鸟兽无别。若杂居中国,则错乱天气,污辱善人。”^{[7]294} 同书《徙戎》条又征引明正统时吏部主事李贤(1409—1467)的话说:“夫蕃人贪而好利(引者案:据黄侃《日知录校记》,抄本作“夫夷狄人面兽心,贪而好利”),乍臣乍叛,荒忽无常,彼来降者,非心悦而诚服也,实慕中国之利也。……是故其来之不绝者,中国诱之也。诱之不衰,则来之愈广,一旦边方有警,其势必不自安矣。前世刘、石之乱,可不鉴哉! 是故圣人以禽兽畜之”^{[15]1122}。顾炎武引述这些话的暗示意义非常清楚,就是把清贵族当作“蹲夷踞肆与鸟兽无别”和“人面兽心”的禽兽来看待。正是这样的看法,使顾炎武感到自己是生活在“乱辱天人之世”^{[7]294},面临着“杂居中国”的“戎狄”之人“毁吾道以殉之”^{[7]294}的文化危机,因此自觉“有拨乱反正之事”亟待像他这样的“君子”去做;其“拨乱反正”的意义就是为了避免“吾道”(儒家仁道)的毁灭,挽救、续存和复兴儒家文化。正是这种文化自觉,

使得顾炎武对于外来文化,特别是外来宗教文化抱有高度警惕和拒斥态度。在《日知录(三十二卷本)·胡服》中,顾炎武出于防止“变中夏为夷狄”的考虑,坚决反对“中国之人”习尚“胡制”“胡风”“胡俗”,认为那是“伤风败俗,不可不惩”,且“安有中国之人反效戎虏之俗”之理乎!“以中国之人,效尤戎之服,忘贵从贱,良为可耻”。顾炎武强调,不但衣帽服饰不可“效戎虏”,其它如鞍辔、器械的装饰、语言、名字、发型、首饰等等,都不可遵从“胡制”“胡俗”;炎武还提醒“后王”道:“习尚胡制”“习学胡俗”乃是“乱本”之举。^①^{[15]1084-1085}诚然,顾炎武也并非对所有外来文化均持摒斥态度,他承认“中国之不如外国者有之矣”(引者案:据黄侃《日知录校记》,抄本“外国”作“夷狄”),并认为“若舍其所长而效人之短,吾见其立弊也。”^{[15]1116,1117}对于西洋的科技,顾炎武也无排斥之意,例如他在《日知录(三十二卷本)·月食》中写道:“静乐李鲈习西洋之学,述其言曰:‘月本无光,借日之照以为光曜。至望日,与地为一线,月见地不见日,不得借光,是以无光也……然则月之受隔于地,又何疑哉!’”^{[15]1134-1135}这表明了顾炎武是相信并愿意吸纳西洋的天文科学知识的。

但是,对于外来宗教,顾炎武是持极端排斥态度的,例如,他在《日知录》中引述《册府元龟》的记载:“开元七年吐火罗国王上表献解天文人大慕阁,‘智慧幽深,问无不知,伏乞天恩,唤取问诸教法,知其人如此之艺能,请置一法堂,依本教供养’。”然后加以评论道:“此与今之利玛窦天主堂相似,而不能行于玄宗之世者,岂非其时在朝多学识之人哉。”^{[15]1126}这实际上是说,明朝万历年间意大利天主教耶稣会传教士利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)之所以能将天主教传播于中国,是因为当时朝廷中缺乏有识之士;假使朝臣中有识之士多如唐朝,天主教就不至于会在中国传播开来。顾炎武对天主教的否定和排斥态度于此显露无遗。

至于佛教,顾炎武亦持有同样的排斥态度。《日知录(三十二卷本)》涉及佛教的内容不多,仅见第二十九卷有《少林僧兵》、第三十一卷有《佛寺》各1条。《少林僧兵》是讲嵩、洛之间“异僧”之事,均与军事相关,其中特别提到“嘉靖中,少林僧月空受都督万表檄,御倭于松江”之事,这不涉及对佛教本身的看法。《佛寺》则主要是讲造佛寺、写佛经都谈不上有什么“功德”,反倒有假借造佛寺以“劫夺民财”的事例;然而此条所引晋代左卫领营将军许荣《上疏陈五违》之语则直接牵涉到对佛教的看法,其曰:“臣闻佛者清远玄虚之神,今僧尼往往依傍法服,五戒羸瀟尚不能遵,而流感之徒竞加敬事,又侵渔百姓,取财为惠,亦未合布施之道也。”^{[15]1158-1159}(按:此段原文见《晋书》卷六十四《会稽王司马道子传》,引文对原文有省略。)这间接地表达了顾炎武的斥佛态度。

《日知录之余》是顾炎武生前所撰《日知录》遗稿的一部分,为其弟子潘耒所刻三十二卷本所未收者,其中第三卷几乎全是论佛者,该卷18条中有16条涉佛,卷首《废释道二教》实为本卷旨意的总要,表达了作者“废释道二教”的主张。该条及其余涉佛条中所征引的史料,有许多是反映了征引者(顾炎武)自己对于佛、道的看法及其排斥和批评佛、道的态度的,诸如:

“佛之立教,清静无为,若以色见,即是邪法。开示悟入,惟有一门,所以三乘之人,比之道外。”^{[15]1158-1159}

“佛,空寂无为者也;道,清虚寡欲者也。今迷其内而饰其外,使农夫工女堕业以避役,故农桑不劝,兵赋日屈,国用兵储为敦耗。”^{[15]1158-1159}

“今天下僧尼,不可胜数,皆待耕而食,待织而衣。寺宇招提,莫知纪极,皆云拘藻饰,僭僞

① 又见《日知录集释(外七种)·日知录校记·胡服》,上海:上海古籍出版社1985年版,第3408—3415页。

宫庭。晋、宋、齐、梁，物力凋瘵，莫不由是而致也。况我高祖、太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，是以经邦，岂可以区区西方之教，与我抗衡哉！”^{[15]1369}

“参校道书，惟《道德经》系老子亲著，余皆后人伪撰，宜悉焚毁。”^{[15]1372}

“佛教者在乎清静，存乎利益。”^{[15]1373}

“释迦设教，出自外方。……说兹因果，广权筌蹄。事涉虚玄，渺同河汉。……因缘讲说，眩惑州闾，谿壑无厌，惟财是敛。津梁自坏，其教安施？无益于人，有蠹于俗。”^{[15]1375}“释、道二教，近代崇尚太过，徒众日盛，安坐而食，蠹财耗民，莫甚于此。”^{[15]1376}

“佛本中国异教也……去须发出家者，其所修行则去色相，绝嗜欲，洁身以为善。道教始于老子，以至汉张道陵，能以异术役召鬼神，御灾捍患，其道益彰。故二教历世久不磨灭者以此。今之学佛者曰禅、曰讲、曰瑜伽。学道者曰正一、曰全真。皆不循本俗，污教败行，为害甚大。”^{[15]1376-1377}

“佛本化人为善，今僧人多不守戒律，不务祖风，往往以创造寺院为名，群舁佛像，历州郡化缘，所得财物皆非礼耗费。”^{[15]1380}

“近年以来释教盛行，聒瞽士民，诱煽男女，廉耻道丧，风俗扫地。”^{[15]1381}

“二氏之教，古今儒者尝欲去之，而卒不能去，盖人心陷溺日久，虽贤者不能自免。”^{[15]1389}

综观之，顾炎武主张废除佛、道二教，主要是出于国计民生方面的考虑，认为此二教之流行有“蠹财耗民”之害；而其所以主张废除佛教，更有文化方面的考虑，认为佛教作为“西方之教”，是与中国“以武定祸乱，以文理华夏”的国家治理文化相对立的，此教的流行有“污教败行”之害。

《日知录（三十二卷本）·朱子晚年定论》条中被康熙刻本删除、后来被黄侃（1886—1935）根据钞本补入的一节文字中，更有如是之言：“佛教入中国，常有夷狄之祸。今日士大夫尚禅尚陆，使禅佛之魂駸駸复返，可为世道之忧。”^{[6]3400}将这段文字和顾炎武批评心学“不自知堕于禅学”的话联系起来，就不难领悟到其内心深处的一种“世道之忧”（文化忧虑）：不管心学家们自己是有意还是无意沉溺于禅学式清谈，只要其堕于禅学，就极有可能引发“夷狄之祸”。显然，这里所说的“夷狄之祸”并非指“戎翟（狄）入居（中国），必生事变”^{[15]1119}，而是指堕于禅学的心学有可能所造成的“世道”（文化）之变——以“仁道”为核心的儒家文化的衰落。顾炎武的“世道之忧”，实质上是对已然衰落的儒家文化的忧患；所谓“君子之为学，以明道也，以救世也”，正是在其敏感地意识到“仁义充塞而至于率兽食，人将相食”的“亡天下”之背景下所发出的拯救儒家文化天下的呼号！

顾炎武为何说脱离《六经》而“终日言性与天道”的心学是“不自知堕于禅学”呢？他在《日知录（三十二卷本）·心学》中所征引的《黄氏日钞》的相关论述，正是为了说明被一些心学家认为是“传心之要”的《尚书·大禹谟》中“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”四句话，并非“为言心设”，其在《尚书》中的本意不过是说“舜以昔所得于尧之训戒并其平日所尝用力而自得之者，尽以命禹，使知所以执中而不至于永终”，亦即“尧、舜、禹授受天下”而“所以致察于危微精一之间，而相传以执中之道，使无一事之不合于理，而无有过不及之偏”，压根儿就不是心学家们所理解的那样，是什么“独论人心道心”甚至“直谓即心是道”的“三圣传心”之说——若是这样来理解那十六字箴言，便无异于是将儒家圣学当作“以理为障，而独指其心曰‘不立文字，单传心印’”^①的佛家禅学来理解了。

顾炎武批评心学“不自知堕于禅学”，不只是表达了他忠诚于儒家“仁道”的文化观，同时也反映

① 以上引文均见（明）顾炎武：《日知录》卷十八《心学》。

出他的儒学发展观有别于宋明理学家(包括心学家):理学家是出入佛、老,利用佛、老的思想资源,以会通和融合儒、释、道的综合创新方式来发展儒家学说,这是偏重于儒学观念创新的发展思路;顾炎武则拒斥佛、老,主张回归儒家元典,将经文训诂和经义阐发结合起来,通过“观其会通”“采铜于山”的科学性归纳与“鉴往训今”“引古筹今”的实践性演绎,最终达成“吾儒经世之用”^①,这是偏重于儒学事功创新的发展思路。从这个角度来看,其批评心学“不自知堕于禅学”,就不只是针对心学而言,同时也是针对理学而言。

事实上,在《日知录(三十二卷本)·内典》中,顾炎武就引述《黄氏日抄》之言曰:“《论语·曾子三省章》,《集注》载尹氏曰:‘曾于守约,故动必求诸身,语意已足矣。’又载谢氏曰:‘诸子之学皆出于圣人,其后愈远而愈失其真,独曾子之学专用心于内,故传之无弊。’夫心所以具众理而应万事,正其心者,正欲施之治国平天下。孔门未有专用心于内之说也,用心于内,近世禅学之说耳。象山陆氏因谓曾子之学是里面出来,其学不传;诸子是外面人去。今传于世者,皆外人之学,非孔子之真。遂于《论语》之外,自谓得不传之学。凡皆源于谢氏之说也。”然后加以评论道:“后有朱子,当于《集注》中去此一条。”^{[15]716}显然,这是肯定黄震关于谢良佐所谓“诸子之学皆出于圣人,其后愈远而愈失其真,独曾子之学专用心于内,故传之无弊”乃“近世禅学之说”的判断,并暗示朱熹将谢氏此说纳入《四书章句注集》亦属于“不自知堕于禅学”,故而主张将谢氏这段文字剔出朱子《集注》。

同书《心学》条又指出:“《中庸章句》引程子之言曰:‘此篇乃孔门传授心法。’亦是用释氏之言,不无可酌。”^{[15]718}这里被评为“用释氏之言”者,见于朱熹《中庸章句》所引程子之言。据陈来考证,朱熹《中庸章句》开篇所引述的“子程子曰”,是杂引《河南程氏遗书》《外书》中二程论及中庸的话,如:“不偏之谓中,不易之谓庸。中者天下之正道,庸者天下之定理。”出自《河南程氏遗书》卷七;“《中庸》乃孔门传授心法”,见于《河南程氏外书》卷十一。^[18]顾炎武谓程颐所言“《中庸》乃孔门传授心法”是“用释氏之言”,实是兼批程、朱“不自知堕于禅学”。

同书《科场禁约》条,大篇幅地征引明万历间礼部尚书冯奇(1559—1603,应名“琦”)的疏文,其中提道:“臣窃惟国家以经术取士,自《五经》《四书》《二十一史》《通鉴》、性理诸书而外,不列于学官,而经书传注,又以宋儒所订者为准,此即古人罢黜百家,独尊孔氏之旨。”^{[15]718}顾炎武是赞同冯奇(琦)此说的,从而表明顾炎武赞同当年董仲舒“推明孔氏,抑黜百家”(《汉书·董仲舒传》)的建议和汉武帝“罢黜百家,表章‘六经’”(《汉书·武帝纪·赞》)的做法,由此间接地反映出顾炎武的儒学发展思路确乎不同于宋明理学家融合儒、释、道的儒学发展思路。

(四)批评心学“外仁、外礼、外事以言心”

王阳明的“良知”说认为:“良知者,心之本体,即前所谓恒照者也。心之本体,无起无不起,虽妄念之发,而良知未尝不在,但人不知存,则有时而或放耳。虽昏塞之极,而良知未尝不明,但人不知察,则有时而或蔽耳。”^{[17]69}“夫在物为理,处物为义,在性为善,因所指而异名,实皆吾之心也。心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。吾心之处事物纯乎理,而无人伪之杂,谓之善,非在事物有定所之可求也。”^{[17]175}“是故君子之学,惟求得其心,虽至于‘位天地,育万物’,未有出于吾心之外也。孟氏所谓‘学问之道无他,求其放心而已矣’者,一言以蔽之。故博学者,学此者也;审问者,问此者也;慎思者,思此者也;明辨者,辨此者也。心外无事,心外无理,故心外无学。”^{[17]267}针对

① 参见(明)顾炎武:《日知录》卷七《予一以贯之》《亭林文集》卷四《与人书十》、卷六《答徐甥公肃书》、卷四《与人书八》。

阳明“心外无学”的观点，顾炎武进行了多方面的批驳。

《日知录(三十二卷本)·心学》征引明代理学家唐伯元(1541—1598)《答人书》云：“自新学兴而名家著，其冒焉以居之者不少，然其言学也，则心而已矣。元闻古有学道，不闻学心；古有好学，不闻好心，心、学二字，六经、孔孟所不道。……子曰：‘有能一日用其力于仁矣乎？’又曰：‘一日克己复礼。’又已‘终日乾乾，行事也。’……孔门诸子日月至焉，夫子犹未许其好学，而况乎日至未能也，谓之不学可也。但未知执事所谓学者果仁邪？礼邪？事邪？抑心之谓邪？外仁、外礼、外事以言心，虽执事亦知其不可，执事之意，必谓仁与礼与事即心也；用力于仁，用力于心也；复礼，复心也；行事，行心也，则元之不解犹昨也，谓之不学可也。又曰‘孳孳为善者心’，孳孳为利者亦未必非心，危哉心乎！判吉凶，别人禽，虽大圣犹必防乎其防，而敢言心学乎？心学者，以心为学也。以心为学，是以心为性也。心能具性，而不能使心即性也。是故求放心则是，求心则非；求心则非，求于心则是。我所病乎心学者，为其求心也。心果待求，必非与我同类；心果可学，则以礼制心、以仁存心之言，毋乃为心障与？”^{[15]718-719}这是按阳明“心即性”的观点，将阳明心学理解为“以心为学”，即非“学道”而是“学心”。唐伯元认为，“学心”的实质在于“求心”，这是违背“以礼制心”(《尚书·商书·仲虺之诰》)、“以仁存心”(《孟子·离娄下》)的儒家教言的；依儒家教言，应该是“求放心”，而非“求心”。顾炎武完全认同唐伯元的观点，指出：

“‘学问之道无他，求其放心而已矣。’然则但求放心，可不必于学问乎？与孔子之言‘吾尝终日不食，终夜不寝，以思无益，不如学也’者，何其不同邪？他日又曰‘君子以仁存心，以礼存心’，是所存者，非空虚之心也。夫仁与礼，未有不学问而能明者也。孟子之意，盖曰能求放心，然后可以学问。‘使奕秋诲二人奕，其一人专心致志，惟奕秋之为听；一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之。虽与之俱学，弗若之矣。’此放心而不知求者也。然但知求放心，而未尝‘穷中罅之方，悉雁行之势’(马融《围棋赋》)，亦必不能从事于奕。”^{[7]331-332}

顾炎武认为，孟子所谓“求放心”不过是收心之意，是教导做学问的人，应当集中心思而非三心两意，这决不意味着认为做学问只须靠集中心思就成，按孟子“君子以仁存心，以礼存心”的教诲，君子之学须是心存仁与礼，学而时习之，如此方是学问；反之，若是舍弃对仁与礼的学而时习，那就不是“以仁存心，以礼存心”，而是只存空虚之心了。

在《日知录(三十二卷本)·艮其限》中，顾炎武又征引《黄氏日抄》语云：“夫心之说有二，古人之所谓存心者，存此心于当用之地也。后世之所谓存心者，摄此心于空寂之境也。造化流行，无一息不运，人得之以为心，亦不容一息不运，心岂空寂无用之物哉！世乃有游手浮食之徒，株坐摄念，亦曰存心。而士大夫溺于其言，亦将遗落世事，以独求其所谓心。”^{[7]72}黄震对“后世之所谓存心者”的评语，用唐伯元的话来说，也就是所谓“外仁、外礼、外事以言心”。“外仁、外礼、外事以言心”“摄此心于空寂之境”，这既是唐伯元、黄震对阳明心学的批评，也是顾炎武对阳明心学的批评。

在同书《心学》条中，顾炎武还指出：

“《论语》一书言心者三，曰‘七十而从心所欲，不逾矩’，曰‘回也，其心三月不违仁’，曰‘饱食终日，无所用心’，乃‘操则存，舍则亡’之训，门人未之记，而独见于《孟子》。夫未学圣人之操心而骤语夫从心，此即所谓‘饱食终日，无所用心’而‘旦昼之所为，有特亡之者矣’。”^{[7]718}

这就是说，圣人整日所操心的事是怎样使自己的行为合礼、合仁，而不违礼、违仁，这样才是真正的心存礼、仁；如果不是这样操心，不是尽心去做合礼、合仁之事，直接就讲“从心所欲”，那便是

“外仁、外礼、外事以言心”了,就好比整天吃得饱饱的,什么事都不想,什么事都不做,还谈何存有善心呢!这实际上是批评阳明心学脱离善行而空言善心。在顾炎武看来,善心是体现在善行中的,离开对礼、仁的学而时习的善事,就无所谓善心抑或只是空虚的善心了。

《心学》条还指出:“《论语》:‘仁者安仁。’《集注》谢氏曰:‘仁者心无内外、远近、精粗之间,非有所存而自不亡,非有所理而自不乱。’此皆庄、列之言,非吾儒之学。”^{[7]719}这里所讲的“《集注》”,是指朱熹的《四书章句集注》。该书《论语集注》“仁者安仁,知者利仁”句下引述谢氏(良佐)注云:“仁者心无内外、远近、精粗之间,非有所存而自不亡,非有所理而自不乱,如目视而耳听,手持而足行也。知者谓之有所见则可,谓之有所得到未可。有所存斯不亡,有所理斯不乱,未能无意也。安仁则一,利仁则二。安仁者,非颜、闵以上,去圣人为不远,不知此味也。诸子虽有卓越之才,谓之见道不惑则可,然未免于利之也。”^{[19]69}谢良佐这段注文的核心意思是说,在为仁方面,仁者与智者的区别在于:仁者是凭自然本心而为仁,智者是为了实现自己的利益而为仁。对于谢氏所说的智者特点,顾炎武没有发表评论,而对谢氏所说的仁者特点则评之以“此皆庄、列之言,非吾儒之学”,这是因为按谢氏的说法,仁者是凭自然本心而为仁,就像人生来有目则能视,有耳则能听,有手则能握,有足则能行,这就意味着仁者之为仁是不学而能、不教而能。其实,谢良佐对仁者特点的描述是有所据的,因为孟子曾说:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”(《孟子·尽心上》)据此认为仁者是凭自然本心而为仁,应该说并不算离谱;但是顾炎武认为,孟子所谓“不虑而知”的“良知”,并非意味着人无需经过后天的教与学,单凭其与生俱来的自然本性(本心)便知道为仁了——他写道:

“孟子言:‘所不虑而知者,其良知也。’下文明指是爱亲敬长。若夫因严以教敬,因亲以教爱,则必待学而知之者矣。今之学者明用孟子之‘良知’,暗用庄子之‘真知’。”^{[15]723}

这就是说,爱亲敬长的仁德行为是须通过后天的学习才会有的。现在信奉心学的那些学者,只是表面上使用孟子的“良知”概念,却根本没有理解孟子的“良知”概念的真义,实质上是用庄子、列子的“真知”概念来偷换孟子的“良知”概念。在《破题用庄子》条中,顾炎武提及明隆庆二年(1568)会试,“为主考者厌‘五经’而喜《老》《庄》,黜旧闻而崇新学,首题《论语》‘子曰由诲汝知之乎’一节,其程文破云:‘圣人教贤者以真知,在不昧其心而已。’”^{[15]723}他于此加注道:“《庄子·大宗师篇》:‘且有真人而后有真知。’《列子·仲尼篇》:‘无乐无知,是真乐真知。’”^{[15]723}显然,在炎武看来,心学家所使用的“良知”概念,实质上是《庄》《列》书中“无知”意义上的“真知”概念。炎武指出:“‘五经’无‘真’字,始见于老、庄之书。……《说文》:‘真,仙人变形登天也。’徐氏《系传》:‘真者,仙也,化也。从匕,匕即化也。反人为亡,从目从匕,八其所乘也。’(人老则近于死,故老字从匕。既死则反其真,故真字亦从匕。)”^{[15]722}这是通过文字考据来说明,《庄子》和《列子》所谓的“真知”,其实无异于道教中得道升天的仙人之知,以此证明“今之学者明用孟子之‘良知’,暗用庄子之‘真知’”的荒诞不经。

从功夫论意义上说,被唐伯元评之为“学心”“求心”的阳明心学,其实质在于放弃向外的格物穷理,而专事于向内的致良知,用顾炎武的话来说,就是所谓“用心于内”。“古之圣人所以教人之说,其行在孝弟忠信,其职在洒扫应对进退,其文在《诗》《书》《易》《礼》《春秋》,其用之身在出处、去就、交际,其施之天下在政令、教化、刑罚。虽其‘和顺积中而英华发外’(《乐记》),亦有体用之分,然并无用心于内之说。自老庄之学行于战国之时,而外义者告子也,外天下、外物、外生者庄子也,于是高明之士厌薄《诗》《书》,以为此先王所以治天下之糟粕,而佛氏晚入中国,其所言清净慈悲之说,适

有以动乎世人之慕向者，六朝诸君子从而好之，由清净自在之说而极之，以至于不生不死，入于涅槃，则杨氏之为我也；由慈悲利物之说而极之，以至于普度众生，超拔苦海，则墨氏之兼爱也。天下之言，不归杨则归墨，而佛氏乃兼之矣。其传寝盛，后之学者，遂谓其书为内典。推其立言之旨，不将内释而外吾儒乎？夫内释而外吾儒，此自缁流之语，岂得士人亦云尔乎？”^{[15]716}这是将“用心于内”的心学本质地归结为“内释外儒”之学。顾炎武又引《黄氏日抄》云：

“心者，吾身之主宰，所以治事而非治于事，惟随事谨省则心自存，不待治之而后齐一也。孔子之教人曰：‘居处恭，执事敬，与人忠。’曾子曰：‘吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？’不待言心而自贯通于动静之间者也。孟子不幸当人欲横流之时，始单出而为‘求放心’之说，然其言曰：‘君子以仁存心，以礼存心。’则心有所主，非虚空以治之也。至于斋心服形之老、庄，一变而为坐脱立忘之禅学，乃始瞑目静坐，日夜仇视其心而禁治之。及治之愈急而心愈乱，则曰：‘易伏猛兽，难降寸心。’呜呼！人之有心，犹家之有主也。反禁切之，使不得有为，其不能无扰者，势也，而患心之难降欤？”^{[7]71-72}

黄震这段话的要义在于强调，人心是主事者、治事者，人生而有心即意味着人生来就该有所作为，这与顾炎武“予迓续乃命于天，人事也”^{[7]290}（按：此句意谓天以人事授命于我，我乃承奉天命而谋人事。）的观点完全一致；反之，若依禅学、心学之说，人生来就不是要用心治事，而是要专事治心了。顾炎武正是以这种有为观念来解读《周易》，认为卜筮的意义就在于，人将有所作为但内心犹豫而狐疑不决时则卜问鬼神，以听命于天。“‘君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。’（引者按：此段引文出自《易传·系辞上》。）告其为也，告其行也。‘死生有命，富贵在天。’（引者按：此二句出自《论语·颜渊》所记子夏所闻之言。）若是，则无可为也，无可行也，不当问，问亦不告也。”^{[7]290}

四、余论：文化价值观上顾炎武与宋明理学家的主要区别

综上所述，顾炎武的理学观本质上乃是主张据经论理以求事功创新的儒学发展观。从根本上说，顾炎武之推崇程朱理学，是以其认为程朱理学是据经论理的经学；而其所以反对心学，是因其认为心学有害于经学，其批判心学的宗旨是在于复兴儒家经学，以弘扬儒家文化。

以主张据经论理以求事功创新为主要思想特征的顾炎武儒学发展观，是与他作为明清之际新兴市民势力在儒学界的代言人，顺应当时中国社会内部新经济因素（资本主义生产关系萌芽）生长的要求来改造儒家文化有本质联系的，这种文化改造主要是通过他对儒家“性善”理念的重新诠释以达成对儒家文化价值观的创新来实现的，故尽管顾炎武认同程朱理学作为据经论理的经学本性，但在文化价值观上则不但与陆、王，与程、朱也存在着时代性的差异。

传统儒家的价值观以“仁”为核心，“仁”是儒家的最高价值标准，既用于衡量一个社会是否合理，也用于衡量一个人是否是大写的“人”。孔子首创“仁”学，孟子加以发展，将“仁”纳入“性”范畴，使“仁”学立基于人性论，使儒家的价值观立基于“性善”理念。儒家“性善”理念始创于孟子儒学，发扬光大于宋明理学。宋明理学各派代表人物无论其思想有怎样的具体差异，无不接受孟子的“性善”理念，也无不把“性”的根本内容归结为“仁”。

在宋明理学中最重要的两个派别，以“性即理”为基本命题的所谓“理学”派和以“心即理”为基本命题的所谓“心学”派之间，尽管其对“性（理）”的本体论解说有径庭之别，但两派在对作为“性（理）”的根本内容的“仁”的价值论解说却是本质上同一的，其价值诉求无不是“存理灭欲”。这个

“欲”即“人欲”的内容,归根到底只是“私”“利”二字。“私”是“自私”之“私”;“利”是“功利”之“利”。

关于“私”“利”之间的关系,程颐说:“义与利,只是个公与私也。才出义,便以利言也。”^[20]这是基于“义”“利”不相容、“公”“私”不两立的观念,将“义利之辨”归结于“公私之辨”。朱熹说:“仁义根于人心之固有,天理之公也。利心生于物我之相形,人欲之私也。”^{[19]202}这是将“公私之辨”进一步归结于“理欲之辨”。陆九渊说:“私意与公理,利欲与道义,其势不两立。”王守仁说:“盖圣人之学无人己,无内外,一天地万物以为心;而禅之学起于自私自利,而未免于内外之分;斯其所以为异也。”^[21]这实际上是讲儒家“圣人之学”与佛家“禅之学”的根本区别在于:儒家有“公义心”,佛家有“私利心”。这与陆九渊的“公义”和“私利”势不两立的说法本质上完全一致。

因此,宋明理学所谓“存天理,灭人欲”,其实是“存公理,灭私欲”。在“公理”以“仁义”为内容与“私欲”“私利”相对立的意义上,宋明理学“存理灭欲”的价值诉求,也意味着主张“存仁灭私”“存义灭利”。

如果说以程、朱、陆、王为代表的理学家作为“宋明新儒家”所倡导的儒家文化价值观是“存仁灭私”“存义灭利”的主张作为其主要标识的话,那么,顾炎武作为“明清之际新仁学”的杰出代表所倡导的儒家文化价值观,则是以“仁爱寓于私情”的观点作为其主要标识的,而这种比“宋明新儒家”更新的儒家文化价值观,是通过顾炎武对儒家“性善”理念的重新诠释表达出来的。

顾炎武关于“性”的论述,比较集中地反映在《日知录·性相近也》条中:

“性之一字,始见于《商书》,曰‘惟皇上帝,降衷于下民,若有恒性’。恒即相近之义。相近,近于善也;相远,远于善也。故夫子曰:‘人之生也直,罔之生也幸而免。’(‘人之生也直’,即孟子所谓‘性善’。)人亦有生而不善者,如楚子良生子越椒,子文知其必灭若敖氏是也。然此千万中之一耳,故公教子所述之三说,孟子不斥其非,而但曰:‘乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。’盖凡人之所大同,而不论其变也。若紂为炮烙之刑,盗跖日杀不辜,肝人之肉,此则生而性与人殊,亦如五官百骸,人之所同,然亦有生而不具者,岂可以一而概万乎?故终谓之性善也。孟子论性,专以其发见乎情者言之。且如见孺子入井,亦有不怜者;呼蹴之食,有笑而受之者,此人情之变也。若反从而喜之,吾知其无是人也。曲沃卫嵩曰:‘孔子所谓相近,即以性善而言。若性有善有不善,其可谓之相近乎?如尧、舜,性者也;汤、武,反之也。若汤、武之性不善,安能反之以至于尧、舜邪?汤、武可以反之,即性善之说。汤、武之不即为尧、舜,而必待于反之,即性相近之说也。孔、孟之言一也。’”^{[7]316-317}

顾炎武称“孟子论性,专以其发见乎情者言之”,这表明了顾炎武性情观的主要观点:“性”必须通过“情”来表现自己、实现自己。从顾炎武以“恒(常)”释“性”的思维逻辑来看,他是根据绝大多数人生而善的一般情况来论定“性善”。因此,他所谓“性发见乎情”,就等于说,人性是通过绝大多数人的情感表现出来的,换句话说,人之“常情”是人性的现实表现和现实形态。

顾炎武的“实务”思维,使他的“性善”论不是从既有观念出发,而是从既有事实出发,根据人性的现实表现和现实形态,事实求是的评判人性。根据他对现实社会生活的经验观察所得到的事实真相是:绝大多数人的情感都是自私自为的。他说:“天下之人各怀其家,各私其子,其常情也。为天子、为百姓之心,必不如其自为,此在三代以上已然矣。”^{[1]60}“天下之人各怀其家,各私其子”的“自为之心”,就是顾炎武在现实社会生活中所观察到的人之“常情”,他认为,这种绝大多数人都具有的自私情感就是人性的现实表现和现实形态。那末,根据“各怀其家,各私其子”的人之“常情”,顾炎

武又凭什么判定人性为善呢？

顾炎武是儒家信徒，以弘扬儒家“仁道”为职志。关于“仁”，孔子有“仁者爱人”之说，《中庸》则有“仁者人也，亲亲为大”之说。顾炎武是兼取这二家之说，将孔子“仁爱”说发展为“耻匹夫匹妇不被其泽”的“行己有耻”说^{[7]92-93}，同时将《中庸》“亲亲为大”说发展为“自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣”^{[7]141}的“人必有私”说。

顾炎武的“行己有耻”说是要求将“仁爱”落实到能使天下百姓实际受益的日常生活中，通过造福于天下百姓的仁道实践来体现“仁爱”之心；“人必有私”说是要求治国理民者利用人们“为天子为百姓之心，必不如其自为”的“私情”（自私心）来实现“合天下之私，以成天下之公”的“王政”。

在顾炎武看来，“公”“私”之间并不是互不相容的对立关系，它们不仅可以统一，而且应该达到统一，因为“公”与“私”根本就不可分离。“世之君子必曰‘有公而无私’，此后代之美言，非先王之至训矣。”^{[7]142}然则，先王是怎样对待人们的“私心”呢？顾炎武说：

“自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁；非惟弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。”^{[7]142}

这里，顾炎武摆出西周推行分封制的历史事实，认为周王分割天下土地，把它们分给自己的弟子和功臣，使他们都自立为诸侯，并授权于他们对各自的封地进行自我管理，这恰恰是体现了先王对人的“私心”的尊重：不但不禁止人们的自私自为，而且充分体恤人们的私心。顾炎武认为，先王的这种分封诸侯的做法，正是说明了“公”与“私”不但不是互不相容的对立关系，而是可以互相成济的统一关系。

根据顾炎武在《郡县论》中的论述，所谓“合天下之私，以成天下之公”，就是“用天下之私以成一人之公”^{[1]60}。以周王分封诸侯的事例来说，先王体恤天下人的私心，把天下土地分割给诸侯，诸侯又把诸侯国的土地分割给大夫，如此层层分封，让各个封地的地主各自管理自己封地内的事，这就是利用天下人的私心来管好天下的事情，以实现先王平治天下，使天下人都过上太平生活的公心。

将《中庸》“亲亲为大”的“亲亲”诠释为“各亲其亲，各子其子”，使“仁爱”和“私情”联系起来，并且在这种联系中使“私情”成为“仁爱”的必然体现和现实表现形式，这是顾炎武对儒家“仁学”思想最为突出的创造性发展，也是顾炎武作为明清之际的一代通儒在文化价值观上与主张“存仁灭私”“存义灭利”的宋明理学家最重要的思想区别所在。

[参 考 文 献]

- [1] (明)顾炎武. 顾炎武全集(21)[M]. 上海:上海古籍出版社, 2011.
- [2] (清)李来泰. 施督传[M]//施闰章. 施氏家风述略. 本衙藏板.
- [3] (宋)黎靖德编. 朱子语类[M]. 北京:中华书局, 1986.
- [4] (宋)陆九渊. 陆九渊集[M]. 北京:中华书局, 1980:14.
- [5] (清)程先贞. 赠顾征君亭林序[M]//(清)吴映奎编. 顾亭林先生年谱·附录·沈岱瞻《顾亭林先生同志赠言》. 光绪乙酉上海扫叶山书房刻本.
- [6] (明)顾炎武. 日知录集释(外七种)[M]. 上海:上海古籍出版社, 1985.
- [7] (明)顾炎武. 顾炎武全集(18). 上海:上海古籍出版社, 2011.
- [8] (清)张尔岐. 蒿庵集(卷一):答顾亭林书[M]//(清)张尔岐. 蒿庵集 蒿庵集据逸 蒿庵闲话. 济南:齐鲁书

- 社,1991.
- [9] (清)张尔歧.蒿庵集(卷三);经学社疏[M]//(清)张尔歧.蒿庵集 蒿庵集摭逸 蒿庵闲话.济南:齐鲁书社,1991.
- [10] (清)刘孔怀.蒿庵集序[M]//(清)张尔歧.蒿庵集 蒿庵集摭逸 蒿庵闲话.济南:齐鲁书社,1991.
- [11] (清)徐鼎.小腆纪传(卷五十五):文苑[M].不详.
- [12] (清)王宏撰.山志(卷一):庭训[M].北京:中华书局,1999.
- [13] (清)王宏撰.山志(卷五):羽翼圣经[M].北京:中华书局,1999.
- [14] (清)刘肃.恭赠亭林先生[M]//吴映奎编.顾亭林先生年谱·附录·沈岱瞻《顾亭林先生同志赠言》.光绪乙酉上海扫叶山书房刻本.
- [15] (明)顾炎武.顾炎武全集(19)[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [16] (清)钱大昕.嘉定钱大昕全集[M].南京:江苏古籍出版社,1997:488.
- [17] 王阳明.王阳明全集[M].吴光等编校.上海:上海古籍出版社,1992.
- [18] 陈来.朱熹《中庸章句》及其儒学思想[M].中国文化研究,2007(02).
- [19] (宋)朱熹.四书章句集注[M].中华书局,1983.
- [20] (宋)程颢,程颐.河南程氏遗书(卷十七)[M]//二程集.北京:中华书局,2004:176.

(责任编辑:谢光前)

Confucian Classics is Neo Confucianism: Gu Yanwu's Criticism of Neo-Confucianism

ZHOU Ke-zhen

(Department of Philosophy, Suzhou University, Suzhou 215000, Jiangsu)

Abstract: Gu Yanwu's criticism of Neo Confucianism is mainly a criticism of the "pseudo Neo Confucianism" in the Ming Dynasty and the early Qing Dynasty, i. e. Yangming's philosophy of mind and its last class. His main arguments are: the philosophy of mind does harm to Confucian classics; idle talk misleads the country; the philosophy of mind falls into Zen unconsciously. These criticisms also come with some negative comments of Cheng and Zhu's studies. However, these negative comments mainly believe that the works such as "Er Cheng's Quotations" and "Zhu Zi's Analects" objectively provide suitable conditions for the flourishing of the mind study that deviates from the classics which is empty talk about heaven. At the same time, it is also believed that some of Cheng and Zhu's remarks have a suspicion of Zen involvement and the possibility of guiding the mind study, This reflects that Gu Yanwu's thought on the development of Confucianism is different from that of Song and Ming Neo Confucianism, which is the integration of Confucianism, Buddhism and Taoism. Instead, Gu Yanwu advocates developing Confucianism on the premise of maintaining the purity of Confucian culture and embodying the practical effect of Confucianism. However, on the whole, Gu Yanwu fully affirms the Confucian nature of Cheng - Zhu school, and denies that there is an inevitable link between Song Neo Confucianism and Ming Neo Confucianism. However, with "benevolence" as the core value of the Confucian cultural values, Gu Yanwu, by reinterpreting the Confucian concept of "good nature", also expressed his values different from those of the Neo Confucianism represented by Cheng, Zhu, Lu and Wang, who advocated "preserving benevolence and eliminating selfishness" and "preserving righteousness and eliminating benefits": the new values of benevolence that reflected the requirements of the times between the Ming and Qing dynasties were mainly marked by the idea of "benevolence and eliminating selfishness".

Key words: Gu Yanwu; Confucian classics; Neo Confucianism