教师必读文库

《中国教育名家名作精读丛书》

北京师联教育科学研究所　编　选

总主编　冯克诚

（第三辑·第十一卷）

[清] 清代前期

（公元 1644 ~ 公元 1840）

主流教育思潮与教育论著选读（上）

中国环境科学出版社　出

学苑音像出版社　版

图书在版编目（CIP）数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学研究所主编. —北京：中国环境科学出版社，2006.5

ISBN 7-80135-739-6

Ⅰ.中… Ⅱ.北… Ⅲ.教育名著-作品综合集-中国文学 Ⅳ.Ⅰ211

中国版本图书馆 CIP **数据核字（**2005**）第** 131428 **号**

中国教育名家名作精读丛书·第三辑

[清]清代前期主流教育思潮与教育论著选读（上）

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社
学苑音像出版社 **出版发行**

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 **年** 5 **月第** 1 **版第** 1 **次印刷**

开本：1/32 **印张：**19.5 **字数：**506 **千字**

ISBN 7-80135-739-6

全二十册定价：526.00 **元（册均**26.30 **元）**

（ADD：**北京市朝阳区三间房邮局** 10 **号信箱）**

P.C.：100024 Tel：010-65477339 010-65740218（**带** Fax）

E-mail：webmaster@BTE-book.com Http：//www.BTE-book.com

教师必读文库

中外教育名家名作精读丛书

出 版 说 明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高，是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此，我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是：

1. 从古至今，各时代、各地区和国家有代表性，和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响，同时，对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师，总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种，每二十种为一辑，共十辑，约 200 种，同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编 者

2006 年 4 月

目录

上　篇

清代前期的教育政策与学术

明清时期的社会和意识形态转型 …… (1)
清代前期的文教政策 …… (7)
　社会经济与科学文化概述 …… (7)
　尊孔读经与提倡程朱理学 …… (10)
　从禁书到文字狱 …… (11)
　立卧碑和颁《圣谕广训》 …… (12)
明末清初启蒙思潮的特点 …… (13)
清初与清末学术思想的经世致用倾向 …… (22)
清代的书院文教政策与讲学发展 …… (36)
　(一)“不许别创书院”的抑制政策 …… (36)
　(二)通令各省建立书院的鼓动政策 …… (39)
　(三)对为八旗满洲子弟所开书院的限制 …… (42)
　(四)从积极控制,大力整顿至改为学堂 …… (43)
明末清初实学精神与主要人物和著作 …… (44)
　(一)学术趋向 …… (44)
　(二)主要人物 …… (46)
　(三)主要著作 …… (49)
清初的文字狱 …… (51)

明清之际的学术转型…… (69)
(一) 明亡的冲击与理学的危机 …… (70)
(二) 理气心性之学的衰微与学术话语的转型 …… (71)
(三) 清学话语的形成与儒学的转折 …… (73)
清代的“西学中源” …… (78)
(一) “西学中源”说发端于明之遗民 …… (79)
(二) 康熙提倡,梅文鼎大力阐扬 …… (81)
(三) 阮元等人推波助澜 …… (85)
(四) “西学中源”说产生的背景 …… (87)
“西学中源”说在明清之际的演变…… (91)
(一) 由　　来 …… (91)
(二) 演　　变 …… (96)
(三) 人种西来说 …… (101)

下 篇 (一)

清代前期教育思潮与文论选读

清圣祖教育文论选读 …… (107)
学校论 …… (107)
读书贵有恒论 …… (108)
为学如炼金说 …… (109)
乡举里选解 …… (110)
小学课士说 …… (111)
庭　　训 …… (112)
三角形推算法论 …… (113)
量天尺论 …… (115)

康熙字典序 …… (116)
圣祖仁皇帝圣训(节选) …… (117)
策试天下贡士制　康熙九年庚戌三月 …… (118)
日讲四书解义序 …… (119)
训饬士子文 …… (120)
清世宗教育文论选读 …… (121)
隆学校以端士习(节选) …… (122)
渝厘正文体　雍正十三年乙卯十月辛已 …… (123)
崇师重道谕　雍正二年甲辰三月(节选) …… (124)
睦族敦宗务先教化谕　雍正二年甲辰闰四月 …… (125)
立宗学教育子弟诏　雍正三年乙巳三月 …… (126)
选授白鹿洞书院掌教事宜谕　雍正四年丙午四月 …… (128)
著将查嗣庭革职拿问谕内阁九卿翰詹科道等　雍正四年丙午九月 …… (128)
士必敦品励学谕　雍正四年丙午九月 …… (130)
州县教职选贤荐能谕　雍正五年丁未四月 …… (131)
孝经序 …… (132)
小学序 …… (133)
策试天下贡士制　雍正十一年癸丑三月 …… (133)
士当遵法度守宪章谕　雍正十二年甲寅九月 …… (135)
清高宗教育文论选读 …… (135)
训饬直省书院师生　乾隆元年丙辰六月 …… (136)
命选颁四书文谕　乾隆元年丙六月 …… (137)
训士子留心经学谕　乾隆三年戊午十月 …… (138)
训诸臣研精理学谕　乾隆五年庚申冬十月 …… (138)
训饬士习流弊渝　乾隆五年庚申十月 …… (140)
清厘科场弊端谕　乾隆六年辛酉六月 …… (141)
著孙嘉淦查明谢济世所注经书谕　乾隆六年辛酉九月 … (142)

甄别教官谕　乾隆六年辛酉十一月 …… (142)
训正文体谕　乾隆十年乙丑夏四月 …… (143)
命慎选潜心经学者谕　乾隆十四年己己十一月己酉 …… (144)
论地方官整齐士习之责谕　乾隆二十年乙亥二月 …… (144)
整顿八旗子弟崇尚虚文陋习谕　乾隆二十四年己卯九月 ……
…… (145)
学政宜兴贤育才谕　乾隆二十四年己卯十二月 …… (146)
慎选书院山长谕　乾隆三十年乙酉冬十月 …… (147)
整饬文风谕　乾隆五十三年戊申三月 …… (148)
御制石刻蒋衡书十三经于辟雍序 …… (150)
姚鼐教育文论选读 …… (151)
停云堂遗文序 …… (152)
小学考序 …… (153)
复曹云路书 …… (154)
复秦小岘书 …… (156)
赠钱献之序 …… (157)
安庆府重修儒学记代 …… (158)
盛百二教育文论选读 …… (159)
致知格物论 …… (159)
熊赐履教育文论选读 …… (161)
应诏万言疏 (节选) …… (161)
经筵讲义 …… (162)
日讲讲义 …… (163)
癸丑会试策问一道 …… (164)
潘解元窗荻序 …… (165)
顺天乡试录后序 …… (166)
会试录后序 …… (168)
学统序 …… (170)

重刻闲道录序 …… (171)
唐诗养蒙序 …… (172)
重修东林书院记 …… (174)
论学书复吉水罗生 …… (175)
答萧文超 …… (176)
复张于干 …… (176)
答王思龄 …… (177)
答刘藜先 …… (177)
复王藻如 …… (179)
复徐健菴 …… (180)
答萧介石 …… (183)
舆刘道尊 …… (183)
答李秀才 …… (184)
邵长蘅教育文论选读 …… (184)
试策二人才 …… (185)
拟江西试策一时文 …… (187)
赠王子重先生序 …… (190)
送姪璿游太学序 …… (191)
嵩阳书院记代 …… (192)
李光地教育文论选读 …… (194)
洪范说 (节选) …… (198)
论语札记 (节选) …… (198)
下孟 (节选) …… (200)
学　二 (节选) …… (201)
治道一 (节选) …… (202)
立　　志 …… (202)
成绸斋制义序 …… (203)
周礼三德六德说 …… (204)

修德说 …… (206)
课王生仲退 …… (206)
课诸生 …… (207)
摘韩子读书诀课子弟 …… (208)
答王仲退问目四条 (节选) …… (209)
劝学箴 …… (209)
君子不器论 …… (210)
温恭自虚所受是极论 …… (211)
万斯同教育文论选读 …… (212)
与钱汉臣书 …… (214)
与从子贞一书 …… (216)
大学辨业序 …… (217)
送梅定九南还序 …… (219)
李 塨 …… (220)
重修通州学宫记 …… (221)
附 :钱穆《中国近三百年学术史》选读 …… (222)
《中国近三百年学术史》自序 …… (222)
第一章 引论 (摘要) …… (226)
第二章 黄 梨 洲 …… (232)
第三章 王 船 山 …… (238)
第四章 顾 亭 林 …… (245)
孙奇逢的教育思想 …… (255)
(一) 心性说与教育的基础 …… (256)
(二) 教育的价值及其道德目标 …… (263)
(三) 道德修养与道德教育方法论 …… (268)

上　篇

清代前期的教育政策与学术

明清时期的社会和意识形态转型

中国封建社会经过汉唐时期的高度发展，至宋代时达到了巅峰阶段。巅峰同时也就意味着衰落。

明清时期，随着资本主义萌芽的潜滋暗长以及市民阶层的不断成熟和壮大，封建社会的内部格局及利益结构发生了明显变化，中国封建制度迅速进入了一个“天崩地解”、“天崩地裂”的社会转型时期。在中国思想史上，明清之际是可以与春秋战国之际相媲美的重要时代，如果说春秋战国时期预示着中国漫长封建时代的开始，明清之际则表征着中国封建时代的没落。明清之际，中国社会走到了一个新的十字路口，处在由传统社会向近代社会过渡的关键时期，无论是在政治、经济领域还是在思想、文化领域，旧的传统的思想观念与新的先进的价值理念在这一时期发生了激烈的冲击和碰撞，社会面临着一系列令人瞩目的价值冲突和社会转向。明清之际还是思想家自觉对秦汉以来的文化传统及价值观念进行深刻反省和理性批判的时代，如何界定与评价明清之际的思想特征？学术界历来有各种各样的表述，如“个性解放说”、“地主阶级自我批判说”、“启蒙思潮说”、“总结批判思潮说”、“反理学思潮说”、“实学思潮说”等。不同观点从不同侧面、不同角度对明清之际的思想特征做了描述和说明。但笔者认为，对明清之际波澜壮阔的历史巨变若仅仅局限于一个层面或侧面的观察和界说，往往难免挂一漏万之嫌，为此，笔者认为，明清之际的社会主流思潮不是单一的，而是多元的，也就是说，明清之际的知识界、思想界在对程朱理学与陆王心学末流进行猛烈抨击的同时，思想理路沿着两条发展主线逻辑展开：一是经世实学思潮；一是人文启蒙思潮。如果说经世实学思潮表征着科学发展方向的话，

那么,人文启蒙思潮则代表着民主发展的方向。这两股独立发展又互相融合、互相影响的思潮代表着明清之际社会发展的进步方向,也预示着中国未来文化发展的方向,是中国思想走出理学、走出中世纪的过程,也是走向近代思想、近代社会的过程。

谁都不能否认任何一种思想文化形态的发展有其前后的继承性,从历史上看,每一个思想家、每一个思想流派都是在继承前人已有思想观点的基础上形成、发展起来的,每一个思想家必须汲取前人已有的思想或学术成果,这是任何一个历史时期思想得以存在和发展的前提和基础。明清之际绝大多数思想家如顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元等,他们虽然各自在自己学术领域的侧重点不同,或侧重经学,或侧重史学,或侧重哲学,或侧重实用,但有一个不容否认的事实是,那就是他们大都是从朱学或王学中分化、脱胎而来,一开始几乎都是程朱理学或陆王心学的追随者和信奉者,在理论或思想渊源上与朱学或王学保持着千丝万缕的联系。作为特定历史环境的产物,任何一个人也无法摆? quot ;既定社会历史环境“ 的熏陶和影响。当某一思想形态处于鼎盛巅峰期,某些人或可成为某一思想形态的继承者、传播者和发扬光大者 ;当某一思想形态开始走向没落走向衰退时,某些人或可成为某一思想形态的修订者、改良者乃至激烈的批判者。特别是在社会发生剧烈变动、民族处于兴衰存亡的关键时刻,某些人对传统思想形态的怀疑精神和批判精神就显得尤为强烈。就是说,任何一种思想形态,从它开始存在的那一刻起,它内部就已包含着自我批判、自我否定的因素,就决定了它必然走向自己的反面。以程朱理学为例。理学自北宋中期兴起以后,历经宋、元、明三朝长达六百年的发展演变,先后形成了程朱理学与陆王心学两大理学流派。两派虽问学路径各有侧重,程朱? quot ;格物穷理 ” ;陆王重“ 发明本心 ”,此外在一系列重大理论问题上如“ 心即理 ”与“ 性即理 ”、“ 人心 ”与“ 道心 ”、“ 天理 ”与“ 人欲 ”、“ 无极 ”与“ 太极 ”、“ 形而上 ”与“ 形而下 ”等,两派都存在较大争论与分歧,但在本质上他们却是一致的

即："同植纲常，同扶名教，同宗孔孟"。（黄宗羲：《宋元学案·象山学案》卷 58）到明后期，随着封建制度走向没落，理学已呈现出"风靡波颓不可挽"、"竭而无余华"之势，完全沦为"游谈无根"，以抄袭"宋人语录"及"策论"为治学圭臬，严重脱离实际，变成了空疏无用之学，对宋明以来的学风造成了极其恶劣的影响，使得一般士人沉湎于空谈心性，不切实际，不谙时务。这种空疏无用之风，导致了宋明时期社会的日益衰落和吏治的极端腐败。随着明专制统治的进一步加强，理学作为政治附庸的特点日益明显，其腐朽性也更加暴露无疑，给社会造成了极其严重的后果。为了矫正理学所带来的社会弊端，王阳明以继承陆九渊的思想为己任，试图取理学而代之。一时间，作为一种崛起于民间的思想形态，王学逐渐成为一种被社会上所认可的主流思想观念，而理学则被一般士人所藐视。从程朱理学与陆王心学作为两种截然不同价值观念的递嬗来看，尽管当时社会上普遍认同的价值观是王学，但作为官方意识形态的仍然是程朱理学。这就是一个社会往往存在的多元价值观的表现形式，也是一个社会不同阶层所确立的不同的价值标准。上有所好，下未必一定好之；上有所恶，下未必一定恶之，这就是社会历史发展的辩证法。

随着中国封建制度日益走向没落，无论是理学还是王学，越发展越背离初衷，越发展其弊端就越暴露无遗。于是，明朝中后期，从封建社会的母体中产生了一股在批判宋明理学过程中逐渐形成的提倡经世致用的实学思潮，这一实学思潮在明清之际主要表现为经世实学思潮。明清之际已有一些思想敏锐的思想家在明后期思想家杨慎、李贽等人开创的批判理学或心学的基础上继续对理学或心学的流弊进行反思和批判，开始倡导一种新的经世实学学风，这种新的学风由萌芽、渐至发展，成为与理学、心学相并立的新的思想观念和价值形态，显然，这是一种积极进步的、有前途有活力的适应社会发展需要的新的思想观念，因而成为一种新的社会时尚，新的实学精神。明清经世实学思潮以"经世致用"为价值核心，在批判程朱理学"束

书不观,游谈无根”的基础上,大力提倡经世致用、实事求是之学,把学术研究的范围从儒家经典扩大到了自然、社会和思想文化领域,对天文、地理、河漕、山岳、风俗、兵革、田赋、典礼、制度等,皆在探究问学之列。无庸讳言,大多数明清之际的思想家如顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、李恭、朱之瑜、方以智、陈确等人,是这一经世实学思潮的参与者与推动者。让我们假设一下,如果没有大的政治变动和社会变迁,如果没有社会转轨所造成的道德失范和心灵震荡,或许这些思想家仍将徘徊在朱学或王学的世界中踽踽独行。但是,历史不容许假设。社会的急剧变革一方面造成了社会固有道德观、价值观的濒临崩溃;另一方面也造成了一大批社会的先知先觉者把自己融入社会变革的浪潮,紧紧把握时代脉搏,对传统的道德观、价值观进行重新估价和评判。他们在对传统旧价值观进行全面反思和批判的同时,积极倡导一种新的思想,新的价值观,试图为社会提供一种新的价值导向,引导社会走出理学的氛围,走出中世纪的门槛。可见,学术文化的发展同其他文化的发展一样,是在继承前人思想成果的基础上逐渐形成、发展起来的,是变革和延续、创新和继承的辩证统一。

与明清时期出现的从理学桎梏下解放出来的强烈要求相呼应,明中后期以后在江南地区出现的资本主义萌芽已相当明显,对明清之际兴起的经世实学思潮起了推波助澜的促进作用。明清之际的经世实学思潮就是从总结和批判理学与王学末流空谈误国的潮流中逐步形成和发展起来的,其代表人物主要有陈子龙、陆世仪、李时珍、杨慎、徐光启、李贽、方以智、顾炎武、黄宗羲、王夫之等人。他们大多胸怀救世之心,关心国计民生;读书不尚空谈,重视实用之学。由此可见,明清之际提倡的新学风,主要是针对宋明理学的“空疏之风”而产生的。学风问题并不仅仅是纯粹的学术问题,一代学风的形成与转变,与当时社会的政治、经济、文化思潮密切相关。经世实学派的学术宗旨就是“崇实黜虚”、“废虚求实”。早在明中后期,杨慎就已公开把程朱理学斥为“学而无用”之学,指出理学之根本错误就在于

否定汉唐人对儒家经典的研究成果，从而陷入“师心自用”和“一骋己见，扫灭前贤”的境地；（《升庵全集·文字之衰》卷 52）把陆王心学斥为“学而无实”之学，走上了“渐进清谈，遂流禅学”的道路。（参见《升庵全集·云南乡试录》卷 2）明末著名思想家李贽也揭露说，那些谈论程朱理学的人，其实都是一群“口谈道德而心存高官，志在巨富，既已得高官巨富矣，仍讲道德，说仁义自若”的伪君子，是一群“口谈道德而志在穿窬”；“被服儒雅，行若狗彘”的败俗伤世者。这群人虽口谈“我欲厉俗而风世，”但他们对社会道德和风气的影响，“莫甚于讲周、程、张、朱者也。”（李贽：《焚书·又与焦弱侯书》卷 2）明亡以后，更有一些有识之士把清谈空疏之学风看作是明亡的根本原因，李恭也说：“当明季世，朝庙无一可倚之臣，坐大司马堂，批点《左传》，敌兵临城，赋诗进讲，觉建功之名，俱属琐屑。”（《恕谷集·书明刘户部墓表后》）李恭把明亡的原因归结为“纸上之阅历多，则世事之阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。”（冯辰等：《恕谷年谱》）真可谓一针见血，入木三分。黄宗羲对明以来理学空谈性理的弊端进行了猛烈抨击，以为“明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根底。束书而从事游谈，更滋流弊。……然拘执经术，不适于用。”（《清代七百名人传》（三），第 1577 页）宋明儒者“假其名以欺世。……一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐。”（《南雷文定后集·赠编修弁玉吴君墓志铭》）陆世仪把当时除六艺之外的“如天文、地理、河渠、兵法之类，”皆看作是实用的学问。（参见《清史稿·陆桴亭传》卷 480）顾炎武反对“空疏之学”，认为“文不关于经术政事者，不足为也。”（江藩：《国朝汉学师承记》）顾炎武把当时理学的清谈与魏晋时期做了比较，指出：“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。”他指责那些夸夸其谈者“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”。(顾炎武:《日知录·夫子之言性与天道》卷7) 在顾炎武看来,正是由于理学的清谈导致了明朝的覆亡,这是顾炎武从历史的回顾中和对理学的批判反思中得出的历史结论,反映了明清之际思想家对理学的一种共识与历史自觉。李二曲在提?明体适用主张的同时,指出“真知乃有实行,实行乃为真知。”(《清儒学案李·附录》卷1) 主张用“酌古准今,明体适用”的实学取代“凭空蹈虚,高谈性命”的俗学,把那些“明体而不适用”的人皆视为“腐儒”。史谓其“言言归于实践。”王夫之也主张“明体适用”,提倡“言必征实,义必切理。”《清史稿·儒林传》傅山也认为,“兴利之事,须有实功。”(《霜红龛集》卷35) 著名史学家全祖望评价说,傅山是“思以济世自见,而不屑为空言。”(《亭文集选注·阳曲傅先生事略》) 朱之?论学问,以有实用为标准。所谓实用者,“一曰有益于自己身心,二曰有益于社会。”(梁著:《中国近三百年学术史》,第83页) 颜元为学最强调实学实用,他认为,自汉晋章句泛滥以来,清谈虚浮日盛,尤其是宋儒“著述讲论之功多,而实学实教之力少。”(颜元:《存学篇》卷1) 其为学之要旨是“习行于身者多,劳枯于心者少。……为做事故求学问,做事即是学问。”(《颜习斋先生年谱》卷下) 颜元认为,要看一件事有无实用价值,实践是最好的检验标准。他把理学家空谈的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,予以根本扭转,针锋相对地提出了“正其谊以谋其利,明其道而计其?”。并把自己的治学之道归结为实学、实习、实行。总之,清初学者虽或出于理学,或出于王学,但有一点是共同的,他们已深刻地意识到,理学的空谈已经对社会造成了极大的危害,不对理学进行纠正和批判,将有可能导致“亡天下”。因此,对理学的“清谈误国”是当时思想家的普遍共识,也是引发经世实学思潮滋生和发展的契机。然而,明清时期昭示着民主与科学的发展方向,昭示着学术自由、思想解放、人性复苏的社会进步思潮随着清王朝政治、经济的日趋稳定,闭关锁国政策的实施,文化专制主义政策的加强以及对广大知识分子思想言论的钳制,

使得明清之际兴起的经世实学思潮及人文启蒙思潮逐渐丧失其科学、批判精神和民主、忧患意识，而转入乾嘉时期的考据训诂一途，使中国进入近代社会的历程大大落后于西方，推延了近三百年之久，只是到了 19 世纪末的戊戌变法时期，真正近代意义上的思想文化局面才开始其发展历程，到了 20 世纪初的“五四”新文化运动时期，才正式奠定了其坚实可靠的基础。

清代前期的文教政策

明末以李自成为首的农民起义军，以破竹之势，直捣北京，推翻了明王朝的腐朽统治。正当京都老百姓焚香设案迎接政治春风，形势却迅速朝着不利于农民军方面转变：首先是明宁远总兵吴三桂引清兵入关，继之大地主官僚借崇祯帝上吊，“示天下以必报仇之义”，勾结清方对农民政权采取钳形攻势。这个当年崛起于中国东北的女真贵族政治力量，终于篡夺了农民革命果实，如民间所说的“李闯打天下，顺治坐朝廷”。

如果从后金皇太极于天聪十年（1636）改国号为清算起，则为 11 帝，凡 276 年。因为中国古代史的下限，为鸦片战争前夕，本章所叙即止于此时。

社会经济与科学文化概述

为了稳定社会秩序，巩固新取得的政权，清初统治者采取了“蠲免赋税”、“奖励垦荒”等积极措施。康熙帝爱新觉罗·玄烨把治河工程作为重要的施政方针之一，“书而悬之宫中柱上”。农田水利建设的成就，使曾受“三藩”之乱破坏的田亩，逐渐恢复到“开垦无遗”，

山区地带“尽皆耕种矣”①。农产品产量的增加,为手工业提供了大量原料,也促使粮食商品化。

清代的手工业包括丝织、棉织、陶瓷、冶炼、烟叶、糖等。特别是江南丝织业的发达,调动了农民养蚕植桑的积极性,繁荣了农村经济。而从“坐贾之开布行者,不数年即行致富”②,还可以窥见当时商业发展的情景。但是清代资本主义萌芽增长速度是缓慢的,官方的控制、行会的掣肘,是个巨大阻力,“不法之徒……倡为帮行名色,挟众叫歇,勒加银,使机户停织,机匠废业”③,是当年经济发展阻力的一幅写照。农民“既耕既织”,又表明拥有国内最大市场的棉织业,也始终没有摆脱自然经济的羁绊。对外贸易,清初厉行海禁,“片帆不准入口”。康熙二十四年(1685)统一台湾,次年开放海禁,使中外贸易出现生机,但面对西方凶恶的殖民者,它始终处于被动的地位。到英国取代了葡、西、荷的海上霸权,还以鸦片输入来打开中国的门户,终于爆发了第一次鸦片战争。

清初随着多民族的国家体制的形成,使社会经济得到恢复和发展;又由于同西方文化接触,促使科学技术呈现萌发的形势。如天文历法,有汤若望、王锡阐制订的《时宪历》和撰著的《晓庵新法》。数学家梅文鼎依其对几何、三角的造诣,著《三角举要》。还有钦天监监正蒙古族数学家明安图致力于三角函数的研究,著《割圆密律捷法》。康熙年间完成的《皇舆全览图》,是在地图测绘方面,运用近代的科学方法的成就。尤其是武器。清初的戴梓,是杰出的火器专家,曾发明“连珠铳”和“冲天炮”。康熙特封“冲天炮”为“威远将军”,并令刻上戴梓的名字。清代前期科技的特点是既保留中国科学传统,又吸取西洋成就。

---

① 《清圣祖实录》卷二百五十二。

② 黄卬《锡金识小录》卷一《力作之利》。

③ 《奉各宪永禁机匠叫歇碑记》。见《江苏省明清以来碑刻资料选集》。

嘉庆（1796—1820），特别是道光（1821—1850）年间，掀起了学习西方科学热潮。福建漳州人王大海漫游南洋，归著《海岛逸志》，对从西方东传的医学、机器制造、兵船以至“千里镜”，做了详细的介绍；江苏阳湖人李兆洛著《西洋奇器述》，福建泉州人丁拱辰考究西洋数学、机械，著《演炮图说》，山东日照人丁守存著《自来火铳制法》，四川成都人汪仲洋还与林则徐共同参照西洋技术，制成大炮和兵船，为抗拒外来侵略作了物质准备。

清初的文学艺术，也出现繁荣景象。小说、戏曲方面如蒲松龄的《聊斋志异》、吴敬梓的《儒林外史》、曹雪芹的《红楼梦》、洪昇的《长生殿》、孔尚任的《桃花扇》；画坛中的八大山人和“扬州八怪”、民间的版画和年画；以及诗、词、散文，都有高度的成就。清代经学研究以训诂考据为主要标志，时称“汉学”或“朴学”，它由顾炎武、胡渭、阎若璩开其端，到乾隆、（1736—1795）嘉庆年间形成了“乾嘉学派”，分为以惠栋为代表的“吴派”，以戴震为代表的“皖派”和以焦循、阮元为代表的扬州派。他们脚踏实地，反对空疏之学，于扭转文人治学思想和治学方法诸方面，都起了积极的作用。

清初学术昌盛，与当时经济繁荣，国家统一，社会相对安定，以及统治者笼络汉族文人都分不开。玄烨在清代算是很有才干的君主，他自己喜欢读书，熟悉经史，重视教育，对自然科学也有浓厚兴趣。他对知识分子实践“人才至上”、“才德兼备”、“纳谏招贤”、“宽以待人”、“从实考核”的五大政策，在他身边聚集了大批人才，许多知识分子也乐为所用。一部“贯通古今”，兼采“海西秘法”，被称为“清代第一大书”（康有为语）的《古今图书集成》，就在康熙年间编成。《康熙字典》等工具书也在这时问世。编纂于乾隆年间的《四库全书》，收集经、史、子、集凡 3457 种，79070 卷，分装 36000 册，连明代《永乐大典》中未有刻本流传的文献也收入其中。《四库全书总目提要》又是旧时代目录学的典型著作。

尊孔读经与提倡程朱理学

清王朝处于阶级矛盾和民族矛盾的焦点,统治者为了巩固政权,便在意识形态领域利用儒学的消极面厉行文化专制主义政策。爱新觉罗贵族于入关不久,即大力提倡尊孔读经,称孔子为"大成至圣文宣先师",给孔府种种特权。玄烨南巡,专程到曲阜谒孔庙,召集儒生,讲解经义。各代皇帝还都以"御纂"、"钦定"名义,以己意注解儒家经典,如顺治时有御注《孝经》,康熙时有御纂《周易折中》、钦定《诗经》和《书经》的"传说汇纂"。乾隆以后则有钦定的《周官义疏》、《仪礼义疏》、《礼记义疏》等,颁行儒宫,以为士子仿模规范。

程朱理学在明末清初,经过启蒙学者顾炎武、黄宗羲、王夫之等的抨击,和乾嘉间胡渭、阎若璩等倡考据之学,其思想阵地一时起了动摇。但由于它更有利于清代封建统治,以皇帝和封建政权为后盾(史载玄烨"夙好程、朱,深谈性理"),又很快地被扶植起来。康熙五十一年(1712)玄烨谕大学士等,强调"惟宋儒朱子,注释儒经,阐发道理,凡所著作,及编纂之书,皆明白精确",认为"孔孟之后,有裨斯文者,朱子之功,最为弘巨"①,随将配享孔庙的朱熹牌位"升于大成殿十哲之次",成了孔门第十一哲。科举考试"四书"×"五经",继续以朱注为依据,还"出《理学真伪论》以试词林"②。福建安溪人李光地被认为得朱熹真传,他吹捧玄烨能"承天之命,任斯道之统"③,玄烨表扬他"知光地者莫若朕,知朕者莫若光地"④。李光地奉命刊定《性理大全》、《朱子全书》,为抬高理学在清代学术地位,大造舆论。

---

① 《东华录》康熙朝,五十一年二月。

② 〔清〕昭槤《啸亭续录》卷一《本朝钦定诸书》。

③ 李光地《榕村全集》卷十《进读书笔录及论说序记杂文序》。

④ 章梫《康熙政要》卷四《任贤下》。

从禁书到文字狱

康熙五十三年(1714)谕礼部:"朕惟治天下,以人心风俗为本,欲正人心,厚风俗,必崇尚经学,而严绝非圣之书,此不易之理也。"九卿詹事科道承议:"凡坊肆市卖一应小说淫辞……严行禁绝,将板与书,一并尽行销毁。如仍行造作刻印者,系官革职,军民杖一百,流三千里。市卖者,杖一百,徒三年。该管官不行查出者,初次罚俸六个月;二次,罚俸一年;三次,降一级,调用。"玄烨从其议。[①] "淫辞"一词,含义笼统,有些当禁,有些反映时代精神就不当禁。玄烨对待西方近代知识若明若昧。掌钦天监传教士南怀仁上所著《灵魂学》书,"其言以灵魂为性,一切知识记忆,不在于心,而在头脑之内",这当是最早传入中国的科学的"灵魂学"——心理学,但玄烨看了"大怒,斥其语为不经,尤刺谬,立命焚之"。[②] 乾隆三十九年(1774)弘历宣谕军机大臣等采访遗书,应者寥寥。虽经弘历指示,"即或字义触碍,乃前人偏见,与近时无涉,不必过于畏首畏尾",表示"朕断不肯访求遗籍,于书中寻摘瑕疵,罪及收存之人",但存书者与献书者仍人存戒心。

为禁锢士人思想而产生的文字狱,是清代文化专制主义的恶性膨胀。从康熙二年开始,有浙江庄廷鑨的"明史稿案",被诬为"大逆不道",庄及父允诚被戮尸,妻女发配为奴,"名士伏法者二百二十二人"[③]。其"刻书送板钉书者"亦"一应俱斩"[④]。翰林院编修戴名世的《南山集》案,则以"倒置是非,语多狂悖",将戴及其子孙处斩,其

① 《清圣祖仁皇帝实录》卷二百五十八。
② 徐珂《清稗类钞·灵魂学》。
③ 郎潜《纪闻》。
④ 陆莘行《秋思草堂遗集》。

他人亦牵连甚众。雍正年间,又有礼部侍郎、任江西正考官查嗣庭出试题“维民所止”,这是据《诗 · 商颂 · 玄鸟》“邦畿千里,维民所止”,原义如同“率土之滨,莫非王臣”,也是对皇权的恭维,而皇帝却轻信坏人毁谤,认为“维止”二字是蓄意要砍去“雍正”的脑袋。结果是当事人戮尸枭示,家属被流放。至于著名学者浙江人吕留良原具有强烈的民族意识、反清思想,曾严申“夷夏之辨”,并主张“均田”,抨击封建宗法制度,更为雍正所不容。乾隆帝自称“朕从不以语言文字罪人”,但他制造的文字狱之多,却破了清朝历代帝王的纪录。据不完全统计,清代文字狱凡九十起,罪名包括私修明史,诽谤本朝,影射皇帝,诋毁理学,散播异端邪说。表明清代专制恐怖政治比之明代,更令人惊心怵目。

立卧碑和颁《圣谕广训》

清统治者为了把中央和地方官学校生徒纳入封建宗法轨范,同明代一样,立卧碑,定八条作为学生思想和行为准则。内容的严厉残酷,比明代有过之无不及。如规定“生员立志,当学忠臣清官”,“出仕必作良吏,若心术邪恶……为官必取祸患”;不许生员上书陈言,“如有一言建白,以违制论,黜革治罪”;再则,不许生员“纠党多人,立盟结社,把持官府,武断乡曲;所作文字,不许妄行刊刻,违者听提调官治罪”等等。

除了卧碑,清代还颁行“圣谕十六条”,内容有“敦孝弟以重人伦,笃宗族以昭雍睦”,“黜异端以崇正学”,“明礼让以厚风俗”,“训子弟以禁非为”,“联保甲以免盗贼”等,作为法制和教育宗旨、方针。雍正二年 (1724) 复根据“圣谕十六”精神,所谓“寻绎其义,推衍其文”①,颁发了《圣谕广训》。如对“黜异端而崇正学”,寻绎为“非圣

① 《大清会曲》卷七十七《乡约》。

之学，不经之典，惊世骇俗，纷纷籍籍，起而为民物之蠹者皆为异端，所宜屏绝”；又如对“明礼比以厚风俗”，推衍为“毋犯嚣陵之戒，毋蹈纵姿之愆，毋肆一念之贪”，“毋逞一时之忿”，使士子“循于礼者无悖行，敦于让者无竞心”。但由于清代已到封建社会晚期，思想统治渐成强弩之末，所以这些卧碑、“圣谕”、《广训》愈到后来，愈起不了约束的作用。

明末清初启蒙思潮的特点

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

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

列宁曾分析俄国启蒙运动的三个基本特点：第一，“对于农奴制度及其在经济、社会和法律方面的一切产物满怀着强烈的仇恨”；第

二,“热烈拥护教育、自治、自由、西欧生活方式和一般俄国全面欧化”;第三,“坚持人民群众底利益,主要是坚持农民底利益,……他们衷心相信农奴制度及其残余一经废除就会有普遍幸福,而且衷心愿意促进这一事业。”(“我们究竟拒绝什么遗产?”,人民出版社版,一八页。)自然,中国十七世纪的情况是不同于俄国的十九世纪的情况,但是启蒙思想的性质是共通的。

第一,“新的社会经济关系及共矛盾,当时还只是在萌芽状态中”(同上,一九——二○页)。中国的启蒙者如何心隐、李贽以至王夫之、黄宗羲、顾炎武和颜元等人,都以各种表现方式,强烈地仇视农奴制度及依存于它的一切产物。他们在所谓“封建”和“郡县”的各种历史问题争辩之中,反对封建国有土地制和大地产的占有制,反对一切政治法律上的束缚,反对特权和等级制度,反对科举制度(时文)。他们之中有的提出了“自由私产”的主张,有的传播土地平均的思想。以李贽为例,他说:“私者、人之心也。人必有私而后其心乃见。……如服田者私有秋之获,而后治田必力,居家者私积仓之获,而后治家必力。……此自然之理,必至之符。”(“藏书”,卷二)以颜元为例,他说:“岂不思天地间田,宜天地间人共享之”“存治编”“井田”。类此主张的思想,是他们的共通特点。

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

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

汤若望实为代表。李贽就和一六○○年到北京的利玛窦相友善。传教士们在宣传宗教的同时,也输入了天文历算以至名理的西洋文明。到了明末,所谓泰西文明便普遍地成了士大夫中间时髦的学问。明末复社四公子之一方以智的“物理小志”,徐光启的“农政全书”,宋应星的“天工开物”,梅定九的算学翻译以及李之藻的“名理探”的翻译都具有不同程度的初期的欧化思想。例如“名理探”序说:“日聆泰西诸贤昭事之学,其旨以尽性致命为归,其功则求于穷理格致。”“几何原本”徐光启序说:“万象之形囿,百家之学海,……不意二千年古学废绝后,顿获补缀唐虞三代之阙典遗义。”

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

第三,他们同情人民的利益,特别是农民的利益,尽管他们多数并不同情农民暴动。以黄宗羲为例,他敢于说工商“盖皆本也”(“明夷待访录”“财计”三),敢于说“向使无君,人各得自利”,“为天下之大害者君而已矣”(同上“原君”),国家是“为万民非为一姓”(同上“原臣”),特别是他的“平均授田”的主张,更坚持着农民的利益。以唐甄为例,他敢说“凡为帝王者皆贼也”(“潜书”“室语”),“君臣险

交也”(同上“利才”),主张“平 (等) 则万物皆得共所”(同上“大命”)。他们程度不等地表现出初期民主思想。他们对于农民所受的中世纪压迫的痛苦,无例外地表示出控诉和抗议,王夫之的“黄书”、“噩梦”便是代表作。但是,他们都把他们的理想和万年乐土或所谓“天地之道”与“百王之法”等同起来。王夫之、颜元所强调的平等制度,黄宗义、唐甄因反君主专制所憧憬的绝对的形式平等的社会制度,顾炎武因大力宣传“经世”的理想所自夸的“三代不易”的制度,都是例子。他们对于未来的远景怀着无限的信念和幻想。他们的思想之所以带有浓厚的幻想,正如恩格斯所指出的,必然要跳出近代资产阶级社会的范围,“不仅超越现在,而且超越未来的境界,必定成为狂暴的空想。”(“德国农民战争”,三一页) 特别在古旧制度束缚甚严而无自由的社会,幻想更易于发生。列宁说:“某一个国家内的自由愈少,公开的阶级斗争表现得愈薄弱,……则政治的乌托邦,通常也容易发生。”在封建势力特别强固的条件之下,“幻想是弱者的命运”(见“列宁文选”两卷集,莫斯科中文版,第一卷,八一二、八一三页)。嘉靖以来出现的小说“西游记”以及后来的“聊斋志异”等幻想作品,正由于这样的历史条件而产生的。

然而,他们是历史的觉醒者,他们在哲学、历史、政治、经济和文学诸方面的“别开生面”,就不仅是反理学运动的量变,而是按他们自己的方式表现出对资本主义世界的绝对要求。他们这种要求都是装潢在理论形式的还原 (如人性论、泛神论、进化观点、劳动与财产观点等等) 上面。而这不是如有些人说的“无中生有”。

如列宁所指出的,他们不知道行将到来的社会矛盾,“他们看不见它 (社会发展。——引者) 所特有的矛盾”(“我们究竟拒绝什么遗产?”,四八页),只看到未来的美好世界。“资产阶级思想代表者在当时并没有表现出任何自私性,相反地,……他们完全真诚地相信世界乐园”(同上,二○页)。虽然他们各有自己的反对派的特性,但一般说来,他们都是封建社会的叛徒。十七世纪的中国启蒙学者,还写

出了将来社会全面图景的理想著作，如“天下郡国利病书”、“明夷待访录”、“潜书”等。然而，另一方面，在他们的真挚的理想背后，也包含着叛变的不彻底性。新生的东西既然在旧社会的母胎内是微弱的，所以在他们的理论中常保留着旧的内容，而且常显出矛盾的体系。他们的哲学思想和他们的现实主张之间虽然隔着许多层环节，使人难以捉摸，但二者的联系是存在的。这即是：“正如从十五世纪中叶起的整个文艺复兴时代一样，从那时起重新醒觉的哲学，在本质上，也是城市发展的产物，因而，也是市民发展的产物。”（恩格斯：“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，人民出版社版，六三页。）

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

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

长成,这才能产生山和本阶级相适应的思想体系 (恩格斯:“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”,三六页)。因此,十七世纪中国学者们的思想,在中世纪长期的冬眠中,既有适应历史发展的进步的因素,又有受传统的思想所束缚的因素。

上面已经讲过,启蒙的历史必然使启蒙者的思想对过去作诅咒,并对将来作幻想,这样的思想是不调和的。不但如此,启蒙学者所使用的语言大都是古色古香的,他们爱好古代语言的形式,而想说的是近代的内容,表里又是极不一致的。正如马克思在“拿破仑第三政变记”中所指出的,十九世纪以前是语句形式重于内容的。一方面,他们过于重视古代形式,另一方面,他们的唯物论思想在观点上却否定历史,如恩格斯说的:“在历史领域内,也缺乏对事物的历史观点。……人们把中世纪看做是千年内普遍野蛮状态所招致的历史行程之简单的中断。对于中世纪所作的大成就,如欧洲文化领域的扩大,在相邻地域上形成起来的生气勃勃的诸大民族,以及十四和十五世纪巨大的技术进步等,没有任何人加以注意。因此,就不可能有对伟大历史联系的正确见解,而历史至多不过是供哲学家们来使用的例证和插图的汇集罢了。”(“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”,二七——二八页。)十七世纪的中国学者也类似这样。他们一方面几乎都善于运用经学和子学的古代语言,而推崇古代世界,但另一方面,又把过去历史和将来的历史割裂开来。例如颜元,一方面复古气味无以复加,另一方面,却把过去和将来用“文墨”世界和“实物”世界间隔起来,主观上要求“文衰而返于实”的世界。又如顾炎武,一方面高举着人所不能怀疑的“六经之旨”,他方面又提倡那断绝千古的“当世之务”。再如王夫之,虽然有进化观点,但一方面说“六经责别开生面”,他方面说“七尺从天乞活埋”,旧的和新的既和平共处,而又不共戴天。从这里可以看出,他们的历史观点的幼稚正反映着资本主义萌芽阶段的矛盾。

基础之反映于思想,是通过政治、法律等形式来间接进行的。因

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

从另一角度来看,启蒙学者在自然哲学方面大多具有唯物论的思想。当时的自然科学是幼稚的,他们也就不能正确地了解自然界,然而他们的眼界相当开扩,一般地具有天才的洞察,而且常会推察到有关唯物论的真理的粒子。例如王夫之的变革的人性论("性日生")和自然进化论("缊缊生化"),又例如黄宗羲的"神灭"思想(推崇范缜的哲学),再如颜元的改造现实的世界观和以实践为基础的知识论,都是有价值的遗产。同时,他们是形而上学的旧唯物论者,因此,其进化观点是贫乏的,常陷入于循环论;其"实践"观点是个人的,缺乏历史的内容。他们想抓住自然界和自然人,而他们抓住的依然只是空洞的抽象的东西。恩格斯说:"旧唯物论对于历史的见解……在本质上是实用主义的:它是按照行动的动机来判断一切事物,把历史人物分为正直君子和诡诈小人。"("费尔巴哈与德国古典哲学的终结",五六页。)这里所说的旧唯物论的实用主义,和帝国主义时代的美国"实用主义"唯心论完全是两回事。胡适派专门干混淆历史的把戏,常把中国的旧唯物论和美帝国主义的"实用主义"唯心论涂抹在一起,进行他的"媒婆"任务。

我们须严格地把二者区别开来。十七世纪的中国学者所提倡的"经世致用"之学或实际实物实效之学,是中古绝欲恩怨的对立物,是进步的资产阶级先辈的先进思想,他们所提倡的个人实践实质上是进步的"市民"的世界现而"实用主义"的唯心论所标榜的个人主义却是代表大资产阶级的腐朽的世界观。

中国的启蒙学者之所以把个人的实践规定于绝对的善恶标准之

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

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

启蒙学者在追求一般命题的胚胎的时候,既代表着资产阶级的先辈而寻求资产阶级的世界现,但同时也一般地寻到原始素朴的大同理想,或者说,他们在大同理想的外衣之下而表现自己阶级的要

求。启蒙时代还没有暴露资本主义的历史矛盾,启蒙学者也就只"相信当代的社会发展","仅仅限于向改革前制度底残余作斗争",他们"可以称之为历史的乐观主义",他们在"愿望底内容上是与资本主义所创造和发展的那些阶级底利益相适应的",他们的纯真的理想和后来资产阶级的代言人那样仅为本阶级的利益而说谎的谬论是有本质上的区别的。因此,"启蒙者没有挑出任何一个居民阶级作为自己特别注意的对象,不仅一般地讲到人民,而且甚至一般地讲到民族"("我们究竟拒绝什么遗产?",四八——四九页)。

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

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

上面所讲的是从启蒙学者主观理想所表现出的共同的纯真态度来分析的,然而这不等于说他们中间客观上就没有代表某些集团的阶级倾向。相反地,他们是有着派别的。"德国农民战争"就多从这一角度来进行分析。具体地区别十七世纪中国学者的派别,将在本书各章展开讨论,这里只举一二例子来比较说明:王夫之虽然在哲学体系上是更进步的,傅山虽然敢在京师做平民运动,但他们的思想倾向却接近于代表城市中等阶级的反对派(不要误会为中小地主);颜元虽然在方法论上是复古的,但他的思想倾向却接近于代表城市平

民反对派。由此可见,他们的阶级出身虽然是有一定的影响的,但我们分析某一派的思想却主要不能依据阶级出身,而应依据共思想的实质。

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

清初与清末学术思想的经世致用倾向

崇尚庄周学说的鲍鹏山先生曾说:"在先秦诸子中,就其著作所讨论的范围和深度而言,真能称得上为哲学著作的,除了《老子》,也只有《庄子》了。比如《孟子》中除了论'人性'的几节有哲学意味外,其他都是在谈政治甚至政策。"看来鲍先生眼中的哲学,只是一种狭窄不切实际的玄远之说,是名士高人的专利。而事实上,哲学是可以分为两种的,一种是鲍先生所谓的狭义哲学,另一种是实用哲学。至于二者孰轻孰重,我以为,如果我们的世界真的是以物质为本的话,哲学应该讲求实用。

儒学本就是一门经世致用的学问,它不同于道家的玄幻虚妄。我们随便翻翻《论语》、《孟子》,也确如鲍先生所说,"哲学意味"非常淡薄,然而儒学的真谛,并不在于研究性善还是性恶,也不在于讨论宇宙起源于"一"还是"二",更不在于漫无目的的清谈,而在于广布仁义于天下,拯救黎民于水火。面对重重的黑暗,孔子能够发出"苛政猛于虎也"的感叹,孟子敢于大声疾呼"民为贵,社稷次之,君为轻",这才是他们真正可贵的地方。

“经世”一词，最早见于庄子的《齐物论》：“春秋经世、先王之志。”但这个经世的意思不易索解，章太炎认为当作“纪年”讲，大致不错，而整句话的意思可以解释为“记载先王政绩的史书。”再往后，宋儒陆九渊也曾提到“经世”，他说：“儒者虽至于无声无臭，无方无体，皆主于经世；释氏难尽未来际普度之，皆主于出世。”（见《与王顺伯》），显然，这个“经世”与“出世”是相对的，等于“入世”，与“经世致用”的那个“经世”不同。经世致用的真正提出，是在明末清初，查《辞海》，有“经世致用”一条，解释云：“明清之际主张学问须有益于国事的学术思潮。”当时的大学者黄宗羲认为：“受业者必先空经，经术所以经世，方不为迂儒之学。”（见全祖望《神道碑文》），还有顾炎武说：“凡文之不关于六经之旨，当世之务者，一切不为。”（见《亭林文集》），这才是经世致用的真正意义所在。

经世致用的说法是从明末清初提出的，但经世致用的做法却不是从明末清初开始的，因为儒学本身就不是一种纯学术的东西，它拥有太多的入世因素，孔子当年创立这门学问的时候，目的就是要救世安民，至于后世儒者所津津乐道的心性之谈、尊德性与道问学之辩，他是想也不曾想过的。这就好比吃饭，你必须先填饱肚子，才有资格谈品味，国难当头，民不聊生，还端坐在书斋里空谈心性，这不是迂儒是什么？心性之谈，始于孟子，孟子主性善，并以心显性，认为人的良知、良能都是先天的，“孩提之童，无不知爱其亲也，及其长也，无不知敬其兄也。”（见《尽心上》）。孟子这个人个性极强，为人行事凌厉泼辣、锋芒毕露，他的优点在于此，缺点也在此。孟子的话，乍看去一气鼓荡、无坚不摧，但细细推敲，可以发现许多破绽。事实上，敬爱父兄仍需后天的学习，人的本性中并不存在道德内涵，这一点孟子错了。不过不要紧，孟子的“性善说”是为“仁义说”服务的，而非空洞无目的的探讨，也就是说，孟子的“性善”，旨在经世，只要能够达到致用的目的，对也好，错也好，无关大局。

可以说，孔子和孟子都有一番经世致用的热情与抱负，但是，究

竟世如何经、用怎样致,他们似乎还没有找到一条可行的道路。紧接着,荀子出来弥补了这方面的缺陷,他主张性恶,反对盲目取法先王,提出法后王、重礼义、轻诗书、划一制度、而后实现天下大一统的说法,并由此引申出专制主义,于是,儒学不再是一门迂阔难行的乌托邦学说了。荀子的徒弟韩非,更进一步综合老、墨、荀、申、慎、商等人学说,构建出一套最切合实用的森严的政治哲学体系,为后世君主所取法。

如果从经世的角度看,儒学传到西汉就已经开始衰落了,清初的大学者王夫之认为,儒家思想在孔子之后就开始变质,发展到秦汉已基本变质。这种观点看似出于愤激,细思之却不无道理。为什么会变质呢?这实在是一个有趣的问题。好比一个人,他挖空心思想要做官,为了拉选票,赢得支持,就会极力表现出一番为国为民的热情,而一旦坐上官位,什么爱民如子、鞠躬尽瘁之类的承诺就全抛诸脑后了。当然,这个比方不能用来形容孔孟,因为不管怎么说,他们的理想都是寄寓于天下而非自身的。但是,一个人的意志无论多么坚决,只要他做了官,多多少少都会有些变质,由于董仲舒的努力,汉武帝终于下令"罢黜百家,独尊儒术",儒学成了官方学问,这个变化看似有利,实则是儒学的悲哀。

从西汉到隋唐,这八百余年的时间里,儒者们的工作基本上是研究经典,在封建时代的风云变幻中,他们养成了"两耳不闻窗外事,一心只读圣贤书"的习惯。从西汉的今文经学,到东汉的今古文经学之争、郑学与王学之争,再到魏晋南北朝盛行的玄学,在群儒们皓首穷经、搔头苦思而脱落的白发上,喋喋不休、互相辩难而喷出的唾星中,朝代更替,星移斗转,日子已经不知不觉过去了。许慎、贾逵、何休、郑玄、马融、王肃、王弼、何晏、郭璞、范宁、孔衍,这些曾经名动一时的大学者,他们终究没有为天下百姓做出什么事来。

儒学发展到唐朝,开始有所转变,由于佛学的广泛传播,以及慧能这位不世出的佛学大师的发扬,限于训诂名物的儒学,也渐渐变得

“有所思”了。当时经学门户派别极多，为了适应政治上的统一局面，唐太宗令孔颖达撰五经正义，颜师古编五经定本，将经学研究限制在了一个狭小的范围内。于是，许多不愿屈服却又无计可施的儒生，慢慢地放弃了旧学，开创了凭己意解释经典、穿凿附会的学风，这就是宋明理学的先声。

要把一门学问真正地做好，必须具备三个条件：有学、有思、有用。过去的经学虽说有学，但无思无用，新兴的理学发展了一个“思”字，可依然无用。宋初三先生，孙复、胡瑗和石介，分别在《春秋》学研究、性命道德之说的探索以及宏扬道统攘斥佛老方面开风气之先，接着，周敦颐出来，重提“心性义理”的说法，作《太极图说》，成为宋明理学的开山祖师。与周敦颐地位相当的学者还有张载、邵雍。张氏之说，以《周易》为本，思想高远不切近，但他的唯物主义气一元论，在当时却非常可贵。邵雍则将大部分精力都花在了对宇宙本原及其演化规律的探讨上。真正将理学的基石完全奠定好的，还是程氏兄弟，程颢和程颐。程颢的思想趋向于主观唯心主义，而程颐则趋向于客观唯心主义，二人观点并不完全相同，但，他们都以天理为宇宙的本体，在这一重要问题上意见一致，构建了宋明理学以天理为基础的骨架。然后，经过谢良佐、杨时、吕大临、胡宏、李侗、张九成等人的发展，理学至朱熹而走向集大成。

朱熹是个值得一提的人物，我们可以借分析他来揭示出整个理学的缺陷。朱熹的治学方法与前人有所不同，他较少创造，更多的却是总结与综合，他试图将理化的解释方法与训诂学的方法相结合，托经学以言理学，事实上仍是和其他理学家一样过分主观。作为一个典型的理学家，朱熹是反对功利与霸术的，他与陈亮就此展开争辩，言辞显得十分沉痛。然而空谈义理毕竟挽救不了赵家天下的败落，在朱熹死后的第七十九年，南宋终于灭亡了。

与朱熹抗衡的另一大学者是陆九渊。陆氏是心学的创始人，上承程颢，下启王阳明，地位同样显赫。陆氏学说比朱熹更加主观化，

它虽然没有朱子治学支离破碎的缺陷,但过分强调返回内心,显得空疏而不切使用。

宋亡后,蒙古人得天下,为了巩固自己的统治,他们力倡程朱理学,再加上赵复、许衡、吴澄、郑玉和许谦等人的发扬,程朱在学术思想界的地位变得非常突出。朱元璋建国后,又将程朱理学上升为官学,并竭力抬高程朱的声望,以至出新了"世儒习气,敢于诬孔孟,必不敢非程朱"的奇怪现象。然而儒学发展到朱子,就仿佛诗歌发展到杜甫一样,古今之体势,人人之独专,皆统而一之,后人再怎么突破,也难逃脱其藩篱了。明初的几位学者,宋濂、方孝孺、曹端、吴与弼、胡居仁等,名气虽然都很大,却均无所创新。这就意味着心学即将兴起。

最先倡导陆九渊心学的人是陈献章,他主张以自然为宗,虚无为本,静坐求心,这种方法似乎受了道家与佛家的影响。心学的集大成者王阳明便是陈献章的弟子,但阳明学术带有极大的独立性和自创性,真正从他师父那里得来的思想微乎其微。与朱子的精研经典不同,王阳明一生坎坷,其思想多来源于发自内心的感受与体验,这种以心求学的方法虽然避免了过分的庞杂与支离,但却容易导致进一步的虚无和不实。阳明死后,其学风行天下,远逾程朱,甚至对日本都大有影响。当时王学分化成了七个学派 :浙中、江右、楚中、南中、粤闽、泰州。其中以浙中学派势力最大,因为浙江就是王阳明的家乡。

晚明的学术界是这样一派景象 :程朱理学仍居官学地位,不过其实际影响力已极小。阳明学遍布天下,但流派众多,各个流派之间又颇有矛盾,谁也不服谁,学者们经常发生论战,各持己见,互不相让,论战的话题往往似儒似道又似禅,仿佛魏晋的清谈,不痛不痒,既大且空。而就在这个时候,满清数十万大军已经入关了。

我们探讨经世致用之学兴起的原因时,可以将它划分成内因和外因。以上几段把由春秋到明末的儒学发展大致叙述了一下,通过

这个发展的方向看来，随着时代的变迁，程朱理学和陆王心学对社会的有效价值已经越来越小，到后来竟然对学术思想造成了很大的束缚。值得一提的是，在明朝，有一位王学浙中学派的重要人物叫黄绾，他早年宗程朱，中年又笃信阳明学，可到了晚年，突然一反过去的态度，对王阳明展开严厉的批判。他反对阳明禁欲的主张，认为七情六欲乃人性之自然，去掉就不得人情之正了。同时又反对“正其谊不谋其利”的传统观念，主张义利并重，“利不可轻矣，然有义存焉。”黄绾这种务实的思想倾向，预示着心学、理学的衰落和经世之学的兴起。

上面说的是内因，至于外因，则应该与国家的衰落和异族的强盛有关。中国的学人通常都有一种反思历史的精神，清兵入关，使得一部分富于民族意识的知识分子从玄谈的迷梦中惊醒，他们发现，原来这个国家已经沦落到如此地步，原来自己的学问在强弩利剑面前是如此无用，空谈毕竟是误国的。

最先走向经世一途的是明末的东林学派，顾炎武的哥哥顾宪成是其中一位重要人物，黄宗羲著《明儒学案》，记载顾宪成的讲学宗旨云：“先生论学与世为体，尝言：官犖榖念头不在君父上，官封疆念头不在百姓上。至于水间林下三三两两相与讲求性命、切磨道义，念头不在世道上。即有他美，君子不齿也。故会中亦多裁量人物、訾议国政，亦冀执政者闻而乐之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。”（见卷五十八《东林一》）。

黄宗羲，字太冲，号梨洲，人称梨洲先生，浙江余姚人。其父尊素，为东林名士，遭魏忠贤迫害致死。宗羲十九岁入京为父讼冤，挥铁锥以刺阉党，名震京师。崇祯时，因领导复社反宦官专权，几遭杀害。清兵南下，他又招兵买马，武装反清。明亡后，隐居不出，潜心学术。黄宗羲是个学问极广博、思想极深刻的知识分子，他精通经、史、天文、历法、数学、小学和乐律，且文笔绝佳，一篇《柳敬亭传》，寄寓遥深，沉郁感愤，短短数百字，写尽亡国之恨，压倒了名动一时的江南

才子吴伟业。《明夷待访录》是黄宗羲的代表作,被余英时先生赞为中国政治思想上最有创造性的典范,又是经世致用之学的典范,全祖望曾记他与黄肖堂共读此书的感想云:"先生尝与予读《明夷待访录》,曰:是经世之文也。"(见《黄文肖堂墓版文》)。《原君》是《明夷待访录》的首篇,单以思想的深刻论,古文里面恐怕很少有能超过它的,其中有这么一段:"古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也。是以其未得之也,荼毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然。曰:'我固为子孙创业也。'其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然。曰:'此我产业之花息也。'然则天下之大害者,君而已矣!向使无君,人各得自私也,人各得自利也。呜呼!岂设君之道固如是乎?"这段文字是反君主专制的,在当时那个社会条件下,无异于一声振聋发聩的呐喊,梁启超称赞说:"真极大胆之创论也。""于晚明思想之骤变,极有利焉。""实为刺激青年之最有力之兴奋剂。"(见《清代学术概论》及《中国近三百年学术史》)。黄宗羲的文章,每每如此,这种以天下为己任的经世精神,足以令那些或风花雪月或隐逸啸歌的所谓文人们无地自容。记得黄宗羲曾在一篇文章中记载他父亲的志节云:"先生以开物成务为学,视天下之安危为安危。苟其人志不在宏济艰难,沾沾自顾,拣择题目,以卖声名,则直鄙之为小人耳。"(见《明儒学案》卷六十一《东林四》)。哲学上,黄宗羲主张唯我主义气一元论和性恶论;经济方面,他反对传统的农本工商末的观点,强调重视工商业,这些主张都与其经世致用的思想倾向有关。

顾炎武是继黄宗羲之后的又一大学者,他原名绛,字忠清,明亡后,改名炎武,人称亭林先生。炎武少入复社,因屡试不第而绝意科举。清兵入关后,他遵照继母"勿事二姓"的遗训,积极抗清,失败后,变卖家产,游历山川,结交天下豪杰。康熙十七年,开"博学鸿儒",有人欲将他列名,他回信说:"刀绳俱在,无速我死。"终未事清

廷。顾炎武是个极有个性的学人，他精通经学、诸子学、音韵训诂学、历史学、国家典制、地理、天文仪象、河漕兵运等，和黄宗羲一样广博，且一身侠气，骨头极硬。我手头有他的一组诗，写的很好，全抄于下，供读者参看：

日入空山海气侵，秋光千里自登临。
十年天地干戈老，四海苍生痛苦深。
水涌神山来白鸟，云浮仙阙见黄金。
此中何处无人世，只恐难酬壮士心。
满地关河一望哀，彻天烽火照胥台。
名王白马江东去，故国降幡海上来。
秦望云空阳鸟散，冶山天远朔风回。
楼船见说军容盛，左次犹虚授钺才。
南营乍浦北南沙，终古提封属汉家。
万里风烟通日本，一军旗鼓向天涯。
楼船已奉征蛮敕，博望空乘泛海槎。
愁绝王师看不到，寒涛东起日西斜。
长看白日下芜城，又见孤云海上生。
感慨河山追失计，艰难戎马发深情。
埋轮拗镞周千亩，蔓草枯杨汉二京。
今日大梁非旧国，夷门愁杀老侯嬴。

这首诗名为《海上四首》，乃顺治三年所作，其时朱家大势已去，顾炎武的家乡昆山也早已失陷。整首诗苍凉凛冽，雄浑阔大，和杜甫的诗风极为相近，张维屏称赞说："亭林先生诗多沉雄悲壮之作，偶记一律云：'长看白日下芜城……'真气喷于字句间，盖得杜之神，而非袭其貌者所可比也。"（见《国朝诗人征略》）。很奇怪，顾炎武本是主张为文为学不蹈袭前人的，为什么写起诗来又会像极了杜甫呢？我想，这应该与其经世致用的思想有关。杜甫作为诗中圣哲，在古代一直凌驾于其他诗人之上，除了"尽得古今之体势而兼人人之所独

专”的高妙艺术手段外,还有一些道德方面的因素,他“穷年忧黎元,叹息肠内热”,这种经世的精神实际上是顾炎武心目中的一座灯塔,它不但照亮了黑暗的道路,也带来无穷的精神动力与安慰。顾炎武的一生是奔波劳苦的一生,为了达到经世救民的目的,他很少享受那种清闲的生活,据《清史稿》记载,他“生平精力绝人,自少至老,无一刻离书。所至之地,以二骡二马载书,过边塞亭障,呼老兵卒询曲折,有与平日所闻不合,即发书对勘;或平原大野,则於鞍上默诵诸经注疏。”

顾炎武在学术上极力反对王学末流的空谈之风,力主致用,他说:“刘石乱华,本于清谈之流祸,人人知之。孰知今日之清谈,有甚于前代者。昔之清谈谈老庄,今之清谈谈孔孟。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。”对于理学,他也肯定的极为有限,其“经学即理学”的主张实质上颠覆了程朱在学术思想界至高无上的地位,梁启超称赞说:“自炎武此说出,而此学阀之神圣,忽为革命军所粉碎,此实四五百年来思想界之一大解放也。”(见《清代学术概论》)。顾炎武的代表作是《日知录》,和《明夷待访录》一样,这也是一部经世之作,在《日知录序》中,潘耒赞说:“综贯百家,上下千载,详考其得失之故,而断之于心,笔之于书,朝章国典,民风土俗,元元本本,无不洞悉,其术足以匡时,其言足以救世。”并非妄言。

单从学术上讲,清初最博大的人物应该属王夫之了。王夫之比顾炎武小六岁,字而农,号姜斋,人称船山先生。和黄、顾二人一样,王夫之一生饱经忧患,他早年致力于改革社会,曾参加过“行社”、“匡社”、“须盟”,清兵南下后又加入抗清队伍,几遭杀害。顺治九年,为逃避朝廷的剃发令,他隐伏湖南,流亡四年,后隐居衡阳终世,自题墓碑“明遗臣王夫之之墓”。王夫之的主要贡献在于学术,他将一腔爱国热情都倾注在了学术研究上,取得了惊人的成就。而王夫之一生的学术成就又主要在于批判总结,他与程朱陆王大唱反调,力

主气一元论，并首先提出“史学经世”的观念，“所责乎史者，述往以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为？”（见《通读鉴论》卷六）。王夫之的学术研究也是以经世致用为准则的，他的儿子记载云：“亡考自少喜从人间问四方事，至于江山险要，士马食货，典制严格，皆极意研究。”（见《大行府君行状》）。

李颙是一个宗主陆王的学者，与黄宗羲等三人的主张大不相同，但其经世致用的治学态度却并无二致，他说：“如明道存心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。”（见《二曲集》卷十六）。又有颜元、李塨二人，组成颜李学派，高举经世大旗，对程朱陆王展开激烈批判。颜说：“学而必习，习又必行，固也。今乃谓全不学习经世之事，但明得吾体，自然会经世，是人人皆不勉而中矣！且虽不勉之圣人亦未有不学礼乐而能之者。”（见《颜习斋先生言行录》卷下《世情第十七》），李又说：“古人之学，礼、乐、兵、农，可以修身，可以致用，经世济民，皆在于斯，是所谓学也。”（见《存学编》郭金城序引）。由此可见，“经世致用”是清初学术界的一个普遍思想倾向，它不仅仅属于哪一个派别。

中国人的思想常常犯这样一种毛病，一旦天下太平，百姓暂时安定下来，他们就会立刻做起天朝上国的美梦，陷入不切实际的幻想，而只有当战乱频繁、民不聊生的时候，他们才能体会到“实用”这个词语的份量。所谓的一治一乱，实际上也是学人们由梦想到现实、再由现实返回梦想的一个颠簸过程。经过康熙、雍正、乾隆三朝的勤政与努力，中国社会渐渐呈现出一派繁华景象，笙歌艳舞，灯红酒绿。这种情况下，学人们很难再保持清初大学者那种经世济民甘于自苦的心态，他们又开始了脱离现实的经学研究，乾嘉汉学的兴起是其标志。

乾嘉学术总体上是对宋明理学的批判以及对经学的恢复，在治学态度上，有实证的特点，不同于朱熹等人的凭主观意愿胡乱篡改经

文。但是,这种只埋头于经典考据而不问世事的作风,已经从根本上背离了顾炎武等人经世致用的主张,所以虽然也称得上是实学,实用却丝毫不见得。

从学术倾向和特征来分析,乾嘉学术主要由两大学派构成,一是吴派,以惠栋为代表,主张信古;二是皖派,以戴震为代表,主张求实。此外还有以焦循、汪中为代表的扬州学派,以全祖望、章学诚为代表的浙江学派等,都各有主张,各具特色。其中,吴派最专,皖派最精,扬州最通。人物当中,值得一提的是汪中和章学诚。汪中早年丧父,家境贫寒,无钱求学,只好贩书,在贩书的过程中,他不断浏览经史百家之学,不知不觉间已卓然成家。因了这个特殊的缘故,汪中的治学与其他人大不相同,他"推六经之旨以合于世用,及为考古之学,惟实事求是,不尚墨守。"当时很多人都因拘于门户的成见而治学偏颇,只有汪中无此毛病。汪中的眼光是非常通达敏锐的,他十分看重不被当时人重视的《墨子》一书,并作《墨子表微》、《墨子序》,将孔墨并称,又充分肯定荀子在经学方面的成就与贡献,否定所谓的道统说。但是,这种超越性的观点并不能使人们表示赞同,汪中往往被那些卫道士们视为名教的罪人。章学诚是浙江学派的集大成者,他的主要研究在于史学,与乾嘉诸老的经学研究非常不同。而他的最大贡献,是提出"六经皆史"的主张,将经学纳入到史学的范畴里面,这一点是对旧保守学术的背叛,十分大胆。

中国的政治、经济到乾隆末年再一次衰落,随后,学术界开始相应的振起。最先举起改革大旗的,是杭州人龚自珍。龚氏为道光进士,官居礼部主事,学务博览,力主通经致用,开学人"慷慨论天下事"之风。他既反对乾嘉诸老的埋头经典,斥为"琐碎无用";又不赞同宋明儒者的坐谈性命,责其"何施于家邦,何裨于孔编?"这种勇于批判的精神和王夫之十分接近。龚自珍根据韩非的"历史演变不居"的思想,主张通过变法来振兴社会、富国强兵,并试图越过汉宋儒学的门户而重新构建中国学术。他深刻地观察出了中国社会的潜

在危机，但对于学术界的沉闷愚昧又感到无能为力，于是不禁发出了“万马齐喑究可哀”的感叹。果然，就在龚自珍去世的那一年，鸦片战争爆发了。

“经世致用”是龚自珍思想的根本，他一生忧愤，其实无非希望国家能够早日兴盛起来，这种精神是伟大的，值得尊敬的。此外，龚氏的文才也极佳，他的文章奥博纵恣、沉雄郁结，诗歌浩淼冷峻、风骨高奇，压倒了晚清的所有文人，有“文笔横霸”的称誉。下面录龚诗《咏史》一首以供读者参看：

金粉东南十五州，万重恩怨属名流。
牢盆狎客操全算，团扇才人踞上游。
避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋。
田横五百人安在，难道归来尽列侯？

鸦片战争给中国带来的影响是巨大的，很多学人由此开始变得清醒，而不再认为几本经书就可以使中国永居天朝之位。在这个时候，我们就不得不佩服龚自珍那深入骨髓的观察力和高明的预见了。首先开眼看世界的人是林则徐，出于经世致用的目的，他招揽人才，翻译西方书籍，并对西方世界进行了仔细的研究。和林则徐站在一起的人还有魏源，魏源早年曾学过王阳明的心学，后改从今文经学，其学术思想对康有为造成很大影响。魏源的《皇朝经世文编》、《圣武记》、《海国图志》，都是典型的经世之文。其中尤以《海国图志》最为实用，此书在《四洲志》、《地理备考》、《合众国志》的基础上编写而成，对世界各国的历史、地理、文化、科技进行了系统的研究，里面还有很细致的蒸汽机原理图，足见魏源欲救国救民的一片苦心。

魏源在《海国图志》中提出的一个重要思想是“师夷长技以制夷”，他认为，中国在鸦片战争中之所以惨败，关键是武器不如西方，所以中国的当务之急乃在发展科技。但这一观点只是在外观上走向了实用性，而对于中国自身政治体制的虚、大，却不曾涉及。紧接着，第二次鸦片战争和太平天国运动相继爆发，大江南北一片混乱，很多

重要的藏书都因战乱而遗失,学者名流们四处逃窜,昔日的文采风流,哪还存得半点?这个客观上的因素又加速了乾嘉汉学的衰落。

乾嘉汉学的衰败使得程朱理学再一次兴起,但,这是一次带有批判性质的振兴。湘军首领曾国藩提出,在未能建立一个完善的新思想体系的时候,最好将旧思想加以改良和总结,使之顺应时代发展的要求。他认为,为学的方法有四:义理、考据、辞章、经济,这个主张体现了结合汉宋儒学的精神。曾氏又十分推崇陆王心学和庄周学说,这说明他的思想体系有一种兼容和杂糅的性质,但这个体系的最大特点,却是经世致用。

可以说,曾国藩对旧思想的改良,即是将其往经世的方向上引,他将理学、心学、汉学中有利于经世的主张发扬广大、不利于经世的主张暂时遗弃,从而造就了所谓的"同治中兴"。而这个时候的学人也通常都有这样的特点,他们治学,并不是为了纯学术的目的,在很大程度上,是要通过学术研究来确立一个能够强国富民的思想本体。

然而,不彻底地改革思想是不行的,洋务派所提倡的"中学为体,西学为用",不能改变中国衰落的命运,他们虽然办起了工厂,却只是壮大了一己的实力;他们虽然引进了科技,却难以鼓励中国的知识分子投身于科技研究,基于此,又有一股新的思想潮流出现了,那就是维新。

早在十九世纪六十年代,中国大陆上就已经出现了一批早期的维新派人物,如冯桂芬、王韬、马建、薛福成、陈炽、何启等。与洋务派不同,他们不但主张学习西方的科学技术,而且认为,中国要富强,就必须走英国、日本那条君主立宪的道路。他们深感"中国之病,固在不能更新,尤在不能守旧",然而,他们在对待传统的"道"的问题上,却又与洋务派一致,如王韬就曾说:"可变者器,不可变者道","盖万世而不变者,孔子之道也。"殊不知"道"不变,"器"的变化就会受到阻碍,政治体制更新了,指导思想还是老一套,是绝对不行的。

甲午一战,使得中国的知识分子进一步清醒,有鉴于中国各个方

面的失败，康有为将维新思想发展到了一个新的高度，使其指导思想也渐渐走向经世一途。为了顺应政治经济上的维新变法，康有为对孔子学说进行了新的诠释，他做《新学伪经考》和《孔子改制考》二书，将旧学中不利于革新的思想全部打倒，并试图利用孔子的威望来促进维新。然而，正如梁启超分析的那样，这两部书在内容上好博好异，过分主观，又有许多武断、强辩之处，为了证明自己的观点，其对客观存在的事实，往往抹杀，所以在当时虽然影响很大，却没有得到多少人的信服。追随康有为的梁启超、谭嗣同等人，思想上虽然倾向于维新，但骨子里其实都透出一股正统气息，在很多地方仍然需要借重孔子，这一点和乃师是十分相近的。

康有为的过分主观导致了学术界对今文经学的怀疑，乾嘉汉学的余脉又开始活跃，古文经学兴起。首先倡导古文经学的人物是俞樾，他一生著述甚丰，影响较大者有《群经平议》、《诸子平议》、《古文疑义举例》等，学术价值很高。孙诒让则以朴学研究著称，其治学态度严谨务实，为学术界所推重，主要著作有《周礼正义》、《墨子闲诂》等，在学术上有一定的创新。王先谦是一位带有集大成性质的学者，他在学术史、经学史方面有很高的成就。

以上几人的缺陷在于其纯学术研究的不良倾向，缺乏经世气息。而俞樾的弟子章太炎，才真正把学术研究和社会改革结合了起来。章太炎也是研究古文经学的名家，但他同时又吸收了西方的进化论等先进思想，认为儒家的那些经典并无神圣之处，孔子本人也不是完美无缺的圣人。他批驳康有为的托古改制为愚弄百姓，大骂其“老而不死是为贼”，并主张以革命的手段推翻清政府，反对不彻底的改良。所以，从本质上讲，章太炎并不是一个真正的经学家，因为他的经学研究是以实现其政治理想及经世致用为目的的。而章太炎的思想体系，也出现了一种中西杂糅的特点，这个特点预示着一场大变革即将到来。二十世纪初，新文化运动和五四运动相继爆发，中国的文化及学术思想终于完成了向新时代的转型。

清代的书院文教政策与讲学发展

(一) “不许别创书院”的抑制政策

明中后期的书院与讲会,曾带来了一场思想上的大变动,立书院讲学和结社蔚成风气,东林书院“讽议朝政,裁量人物”的壮举,使得知识分子关心国家大事,反对封建专制,注重气节的磨砺,推动了士子投身于现实的社会改革和政治斗争之中去的运动。其影响所及,则表现在当清兵入中原南下后,一大批志士如黄宗羲、王夫之等都积极地参加了反清的军事斗争,那些因书院、讲舍而成群的知识分子在号召、组织、发动反对清兵的活动中起了很大作用。身为四民之首的士在激起民众的复明情绪方面有着很强的鼓动作用,这不能不使清统治者感到恐惧和惊慌。

顺治九年 (1652),清政府在尚未完全统一南北时宣谕:“各提学官督率教官、生儒,务将平日所习经书义理,着实讲求,躬行实践,不许别创书院、群聚徒党,及号召他方游食无行之徒,空淡废业,因而起奔竞之门,开请讬迁之路。”[①]这和张居正禁书院时所称“不许别创书院,群聚党徒,及号召他方游食无行之徒,空谈废业”的话完全一模一样,只字不差。都是统治者强化文化专制,实施思想统一的措施。只不过是张居正禁书院主要是为了加强思想上的专制,遏制反对派,而清王朝“不许别创书院”,则是为了强化政治统治,防止汉民族的反清斗争。

① 《清会曲事例》卷原三百九十五。

清王朝最初对书院采取的这种抑制措施,实际上扼杀了书院发展中最活跃的因素:自由讲学和议论朝政。清初思想家黄宗羲在《明夷待访录》中曾经对书院在社会发展中的职能有着一段精彩的论述:"三代以下,天下之是非一出于朝廷。天子荣之,则群趋以为是,天子辱之,则群摘以为非。"由于科举的影响,"士之有才能学术者,且往往自拔于草野之间……,于是学校变而为书院,有所非也,则朝廷必以是而荣之;有所是也,则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁,书院之毁,必欲以朝廷之权与之争胜。"在他看来书院不仅仅是养士的地方,而且是讲求学术,天下清议之所,在某种意义上它已是具备了古时圣王"使治天下之具皆出于学校"的条件,取代了官立学校的地位。他在对一种新的教育制度设想时,继承和发展了书院自由讲学和议论朝政的传统、同时也批判了封建统治者禁书院,不许别创书院的专制措施。

这种新的教育制度的核心思想是"公其是非于学校",养士,使治天下之具皆出于学校的实质即在于此。在其具体措施上,如郡县学官,毋得出自选途;郡县公议,诸名儒主之"自布衣以至宰相之谢事者,皆可当其任,不拘已仕未仕也。"这和一些书院山长的择定是一样的:"离城烟火聚落之处,士人众多者,变择经师";"学宫以外,凡在城在野寺观庵堂,大者改为书院,经师领之。"[①]他尤其赞扬东林书院的讲学议政活动,对书院的清议给予充分肯定,"论者以东林为清议所宗,祸之招也,子言之,君子之道,辟则坊舆,清议者天下之坊也。夫子之议臧氏之窃位,议季氏之旅泰山,独非清议乎?清议熄而后有美新之上言,媚阉之红本,故小人之恶清议,犹黄河之碍砥柱也……数十年来,勇者燔妻子,弱者埋土室,忠义之盛,度越前代,犹是东林之流风余韵也。一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤,无智之徒,窃窃

① 黄宗羲:《明夷待访录·学校》

然从而议之,可悲也夫。”①

顺治间“不许别创书院”的禁令和顺治九年因明《学校禁例十八条》所订的八条《训士卧碑文》中“军民一切利病,不许生员上书陈言,如有一言建白,以违制论,黜革治罪”等条密切配合都在于钳制舆论,不许书院和士子过问政治,防止书院群聚徒党,并非要禁毁天下书院。因此一方面反复重申“不准士子妄立社名,纠众盟会”,以禁朋党为名,制止明末结社会盟、讲会风气,借科场案、明史案等对江南知识分子进行大肆镇压;一方面又借对汉族士大夫依恋的书院制度略表赞成,阉割明末书院发展的优良传统,使之在自己的控制下有限制地保存和发展。顺治十四年 (1657),允偏沅 (后归属湖南) 巡抚袁廓宇之请,修复衡阳石鼓书院,以“表章前贤,兴起后学”。各地书院因之开始修复和创建。为在意识形态内重新树立程朱理学的权威,清圣祖玄烨在康熙二十六年 (1687) 书“学达胜天”匾额,赐崇安武夷五曲书院和婺源华阳书院、庐山白鹿洞书院、长沙岳麓书院。二十九年,书“大儒世泽”匾额及“诚意正心阐邹鲁之实学,主敬穷理绍濂洛之心传”对联,赐福建考亭等书院悬挂。六十一年,书“学宗洙泗”匾额于苏州紫阳书院。② 这对各地崇尚程朱理学书院的发展起到了很大的刺激作用。

尽管如此,直至雍正十一年 (1733) 以前,清最高统治者仍未对书院采取明确的大力兴办的政策,对书院发展仍抱犹豫观望态度。雍正元年,命各省“改生祠、书院为义学,如系名宦去任之后,百姓追思建造者,准其存留,余俱著地方官查明改为义学”。四年,江西巡抚裴悴度等奏请朝廷派遣一人担任白鹿洞书院掌教,结果“部议不准”,其理由是“至于设立书院,择一人为师,如肄业者少,则教泽不广 如肄业者多,其中贤否混淆,智愚杂处,而流弊将至于藏垢纳污,

① 黄宗羲:《明儒学案·东林学案》。

② 《皇朝掌故汇编·内编》卷四十一,《书院》。

如释道之家处寺庙矣。若以一人教授,即能化导多人俱为端人正士,则此人一才之道,即可膺弼重任,受封疆之寄而有余,此等之人,岂可易得。”表面上不赞成由朝廷择一名儒为师,其关键怕“藏垢纳污”形成士子反对派的联盟。肄业者少也不好,多也不好,这种理由大概只有清廷专制者才能想得出,在这种政策的压制下,古代书院不限地域、年龄、身份,随师就学的一些优良传统亦逐渐消失。

(二)通令各省建立书院的鼓动政策

随着统治经验的不断丰富和汉民族文化影响的加深,为了拉拢、笼络和限制汉族士大夫,清统治者改变了以往对书院发展不大力提倡的做法。雍正十一年(1733),世宗谕令督抚在省会设立书院,并拨给帑金以资膏火,“朕临御以来,时时以教育人才为念,但稔闻书院之设,实有裨益者少,浮慕虚名者多,是以未尝敕令各省通行,盖欲有待而后领降谕旨也。近见各省渐知崇尚实政,不事沽名邀誉之为,而读书应举者亦颇能屏去浮嚣奔兢之习,则创建书院,择一省文行兼优之士,读书其中,使之朝夕讲诵,整躬砺行,有所成就,远近士子观感奋发,亦兴贤育才之一道也,督抚驻扎之所,为省会之地,着该督抚商酌奉行,各赐帑金一千两。将来士子群居读书,须预为筹划,资其膏火,以垂永久。其不足者,在于有公银内支用。封疆大臣等并有化导士子之职,各宜殚心奉行,黜浮崇实,以广国家菁莪棫朴之化,则书院之设,于士习文风,有裨益而无实弊,乃朕之所厚望也”。①

清世宗的这首上谕,使各省都有一两个书院在教育体制上占有了省内最高学府的位置,这是宋、元、明时代前所未有的事情。

各省陆续得到“赐帑千两”的书院有:

促定莲池书院、济南泺源书院、太原晋阳书院、开封大梁书院、南

① 《清朝续文献通考》卷七十,《学校考》。

京钟山书院、苏州紫阳书院、南昌豫章书院、杭州敷文书院,福州鳌峰书院、武昌江汉书院、长沙岳麓书院、长沙城南书院、西安关中书院;兰州兰山书院,成都锦江书院、肇庆端溪书院、广州粤秀书院、桂林秀峰书院、昆明五华书院、贵阳贵山书院、北京金台书院、桂林宣成书院、沈阳沈阳书院等。

这 23 所书院,就创办的年代来讲,历史最长的要称岳麓书院,北宋开宝九年 (976 年) 创建,其次为宣成书院,南宋景定三年 (1262 年) 创建。明代创建的有三立、大梁、敷文、江汉、关中、端溪、五华,贵山等 8 所书院。清雍正十一年前创建的有钟山、紫阳、豫章、鳌峰、锦江、粤秀、沈阳等 7 所书院。雍正十一年后奉旨创建或扩建的有莲池、泺源、城南、兰山、秀峰、金台等 6 所。清代创建的 13 所书院中,总督创建的有 3 所,巡抚创建的 6 所,按察使、御史、知府等官员创建扩修的 3 所。创建人不详 1 所。一省两所的有江苏、湖南、广西、广东。江苏苏州是巡抚常驻地,故列紫阳为省会书院。广东端溪书院虽不在广州,但因总督常驻肇庆,故也被列为省会书院。湖南岳麓历史久远,然而因离城稍远,又与长沙省城隔江而望,官员士子来往不便,故另加城南为省会书院。

雍正十一年清廷对书院采取了提倡的政策后,各府、州、县的书院也纷纷建立,"或绅士出资建立,或地方官拔公帑经理,俱申报该管官查覆"。这样各级书院的创办就多被纳入官学的轨道,无法发挥出自己的优越性来。

乾隆时期,高宗屡屡下谕,关心书院的建设,命督抚、学政慎选山长,奖励教学成绩卓著者,要求加强对书院的管理。

乾隆元年 (1736) 六月谕曰:"书院之制,所以导进人才,于学校所不及。我世宪宗皇帝命设之省会,发帑金以资膏火,恩意至渥也。古者乡学之秀,始升于国,然其时诸侯之国皆有学。今府州县学并建,而无递升之法,国子监虽设于京师,而道里辽远,四方之士不能胥会,则书院即古侯国之学也,居讲席者固宜老成宿望,而从游之士亦

必立品勤学，争自濯磨，俾相观而善，庶人材成就，足备朝廷任使，不负教育之意。若仅攻举业，已为儒者末务，况藉为声气之资，游扬之具，内无益于身心，外无补于民物，即降而求文章成名，足希古之立言者，亦不多得，宁养士之初旨耶？该部即行文各省督抚学政，凡书院之长，必选经明行修，足为乡士模范者，以礼聘请；负笈生徒，必择乡里秀异，沉潜学问者，肄业其中，其恃才放诞，佻达不羁之士，不得滥入书院中，酌仿朱子《白鹿洞规条》，立之仪节，以检束其身心；仿《分年读书法》，予之程课，使贯通于经史，有不率教者，则摈斥勿留，学臣三年任满，咨访考核，如果教术可观，人才兴起，各加奖励。六年之后，卓有成效，奏请酌量议叙。诸生中材器尤异看，准令荐举一二，以示鼓励。”①

由此可见，书院在统治者的眼里，已从原来的“藏垢纳污”之所一跃而为“古侯国之学。”这是因为在清政府残酷的文字狱等专制主义的措施压抑下，各省书院的创办者以“屏去浮嚣，杜绝流弊”为宗旨，在科举制度的熏陶下，社会上的读书做官的观念亦深入于书院教学之中，于是主讲者大都不再讲学，只考试帖括，颁发膏火而已，而士子又迷恋八股帖括，企求仕进，领取膏火，不愿求学，加之大多书院的官课又多由各级官员主持，只管发策了此公令，以本地登科出甲人数多少为衡量书院教育成败得失之标准；山长亦由相应官员聘任推荐，学者主动性越来越少，于是书院学风越来越腐败，弊病百出，尽管乾嘉道各朝都有上谕，力图扭转这一没落的趋势，终成一纸空文，未能得到实现，书院仅仅是“广学校之不及”，为官学的附庸，或者与学校相辅而行。

在官学不振，仅考课无教学，甚至无考课时，充当了取代官学培育人才的角色。

---

① 《清实录·高宗实录》卷二十。

(三) 对为八旗满洲子弟所开书院的限制

清统治者对全国上下创办的书院解除了禁令,转向提倡,但对为八旗满洲子弟创办学校书院仍加限制。雍正间,给事中赵殿最条奏"船场地方,设立学校,令满汉子弟读书考试",世宗大为恼火:"本朝龙兴,混一区宇,惟恃实行与武略耳,并未尝恃虚文粉饰……,我满洲人等,纯一笃实,忠考廉节之行,岂不胜于汉人之文艺,蒙古之经典与?今若崇尚文艺,一概令其学习,势必至一二十年始有端绪,恐武事既废,文艺又未能通,徒成两无所用之人耳。"①乾隆二十四年十二月,又下整顿八旗子弟崇尚虚文陋习谕,重申对八旗子弟"崇尚朴诚,勤修武备"的要求。②

然八旗满洲子弟中好尚儒家文化者大有人在。雍正初,鄂尔泰任江苏布政使时,重修紫阳书院,间以政暇聚于春风亭会课、咏诗,并将文诗汇刻成《南邦黎献集》,使紫阳书院学风由讲求心性转为稽古考文,陛任后土庶于书院旁构堂题为西林氏讲学处。鄂总督云贵时,又曾大力扶植书院教育,此外许多八旗满洲子弟担任各种官职时,也对各地的书院建设给予了各种关注和兴复。嘉庆十九年 (1814) 吉林将军富俊等在省城吉林创建了吉林省第一所书院——白山书院,延请本地诸生和外籍贬官逐臣任教,教八旗及民籍子弟。道光二年 (1822),富俊以仪聘本地诸生教读难收实效,奏请将因获罪戍沈阳,并任过沈阳书院山长,又获咎遣戍黑龙江的原工部郎中马瑞辰改派吉林任白山书院主讲,被道光皇帝大加申斥,认为"东三省为我朝根本之地,原以满语骑射为重",指责富俊"议课生徒学习文艺,必致满语日益生疏,弓马渐行软弱,究之书院,仍属具文,于造就人才,毫无

① 《八旗通去初集》卷六十七。

② 《清实录·高宗实录》卷五九七。

裨益,是舍本逐末,大失所望”。实属谬悠之见。同年又不准将军徐焜为西安驻防八旗各佐领下生员及已冠童生设立书院的奏请,认为满洲风俗以清语骑射为重,“近来各省书院日就废弛,均系有名无实”,为八旗子弟创办书院“行之日久,必致仍属具文”。十八年,驻新疆乌鲁木齐都统奏请鼓动创建书院捐修出力人员,又被申斥,认为新疆“若照各省州县建立书院之例,徒务虚名,是重其所轻,必致轻其所重,所有恳请鼓励各员之处著不准行。”[①]直至光绪年间,才解除专课八旗子弟书院的禁令,先后同意在张家口和江宁(南京)为八旗驻防子弟创办抡才和崇文书院的奏请。

(四)从积极控制,大力整顿至改为学堂

从雍正至光绪年间,清廷对书院采取的基本上是积极控制和大人力整顿政策。控制主要表现在一方面对各省新建改造的书院,颁示御书匾额,嘉奖教学卓有成效的山长,增加书院经费以示鼓励,并偶尔赴莲池等书院视察。

除了对专为八旗满洲子弟办书院尚有禁令外,对各地新创书院的数量不加限制,放手让其发展;另一方面则通过各级地方官员对书院山长的任聘,定期考核,生徒的选录和考课等措施使书院的发展处处受到官府的钳制,加强了书院的官学化。

然由于清代大多数书院已沦为科举的附庸,“其日所咿唔者,无过时文帖括”,山长掌教多系上官同僚,互相推荐,“遂致徇情延请,有名无实”,生徒一味追求时艺,“贪微末之膏火,甚至有头垂垂白而不肯去者”。

其内部的腐败和整个封建专制机构的腐败是成正比的。故从乾隆年间开始,各朝皇帝屡屡发谕,饬请各地官员大力整顿,然仍未见

① 《清续文献通考》卷一百。

效,道光皇帝也不得不承认“近来各省书院,日就废弛,均系有名无实,朕所深知”。

鸦片战争以后,清政府面临内忧外患之重重危机,随西学的再次东渐和渗入,作为已取代各府、州、县学的书院体系亦已病入膏肓,变通改革势在必行。尤其光绪甲午之后,中央和各地的许多官员亦纷纷提出种种变通和改革措施,朝野上下有识之士亦设想了很多方案,有提议变通书院章程,并课天算、格致之学者 有另立书院,自辟蹊径者 有主张改书院为学堂者。光绪二十二年 (1896),清政府将这些建议“一并通行各省督抚学政,参酌采取,以扩旧规而收实效”。戊戌变法时期,光绪皇帝下谕“即将各、省府厅州县现有之大小书院,一律改为兼习中学西学之学校”。然因变法失败,一切恢复旧制,慈禧太后下令“各省书院照旧办理,停置学堂”。光绪二十六年,清政府下令“书院、义塾与学校相辅而行’。直至次年,因张之洞、刘坤一等奏请,才又重新下诏将书院改学堂。至光绪三十一年,“停科举以广学校”之后,书院改学堂达到了高峰。自然还有一些人依恋书院制度,如湖南衡阳王闿运主持的船山书院,就执意不改学堂。但书院作为一种特殊的教育制度已不复存在了。

明末清初实学精神与主要人物和著作

(一) 学术趋向

理学思潮向实学思潮过渡,固然有深刻的社会历史变迁根源,但学术自身的原因也极为重要,理学曾经别开生面,蔚为壮观。但一旦取得了正统的地位,和关涉功名利禄的科举维系在一起,学术生命已

走向衰竭，由居敬穷理走向空疏无用。而心学一脉更是抛却儒学致世精髓，堕入默念净心的佛禅境界。而明末清初的时代是一个风雷激荡的时代，一种新的生产方式即将产生，“低头拱手，空谈性命”的理学无法面对这个现实，实学思潮的诞生就成了无法避免的必然。

明清之际实学思潮的基本特征是“崇实致用”。它的为学宗旨是力戒“束书不观，游谈无根”之弊，易主观玄想为客观考察，改空谈为实证，把学术研究的范围从经学扩大到自然界、社会、思想文化等各个领域，天文、地理、九经、诸史、河漕、兵工、山岳，风俗、吏治、财赋、典礼、制度、文物，莫不成为精心研究的对象。这个思潮以“经世致用”为目的，以“实体达用”为治学圭臬，注意考镜物事源流，不拘泥于古注古训。提倡“实”字，主张“实体”、“实践”、“实行”、“实功”、“实事”、“实心”、“实念”、“实言”、“实才”、“实政”、“实风”等等。总的说来，明清实学是以“实”为核心范畴，各种研究都旨在揭示实的内涵。因为它实质上仍是“修身、齐家、治国、平天下”的儒学传统的繁衍和具体体现，因而它仍是儒家思想的继承和发展。

实学思潮的内涵主要有如下几个方面。其一是对社会的强烈批判。封建君权制是千百年来沿袭的体制，但讲多进步的思想家对此进行了怀疑、反对和抨击。顾炎武就反对君主个人独裁，认为君主独裁造成“权移于法”。黄宗羲甚至认为皇帝为“天下之大害”。因为皇帝“不惜敲剥天下之骨髓，离散天下之子女”以“奉我一人之淫乐”。同时对社会恶俗，“存天理灭人欲”的陈规陋习也作了无情抨击。戴震认为“以理杀人”。其二，开始以历史和求实的眼光对程朱理学、陆王心学以及佛道思想展开了批判。尤其是王夫之在“理气”、“道器”、“动静”、“知行”等方面对程、朱、陆、王的理论加以清算。其三，展开了对自然科学的探索。中华文化千古相传的学脉，就是“重道轻艺”，视科学技术为末技，不予重视，实学则对中国古典科学技术加以了总结，出现了划时代的科学巨著，如《本草纲目》、《农政全书》、《徐霞客游记》、《天工开物》等。方以智提出“质测”、“通

几”的范畴,从学理上加以清算。总的来说,这个时代,别开生面,表现了可贵的探索精神。

应运而生的一大批杰出学者,在各自的研究领域里,苦心孤诣,以“经世致用”为旨归,力求转变宋明以来迂阔空疏的学风。每个人因不同的人生履历、价值取向、生存条件等,创作了门类迥异的学术著作,为这次思潮推波助澜。

(二) 主要人物

这一时期主要的学术人物为方以智、顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、戴震。

方以智 (1611——1671 年) 字密之,号曼公、浮山愚者。别号很多,隐居岭南,称愚道人 ;晚年为僧时号无可,又称愚者、药地、墨地、木立等。是清代安徽桐城人。出身士大夫家庭,其家《四世传从易》。受业于白瑜和王宣。年少时成立泽社,赋诗作文,读经研史,论天下大事。崇祯七年 (1634) 移居南京,曾“接武东林,主盟复社”,交结黄宗羲等天下名士,大会东林遗孤。明亡后,投奔南京弘光朝,被阮大铖、马士英中伤,险遇害,逃到南海,隐姓埋名,卖药为生。南明亡后,披缁为僧,隐居深山,从事著述。康熙三年 (1664) 受邀为吉安青原山净居寺主持。康熙十年受粤案牵连,被迫赴粤对质,途中病逝于万安。他的主要著作有《物理小识》、《通雅》、《东西均》等。在本体论上,方以智提出了“火一无论”的观点。他一方面继承了“气一元论”的观点,认为世界“本一气”,“皆气所实”,另一方面又把火作为世界运动,气聚气散的最终动因,他认为“气动皆火”,“运动皆火所为”,“气与火一也”。方以智在阐述科学与哲学的关系问题时,提出了“质测即藏通几”的学说。所谓“质测”,他认为“物有其故,实考究之,大而元会,小而草木蠢蠕,类见性情,征其好恶,推其常变,是曰‘质测’”。而通几之学即为哲学。他认为,天地间一切,包括心及

天地本身，都是物，都是科学研究的对象，具体研究物的学问就是科学，在科学之中就包含着哲学的道理。同时他还认为，天地恒动，生生不息。

黄宗羲（1610—1695 年）明末清初著名思想家，清初朴学大师。字太冲，号南雷，学者称梨州先生，清代浙江余姚人。其父黄遵素，为明末东林名士，官至御史，为魏忠贤所害。后来崇祯即位，惩治魏党，黄宗羲入京讼冤，毙伤仇敌，至此名声大显。清兵南下时，曾组织“世忠营”加以抵抗。后因为母敬孝，回归故里，屡次辞退清朝征诏，师事刘宗周，专心学问。他为学广博，自天官、地志、算术、乐律、经史、九流百家、佛道之书，无不精研。著述也颇为宏富，主要有《明夷待访录》、《明儒学案》、《宋元学案》等。黄宗羲为学强调“经世应务”，反对空疏无用之学，主张“受业者必先穷经”，并且“兼令读史”，这样“经术所以经世，方不为迂儒之学”。他还提倡疑经，“小疑则小悟，大疑则大悟，不疑则不悟”。主张“取近代理明义精之学，用汉儒博物考古之功，加以湛思”。在史学方法论上，他主张“一本万殊”的分析法和“会众以合一”的归纳法。在政治思想方面，他继承儒家民本思想，反对封建君主专制，认为皇帝为“天下之大害”。

顾炎武（1613 一 1682 年），原名绛，字忠清，明亡后改为炎武，字宁人，自署蒋山佣，因居亭林镇，学者尊称为亭林先生，清代江苏昆山人。少年时曾入复社，耿介拔俗，反对宦官专权。科场屡遭挫折之后，避而读书，并著书立说。清兵南下，曾参加抗清斗争，被南明授为兵部司务。嗣后，为冤家所迫，外走他乡。曾四谒孝陵，六谒思陵。四十五岁后，壮游南北，先游江汉，以观山川之胜 继而北游华北，访问风俗，搜集资料，研究边塞地理、防务、垦田。饱经忧患，亦大节大堕，至死不仕清廷。他治学博大精深，举凡经史百家、音韵文字、方志舆地、金石考古、郡邑典故、天文仪象、河漕兵农，无不涉猎。他的著名著作为《日知录》。他的实学思想可以概括为崇实、致用两方面。崇实就是摒弃“明心见性之空言”，代以“修已治人之实学”。致用就

是不但学以修身,而且更要经世治民,探索“国家治乱之源,生民根本之计”。崇实、致用二者相辅相成,浑然一体,构成了顾炎武的实学思想。

王夫之 (1619 一 1692 年) 一名壶,字而农,号姜斋,又号一瓠道人、双髻外史,亦自署船山老人等,学者称为船山先生,清代湖南衡阳人。明崇祯十五年 (1642 年) 举人,明亡,曾在衡山举兵抗清,失败后投奔永历政权,官授行人。后因弹劾权臣,几乎丧失性命。后见大势已去,难以回转,就潜归故里,居衡阳之石船山,著述终老。他一生著述宏富,多达一百余种,主要的有《张子正蒙注》、《周易外传》、《尚书引义》、《读通鉴论》等。他对天文、舆地、历算均有研究,尤精于经学、史学和文学,对西学也有评述。“六经责我开生面”是王夫之思想体系的特征。“六经”是他治学的依据,“开生面”是他治学的要旨。王夫之也曾力主“正学”,就是指脱离佛道影响的儒家学说,即孔子时代的儒家学说,把忠、孝、仁、义置于首位的儒家学说。总之,王夫之在理气、道器、动静、知行等关系方面,比较全面地清算了程、朱、陆、王的理论,提出了自己独到的见解。

颜元 (1635—1704 年) 字易直,又字浑然,号习斋,清代直隶 (今河北) 博野人。幼年父亲被劫掠关外,母亲改嫁,不得已移居义祖父处。八岁时,师事僧人吴持明,习骑射剑戟及攻守兵法。十九岁时,义祖父诉讼失败,四处逃匿,他挺身代罪入狱。事情平息后迁居乡下,耕田灌园,劳苦淬砺,涉猎群书,怀疑宋儒。曾经被迫入京应试,不第,回乡务农,与好友结文社,商质经史。康熙二十三年 (1684) 春北上寻父,负骨归葬。被时人称为孝子。治学甚为严谨,日有所获,名声渐著,前来问学者日众。

三十岁时,到南方游历,一路不断砥砺学问,思想发生了转变。两年后主讲肥乡漳南书院,强调“习行”。当年回归故里,不复出,著述终老。

他的主要著作为《四存编》等。他主张治学应亲自习行践履,提

倡“实事”、“实学”，学以致用。同时反对宋明理学的闭门读书，空谈心性，指斥程、朱、陆、王之学为“杀人之学”。他虽然批判儒学，但仍以复孔、孟为己任。

戴震（1723—1777 年），字东原，一字慎修，清代安徽休宁人。出身贫寒。年少时读书，塾师授以《说文解字》，三年就掌握了全部内容。性强记，《十三经》的正文和注释都能背诵。在二十八岁的时候，补为贡生。乾隆二十七年（1762）中举人，四十年，特命与会试中式者，同赴殿试，赐同进士出身，改翰林院庶吉士。曾入四库馆，充纂修官。应秦蕙田之请，参纂《五礼通考》。晚年参加《四库全书》的编辑工作，是乾嘉汉学的开创人物，为皖派宗师。戴震知识渊博，在音韵、训诂、数学、天文、地理、水利等方面都有深入的研究和精湛的造诣。他在思想史上的主要贡献在于批判宋儒“存天理、灭人欲”的观点，主张“理欲统一”。宋代理学家认为“天理”和“人欲”二者绝不相容，要存天理，必须灭人欲，可戴震认为，“理在欲中”，“理欲统一”，在讲求天理中，正视人的欲望。这些都表现了极强的批判精神。

（三）主要著作

这一时期的主要典籍有《东西均》、《明夷待访录》、《日知录》、《张子正蒙注》、《习斋记余》、《原善》等。

《明夷待访录》是清代黄宗羲所撰。约成书于康熙二年（1663）。书名源自于《周易》，“明夷”为六十四卦之一，该卦第五爻有“箕子之明夷”句。据自序中说：“吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几矣。”全书分原君、原臣、原法、置相、学校、取士、建都、方镇、田制、兵制、财计、胥吏、奄宦十三目，取士二篇，田制三篇，兵制三篇，财计三篇，奄宦三篇，共二十一篇，全面阐述了黄宗羲的政治思想。在各篇中表达了自己“民本”和“经世致用”的思想主张。梁启超评价该书含有民主主

义的精神,对三千年专制政治思想为极大胆的反抗。该书对后世的民主思想、民主运动都有深远影响。

《日知录》共三十二卷。为清代顾炎武所撰。书名取自《论语·子张篇》"日知其所己,日无忘其所能,可谓好学也已矣"句。籍此以示好学之笃。据顾炎武自己所述:"愚自少读书,有所得辄记之。其有不合,时复改定。或古人先我而有者,则遂削之。积三十余年,乃成一编,取子夏之言,名曰《日知录》"。该书约于崇祯十二年 (1639) 顾炎武绝意科举开始编撰,一至到去世,倾毕生精力所著。是顾炎武一生思想与学术研究的代表作。书中以明道、救世为宗旨,自序谓意在"明学术、正人心,拨乱世以兴太平之事"。所以书中谈论经世之务,随处可见。从总体风格上来说,该书以务实风尚一扫晚明空疏学风,其考经证史之方法也为学术界所继承。

《张子正蒙注》共九卷,为清代王夫之所撰。是王夫之为宋代张载《正蒙》一书所作的注解。为《正蒙》作注,历代都不乏其人。可因王夫之的学问,受张载影响最大,尤其受张载的《正蒙》影响最深。王夫之的《正蒙注》最为精当切要。而且王夫之不仅局限于对正蒙作注,他于其中也表述了自己的思想,发展了张载的学说,而且对书中的舛误多有订正。在其中阐述了"太虚即气"、"阴阳之动静"等观点。

《习斋记余》是清代思想家颜元所撰。颜元号习斋,平生多有记述,所著称为《习斋记余》。在该书中,主要是怀疑理学家提倡的"致虚守寂"、"徐言缓步"、"闭门诵经"。力主"习行"、"实用"的为学原则。

《原善》是清代思想家戴震所撰。在该书中,戴震主要考察了宋儒"存天理,灭人欲"的伦理原则,提出了"理在欲中"的观点。

《东西均》是明末思想家方以智所撰。主要阐述了事物运动变化的规律,以及"火"为物质运动的动因的思想。

清初的文字狱

满清南侵以来，对中原民族不但在军事上予以残酷杀戮，而且在经济上大肆掠夺破坏，尤有远见的是大量炮制文字狱，大搞文化压迫。早在清军入关不久，清廷就开始了对中华文化的压迫摧残。顺治二年（1645 年），江阴人黄毓祺被告发写有诗句“纵使逆天成底事，倒行日暮不知还”，被指为反清复明，抄家灭门戮尸，儿女发配给旗人为奴。顺治四年（1647 年），广东和尚释函可身携一本纪录抗清志士悲壮事迹的史稿《变记》，被南京城门的清兵查获，在严刑折磨一年后，以私撰逆书的罪名流放沈阳。次年，又有毛重倬等坊刻制艺序案，毛重倬为坊刻制艺所写的序文不书“顺治”年号，被大学士刚林认为是“目无本朝”，是目无“正统”的“不赦之条”。由此清廷规定：“自今闱中墨牍必经词臣造订，礼臣校阅，方许刊行，其余房社杂稿概行禁止”，这就是最早的言论审查专制。

跟之后的雍正、乾隆两朝相比，康熙朝的文字狱还不算非常严重，但是也杀戮了大批文人。从庄廷鑨明史案说起，却说明熹宗天启朝内阁首辅朱国祯受魏忠贤排挤，告病回到老家浙江乌程，编了一本《皇明史概》并刊行，未刊的稿本有《列朝诸臣传》。明亡后，浙江湖州有个叫庄廷鑨的富户，他是个盲人，受“左丘失明，厥有国语”的鼓舞，也想搞一部传世史作。但他自己并不通晓史事，于是出钱从朱国祯后人处买了史稿，并延揽江南一带有志于纂修明史的才子，补写崇祯朝和南明史事。在叙及南明史事时，仍尊奉明朝年号，不承认清朝的正统，还提到了明末建州女真的事，如直写努尔哈赤的名字，写明将李成梁杀死努尔哈赤的父祖，斥骂降清的尚可喜、耿仲明为“尚贼”、“耿贼”，写清军入关用了“夷寇”等等，这些都是清廷极为忌

讳的。这部《明史辑略》刊刻后,起初并无事,只因几年后几个无耻小人,想去敲诈庄家,才惹出事来。当时主事者庄廷鑨已死去多年,庄父仗着有钱买通官府将敲诈者一一顶回。不想一个叫吴之荣的小官一怒之下告到了北京。鳌拜等人对此大感兴趣,颁旨严究。于是与庄氏《明史》有关连的人大祸临头。康熙二年 (1663 年) 五月二十六日,在山水秀丽的杭州城,清军将《明史》案一干"人犯"七十余人 (为《明史》写序的、校对的,甚至卖书的、买书的、刻字印刷的以及当地官吏),在弼教坊同时或凌迟、或杖毙、或绞死,一时血溅人间天堂。"主犯"庄廷鑨照大逆律剖棺戮尸,另有数百人受牵连发配充军。

明史案开了以"逆书"索赂的恶劣先河。一些恶棍效法吴之荣,去挑别人书文中的纰漏,牵强附会,指为"逆书",漫天敲诈。如孙奇逢所编的《甲申大难录》被人控告是纪念亡明,孙奇逢因此被押进京入狱,经人营救方才出狱。后来竟发展到歹徒们索性自制逆书,想敲诈谁就把谁的名字列上。这要数沈天甫、夏麟奇、吕中等人胆最大、心最黑。他们刻印一本诗集,假托为陈济生所编,书中作者为大江南北名士巨室七百余名。康熙六年 (1667 年) 沈天甫到内阁中书吴元莱家索银两千两被拒,遂将此书检举报官,经刑部审理大白真相,沈天甫四人被斩于西市。

康熙五年 (1666 年),山东发生了黄培诗案。黄培是山东即墨人,明末官至锦衣卫都指挥使,明亡后,隐居在家。曾经接济过于七农民起义军,所作诗如"一自蕉符纷海上,更无日月照山东"、"杀尽楼兰未肯归,还将铁骑人金徽"、"平沙一望无烟火,惟见哀鸿自北飞"反映出黄培反清的民族思想,他还和一帮同道结为大社。告黄培的人是他家世奴家仆黄宽之孙黄元衡。黄元衡本姓姜,在他考中进士、当上翰林后,为了归宗还姓,解除与黄家的主仆名分,就向官府控告黄家私下刻印并收藏有"悖逆"的诗文书籍等。因此黄培等十四人被捕入狱,被处斩。姜元衡还嫌不够,又伙同恶人上了一道《南

北通逆》的禀文，指控顾炎武等“故明废臣”和对清廷怀有二心之人，南北之间的通信，不是密谋造反，就是诽谤朝廷。在这份居心叵测的禀文中，姜元衡点了约三百人的名字，企图制造一件大案。此案果然被弄到奉旨办理的地步，山东总督、巡抚也亲自过问。顾炎武为此被囚禁了近七个月，经朱彝尊等人四处营救才出狱。

康熙十九年（1680 年），发生了朱方旦中补说案。朱方旦是个名医，他发现了“脑”才是思想中枢，而不是传统医学认定的“心”，“古号为圣贤者，安知中道？中道在我山根之上，两眉之间”。此说一发表，引起医学界极大的震撼，群起挞伐，最后他以“妖言惑众”之罪处斩，所有著作一律焚毁。他还有不少医学著作，如《中质秘录》，在这部书中会有多少超越西方医学的发现，也已经无从得知。康熙帝虽然对科学有兴趣，却也最恨他，力主一定要斩首。当时征吴三桂有功的顺承郡王勒尔锦十分尊敬朱方旦，因此极力营救，康熙帝便先革了勒尔锦，再下诏杀死朱方旦。明中叶以来的文艺和科技复兴，就被这一系列的文字狱扼杀中断了。

后来翰林院编修戴名世对清廷随意篡改明朝历史甚感愤慨，他通过访问明朝遗老和参考文字资料写了一本记录明末历史的《南山集》。康熙五十年（1711 年），书印出十年后被人告发，因为书中用南明年号并涉及多尔衮不轨之事，康熙帝十分震怒，下旨将戴名世凌迟处死，戴氏家族凡男子十六岁以上者立斩，女子及十五岁以下男子，发给满清功臣家作奴仆。同乡方孝标曾提供参考资料《黔贵记事》，也和戴名世同样治罪 戴氏同族人有职衔者，一律革去 给《南山集》作序的汪灏、方苞、王源等处斩刑 给《南山集》捐款刊印出版的方正玉、尤云鹗等人及其妻、子，发宁古塔充军。由《南山集》受到牵连的有三百多人，后来康熙帝故作慈悲，改戴名世凌迟为斩刑，本来应处斩刑之人如戴家、方家都流放黑龙江，方孝标已死，但仍被发棺戮尸。

康熙五十三年（1714 年），民间有说唱艺人徐转，用说唱的方法写历史。这本是一代创举，但是康熙帝认为他亵渎历史，就将徐转问

斩了。

雍正朝的文字狱始自年羹尧案。年羹尧是汉军镶黄旗人,进士出身而有用兵之才,在川藏一带平叛屡建功勋,康熙末年授定西将军、兼理川陕总督,一意依附当时还是雍亲王的允禵。允禵篡位后,年羹尧备受宠信,累授川陕总督、太保、抚远大将军,爵封一等公。年羹尧又因妹妹是雍正暴君的妃子,开始居功自傲,暴君早就想杀一儆百,只是苦于没有借口。雍正三年 (1724 年) 二月,出现"日月合璧,五星联珠"的天文奇观,臣僚上表称贺,暴君特别注意年羹尧的奏表,并找到了"毛病",一是字体僚草,二是将成语"朝乾夕惕"写成了"夕惕朝乾",此语意为终日勤慎,就是写倒了意思也不变。暴君可不管这些,认为年羹尧居功藐上,心怀不轨,那些对年羹尧有怨怼的人见皇上带了头,便群起而攻之,于是年羹尧被劾成九十二条大罪。暴君令年羹尧自裁,亲族、同党或斩首或流放或贬谪,凡是与他有一丝牵连的人统统受到处罚。

年羹尧死后七天,汪景祺斩首示众,即汪景祺西征随笔案。汪景祺,浙江杭州人,雍正初年,他的朋友胡期恒任陕西布政使,是其上司年羹尧的心腹。汪景祺前往探访,乘机投书干谒年羹尧,做了年羹尧的临时幕客。汪景祺这次西游著有《读书堂西征随笔》二卷,献年羹尧收藏。年羹尧得罪抄家,《西征随笔》被缴进宫中。雍正暴君读后咬牙切齿地在首页题字云:"悖谬狂乱,至于此极!惜见此之晚,留以待他日,弗使此种得漏网也。"大约是随笔提及"狡兔死,走狗烹",本是提醒年羹尧。暴君因此愤恨,但是又要表现自己孝道,处罪谕旨只称汪景祺"作诗讥讪圣祖仁皇帝,大逆不道"。于是汪景祺被定处斩,枭首示众,其头骨在北京菜市口枭示了十年。妻子儿女发配黑龙江给披甲人 (满洲军士) 为奴;兄弟叔侄辈流放宁古塔;疏远亲族凡在官的都革职,交原籍地方官管束。由于牵累的人多,汪景祺侨居的平湖县城甚至传出"屠城"的谣言,居民惊惶逃窜。

与年羹尧有牵连的还有钱名世名教罪人案。钱名世字亮工,江

苏武进人，与年羹尧是乡试同年，大概因此而有交谊。雍正二年（1724 年），权势赫赫的年羹尧进京觐见，钱名世赠诗谀颂，有“分陕旌旗周召伯，从天鼓角汉将军”、“钟鼎名勒山河誓，番藏宜刊第二碑”等诗句。年羹尧受诛，钱名世当然在劫难闻逃。雍正暴君给他加的罪名是“曲尽谄媚，颂扬奸恶”。但没有杀他，只是把他革职逐回原籍，却又御书“名教罪人”四字，命钱名世原籍地方官制成匾额，挂在钱家中堂上。暴君荒淫无道，什么酷刑都想得出。奇耻大辱的“名教罪人”四字不但使钱名世无脸做人，而且使他的子子孙孙都抬不起头。暴君还命常州知府、武进知县每月初一、十五去钱家查看匾额悬挂情形，如未悬挂则呈报巡抚奏明治罪。这还不够，当钱名世离京时，雍正暴君又命京官自大学士、九卿以下都作讽刺诗为钱名世“赠行”，结果共有三百八十五人奉诏作诗。暴君一一过目后，交付钱名世辑成专集，题为《名教罪人诗》，刊印后颁发全国学校，让天下士子人人知晓。讽刺诗作得够味的给予表扬，不够味的给予处分。正詹事陈万策诗中有句：“名世已同名世罪，亮工不异亮工奸”（指南山集案的戴名世，而年羹尧也字亮工），措意尖刻，造句新巧，得到暴君夸奖。而翰林侍读吴孝登则因诗句“谬妄”，被发配宁古塔给披甲人为奴。作诗的人当中，有叫查嗣庭的，他批判钱名世“百年遗臭辱簪缨”；有叫谢济世的，他批判钱名世“自古奸谀终败露”；但是不久，他们就跟着遭殃，亡国奴做猪做狗，仍不免挨噬。

隆科多是不得不提的人物，他是康熙帝孝懿皇后的弟弟，一等公佟国维之子，康熙末年官至步军统领、理藩院尚书，雍正初年袭爵一等公，授吏部尚书，加太保。隆科多和年羹尧一样，是雍正暴君的重臣，没有他二人，暴君很难登位，尤其是隆科多，直接参与了弑君改诏篡位。暴君的江山坐稳了，就要除掉知道秘密的人，年羹尧已除，隆科多也必须死去。雍正五年（1727 年）十月，隆科多因私藏玉牒（皇室宗谱）罪付审，诸王大臣合议劾隆科多犯有四十一条大罪，得旨永远圈禁，家产追补赃银，其二子也受处分。次年，隆科多死于禁所。

而与隆科多案有关的查嗣庭案结束于隆科多治罪前数月。查嗣庭字润木,号横浦,浙江海宁人,康熙四十五年 (1706 年) 进士,选入翰林,经隆科多保奏授内阁大学士大夫,后又经左都御史蔡王廷保奏授礼部左侍郎。该文字狱详见清初六家卷查慎行传,雍正五年 (1727 年) 五月,案件结束,查嗣庭戮尸、枭首,亲族或斩或流放,牵连的江西官员统统革职。不仅如此,由于汪景祺、查嗣庭都是浙江人,暴君迸而迁怒于浙江士人。查嗣庭下狱的次月,即雍正四年 (1726 年) 十月,清廷特设浙江观风整俗使,专职监视士人,整顿士风 (接着东南各省相继设立观风整俗使)。十一月又下诏停止浙江士人乡试、会试。吏部侍郎沈近思上疏拥护,说汪、查等人使"越水增羞,吴山蒙耻",条陈整顿风俗、约束士子的十条建议,雍正暴君批转浙江巡抚和观风整俗使议行。雍正六年 (1728 年) 八月,经浙江总督李卫请求,暴君才解除停止乡会试的诏令,两年后撤消观风整俗使。

其后又有谢济世案、陆生楠案,两案都胎育于李绂、田文镜互参事件。田文镜是监生出身,从州县小吏历练而上,雍正二年 (1724 年) 擢受河南巡抚。他政令严苛,嫌科甲出身的官员办事懦缓,接连劾罢三四员州县官,其中有信旭知州黄振国,系左都御史蔡王廷所荐。雍正四年 (1726 年),新授直隶总督的李绂上任取道河南,田文镜循例迎送。科甲出身的李绂忍不住指责田文镜,说他不该有意蹂躏读书人。于是田文镜上密疏参劾李绂因与黄振国等人科举同年,所以有意袒护,言下之意是说李绂等人私结朋党。不久,李绂入京觐见,陈述田文镜贪虐及黄振国等人冤抑情状。雍正暴君稍加调查,就怀疑李绂等科甲出身的人在搞朋党。同年冬,浙江道监察御史谢济世上疏参劾田文镜十罪。暴君,把奏疏退还,而谢济世坚持要上疏。暴君一怒之下把谢济世革职逮捕,大学士、九卿、科道会审拟斩。由于谢济世所劾与李绂所劾内容完全一致,都为黄振国鸣冤,黄振国是蔡王廷所荐,蔡王廷与李绂关系亲密,暴君于是认定这几个人在搞朋党,将谢济世减死发配新疆阿尔泰 ;蔡王廷降为奉天府尹 ;李绂降为

工部侍郎（不久革职）。陆生楠，举人出身，以军功迁授吴县知县。引见时暴君见他应对滞讷，“举动乖张”，便把他扣下来留京学习办事，后改除工部主事。再引见时，暴君见他傲慢不恭，所呈奏折又写有“五经四书中如‘惠迪吉’、‘从逆凶’，何以异于佛老”等句，觉得是讽刺自己。暴君进而想到他是广西人，与谢济世是同乡，而李绂原先做过广西巡抚，“平日必有与李绂、谢济世结为党援之处”。于是命把陆生楠革职，也发配阿尔泰。

陆生楠在阿尔泰著有《通鉴论》十七篇，竟成陆生楠通鉴论案的祸源。雍正七年（1729 年）五月，驻守阿尔泰的振武将军、顺承郡王锡保疏劾陆生楠《通鉴论》十七篇，文中“抗愤不平之语甚多，其论封建之利，言辞更属狂悖，显系排议时政”，《通鉴论》随本缴进。雍正暴君得奏，于七月初三日谕内阁，对《通鉴论》中的“狂悖”议论逐条加以批驳。批驳完，暴君“提议”将“罪大恶极，情无可逭”的陆生楠就地正法，命九卿、翰詹、科道定拟陆生楠应治之罪。从官当然遵旨惟谨，这年年底，陆生楠在阿尔泰军中处死刑。

锡保在疏劾陆生楠的同时，对谢济世也参了一本，说谢济世所著《古本大学注》毁谤程朱，书随本缴上，即谢济世注大学案。雍正暴君读过后颂谕内阁，认为谢济世不仅毁谤程朱，而且对时政“恣意谤讪”，尤切齿于《注》中所去：“拒谏饰非必至拂人之性，骄泰甚矣”一句，咄咄逼问道：“试问谢济世：数年以来伊为国家敷陈者何事？为朕躬进谏者何言？朕所拒者何谏？所饰者何非？除处分谢济世党同伐异、诬陷良臣之外，尚能指出一二事否乎？”然后命朝臣议谢济世应治之罪。众臣拟谢济世与陆生楠一同处死，暴君心血来潮，玩的就是心跳，密谕锡保在杀陆生楠时把谢济世一同绑赴刑场，最后却宣布谢济世免死，不知当时两人是何感受。

雍正六年（1728 年）九月二十六日傍午，陕西西安的一条大街上，川陕总督岳钟琪正乘轿回署，突然有人拦轿投书。这就是曾静、吕留良之狱，详见江东义士卷吕留良传。案结处置，吕留良、吕葆中

父子开棺戮尸,枭首示众 ;吕毅中斩立决 ;吕留良诸孙发遣宁古塔给披甲人为奴 ;家产悉数没收。吕留良学生严鸿逵开棺戮尸,枭首示众,其孙发遣宁古塔给披甲人为奴 ;学生沈在宽斩立决 ;黄补庵 (已死) 嫡属照议治罪 ;刊印、收藏吕留良著作的车鼎丰等四人判斩监候,另二人同妻子流放三千里外,还有十数人受杖责。而曾静供词及忏悔录,集成《大义觉迷录》一书,刊后颁发全国所有学校,命教官督促士子认真观览晓悉,玩忽者治罪。又命刑部侍郎杭奕禄带领曾静到江浙一带等地宣讲,命兵部尚书史贻直带领张熙到陕西各地宣讲。可笑的是老子定案、儿子翻案,暴君曾声明"朕之子孙将来亦不得以其诋毁朕躬而追究诛戮",然而雍正十三年 (1735 年) 十月,乾隆帝继位,尚未改元就公开翻案,命将曾静、张熙解到京师,于十二月把二人凌迟处死,并列《大义觉迷录》为禁书。而汉奸岳钟琪也没有好下场,他后来因进讨准噶尔失利,被大学士鄂尔泰所劾,下狱判斩监候,到乾隆初年才获释。

《大义觉迷录》在广东巡讲时,广东巡抚傅泰从张熙供称钦仰广东"屈温山先生",想起本省著名学者屈大均号翁山,猜想"温山"是"翁山"之讹。于是追查屈大均所著《翁山文外》、《翁山诗外》诸书,果然发现其中"多有悖逆之词,隐藏抑郁不平之气"。这样,又一宗思想"悖逆"案被揭发。屈大均已死三十多年,其子屈明洪 (任惠来县教谕) 自动到广州投案,缴出父亲的诗文著作和雕板。案情上报,刑部拟屈大均戮尸枭首 ;因屈明洪自首,故免死,仅将屈明洪及其二子遣戍福建,屈大均诗文禁毁。这就是屈大均案,详见岭南三大家卷屈大均传。

然后又有裘琏戏笔之祸。裘琏是浙江慈溪人,少时曾戏作《拟张良招四皓书》,内有"欲定太子,莫若翼太子 ;欲翼太子,莫若贤太子"、"先生一出而太子可安,天下可定"等语句,当时颇为传诵。康熙末年,七十岁的裘琏中进士,后来致仕归乡。雍正七年 (1729 年),八十五岁的裘琏突然被捕,原来有人告发他那篇代张良写的招贤信

是替废太子允礽出谋划策。次年六月，裘琏卒于京师狱中。少年戏笔，老年得祸，真所谓“人生识字忧患始”。

翰林院庶吉士徐骏，是康熙朝刑部尚书徐乾学的儿子，也是顾炎武的甥孙。雍正八年（1730 年），徐骏在奏章里，把“陛下”的“陛”字错写成“狴”字，雍正暴君见了，马上把徐骏革职。后来再派人一查，在徐骏的诗集里找出了如下诗句“清风不识字，何事乱翻书”、“明月有情还顾我，清风无意不留人”，于是暴君认为这是存心诽谤，照大不敬律斩立决。

在雍正暴君的残酷文化压迫下，中华文化得到很好的摧残，暴君政绩斐然。雍正十一年（1733 年），暴君下诏征举士人，想学康熙重开博学鸿词科，谁知响应廖廖，只得作罢。人才凋零，文治废弛，一至于此，文字狱的消极影响于此可峥。

到了所谓的“圣主”、“十全老人”乾隆帝时，文字狱则达到顶峰，共发生一百三十余案。其中四十七案的案犯被处以死刑，这意味着生者凌迟、死者戮尸、男性亲族十五岁以上者连坐立斩。而由牵强附会、望文生义、捕风捉影造出的文字狱，如脱缰野马不可控制。甚至一些疯子胡乱涂抹也被定为“逆案”，凌迟处死，荒唐到极点。

乾隆帝刚即位时，还假惺惺地笼络人心，首先下令刑部将悬挂在菜市口枭示的汪景祺头骨取下“制竿掩埋”，接着又降旨赦免了被发配的汪景祺及查嗣庭的亲属。为避免再发生以文字罪人的冤狱，乾隆帝暂时听从山东道御史曹一士“请宽妖言禁诬告折”，批准刑部的建议：今后凡告发旁人诗文书札等悖逆讥刺的，如审无实迹，一律照诬告反坐；如果承审的法官率行比附成狱的，以“故入人罪”论。虽然此时文人早被康熙、雍正两朝抽去脊梁，但仍然高兴万分，纷纷上表称颂乾隆“上下无隐情”、“为政以宽缓”，并大施感情代理权编造民谣：“乾隆宝，增寿考；乾隆钱，万万年。”以对比雍正时的歌谣“雍正钱，穷半年”。

然而乐极生悲，乾隆十六年（1751 年），文字狱又死灰复燃，起于

“伪孙嘉淦奏稿”案。孙嘉淦历任左都御史、吏部和刑部尚书及直隶总督、湖广总督等中央、地方要职,以敢于直言极谏著称,声望很高。乾隆十五年 (1750 年) 前后,民间出现了一个假托是孙嘉淦写的奏稿,稿中的内容“解,十大过”,直指乾隆帝,并把当时的朝中大臣几乎全部进行揭露斥责。全国十八省皆争相传抄伪稿,次年六月,伪稿流传到云南时被当局发现,由此顺藤摸瓜,辗转根究,在全国追查伪稿作者。

山西巡抚阿思哈上奏,说流寓山西介休县的直隶民人王肇基呈献诗联,毁谤圣贤 ;狂妄悖逆。乾隆皇帝立刻命其悉心根究,是否为伪奏稿案的“党羽”。后来,阿思哈查明王肇基进献诗联是为取悦皇上,要求皇上任用他,与伪稿无关。接着,又有人揭发山东巡抚准泰在追究伪奏稿一事时有失职和拖延,旋即被乾隆皇帝革职拿问,调河南巡抚鄂容安接替其职。以上两件事,在乾隆帝看来,前者说明伪稿流传甚广,肯定其党羽不少 ;后者说明地方官员在办理此案时,存在故意推诿、拖延的情况。于是八月二十八日,乾隆帝命军机大臣传谕各督抚,所有诬捏撰写、分散传播之犯为首恶渠魁 ;传抄之犯中,凡借以煽惑众心,为之注释,及仿效词句,私自记载者,均当从重办理。又向各督抚提出警告,倘若姑息养奸 ;苟且了事,不实心查办者,均按对准泰的处置办理。

皇帝督促之下,各省督抚全力缉查、不敢怠慢。九到十二月之间,各省先后查出伪稿有加注批语的情况 ;浙江郭县知县、巡检、千总曾传阅伪稿 ;甘肃也查出抄传伪稿的人犯若干名,更有甚者在西南的土司境内的土官家也有传抄的。一时间各省查出伪稿传抄的奏报象雪片一样,飞送京师。乾隆帝叹道 :“此等逆恶之词,蔓延各省,甚竟传人土司内,其流传之广,一至于此 !”到该年年底,各省已查拿不少人犯,其中以湖广、江西最多,而四川一省就捕获了二百八十余人。在这种情况下,秘密查访已经不可能了,从乾隆十七年以后,不得不由某些省的秘密缉访转向全国性的公开严查。然而查来查去,涉嫌

者及传抄之人，不是互相指责，就是将责任推向已故之人，有的在严刑逼供下则认罪，松刑又复呼冤，使案情纷繁复杂，年终整个案情仍很混乱，一直没有结果。

伪稿一案追查不力，乾隆帝迁怒于督抚官员，事涉封疆大吏，一些朝臣企图劝谏。十二月十九日，御史书成奏称："伪稿一案株连波累，恳请将现在人犯概行宽释。却遭到乾隆帝斥责，遂被革职。之后，又有乡居在籍侍郎陈群奏言，其意也是不必查办伪稿，同样遭到乾隆帝痛责。到此无人再敢劝阻。此时乾隆帝认为既已延及数省，迟至经年，断无骤然中止之理，但要继续查下去也很困难。就在这进退两难之际，江西巡抚鄂容安查获传抄伪稿的长淮千总卢鲁生，经军机大臣审讯，供出其稿得自南昌守备刘时达、刘守朴父子。于是将卢鲁生、刘时达父子押到北京，责成军机处进行审讯。在乾隆帝看来，伪稿一案似乎有了头绪，如不出意外，伪稿必定为卢鲁生及刘氏父子所捏造。但是又有刘守朴的幕友孔则明供出，封寄伪稿给刘时达系其代为经手，其伪稿乃得自苏州。这样一来，案情横生枝节，又陷入追不到源头的困境。

一年来，全国上下大张旗鼓追查伪稿，不知花费了多少人力财力，也不知牵连了多少人，乾隆帝既找不出主犯，又不能继续追查，就将卢、刘二犯作为替罪羊。乾隆十八年（1753 年）二月，军机大臣向乾隆帝奏报："经审讯孔则明代书寄稿家信，全属子虚。卢鲁生经反复"开导"，也承认了与刘时达共同捏造伪稿的"实情"。这些复审及奏报，实际上皆乾隆帝授意。当月，乾隆帝迫不及待地宣布，伪稿一案已全行昭著，"主犯"卢鲁生押赴市曹凌迟处死，同时宣谕中外，伪稿所有传抄各犯俱加思宽免；对于传抄伪稿的官员，则照例治罪。另外对审理不力的官员如江西巡抚鄂昌、按察使丁廷让、南昌知府戚振鹭等革职拿问，交刑部治罪。两江总督尹继善、闽浙总督喀尔吉善以失察罪交刑部严议。至此，历时一年七个月，蔓延京师、山东、山西、江西、江苏、安徽、浙江、福建、湖南、湖北、贵州、广东、广西以及边远土

司等地区的、轰动全国的清查伪孙嘉淦奏稿案仓促了结。

伪稿遍及全国,正说明此议深得人心,皇帝该"闻过即改"才是。然而乾隆帝丝毫不想到自己确有过错,反而感觉到敌对暗潮在全国涌起,因此将原因定为"皆因以往实行的宽大之政",是"请宽妖言"、"禁挟仇诬告诗文"等政策纵容了"诽谤"。乾隆帝决定改变"妇人之仁"的"宽缓方针",决定继承列祖列宗的严猛苛政,降旨道:"此等奸徒,传播流言,倏张为幻,关系风俗人心者甚大,不可不力为整饬。"从此文字狱波澜壮阔,直到以修四库全书为名义,从而查办禁书、彻底摧毁中华民族精神的千古创举。

江西金溪生员刘震宇著《佐理万世治平新策》一书,阐述"更易衣服制度"的观点,至乾隆十八年 (1753 年),被乾隆帝发现,认为他大逆不道:"刘震宇自其祖父以来,受本朝教养恩泽已百余年,且身到黉序,尤非无知愚民,乃敢逞其狂诞,妄訾国家定制,居心实为悖逆"。刚开始查办时,湖南巡抚范时绶将其革去生员,杖一百,永远禁锢,已经是故人入罪,判得很重了,可乾隆帝还觉得判得太轻,将刘震宇即行处斩,书版销毁。并斥责范时绶,"仅将该犯轻拟褫杖,甚属不知大义,著交部严加议处"。十年前,刘震宇曾将《治平新策》献给江西巡抚塞楞额,塞楞额没有看出问题,还奖励了几句。此案发生时,塞楞额早已死去,乾隆帝还大发雷霆,说什么"塞楞额为封疆大吏,乃反批示嘉奖,丧心已极。若此时尚在,必当治其党逆之罪,即正典刑",真是丧心病狂。

却说胡中藻官拜内阁学士,是满州大学士鄂尔泰的得意门生,与以大学士张廷玉为首的一派官僚相仇。后来鄂尔泰去世,他失去靠山,遭到张廷玉一派打压。于是胡中藻心中愤愤不平,写了诗集《坚磨生诗钞》。乾隆帝恶胡中藻为鄂尔泰党羽,乾隆二十年 (1755 年) 二月,密令广西巡抚卫哲治将胡中藻任广西学政时所出试题及与人倡和的诗文"并一切恶迹,严行查出"。三月,乾隆帝召集群臣,撮举胡中藻《坚磨生诗钞》诗句,如"又降一世夏秋冬"、"一把心肠论浊

清”、“无非开清泰”、“斯文欲被蛮”、“与一世争在丑夷”、“相见请看都盎背，谁知生色属裘人”、“南斗送我南，北斗送我北。南北斗中间，不能一黍阔”、“虽然北风好，难用可如何”等。乾隆帝亲自批驳：“‘一把心肠论浊清’，加‘浊’字于国号之上，是何肺腑？”认为这些诗句都是讥贬仇视满清，于是他宣布要“申我国法，正尔嚣风”，命将胡中藻捉拿归案，将其家属全部监禁，家产全部抄没。最后颁谕：胡中藻以凌迟酷刑处死，死去的鄂尔泰以“私立朋党”罪名撤出贤良祠。

又有王锡侯，本名王侯，因怕自己的名字犯忌讳遂改名锡侯。因不满《康熙字典》为一家之言，花费十七年心血编成一部体例新颖的字典《字贯》，乾隆四十年（1775 年）刊行面世。书刊出之后，被王锡侯的同乡将此书以诬蔑康熙帝的名义告官。经办此案的江西巡抚海成认为王锡侯是狂妄不法，便奏请先革去其举人，再审拟定罪。乾隆帝尚未及处理，书辗转落到和珅手中，在《字贯》序文后的凡例中，他看到康熙、雍正的庙讳及乾隆的名字同其他的字悉数开列，不禁大喜，立即向乾隆帝参劾这本书。乾隆帝大怒：“罪不容赦，应照大逆律问拟。”下令把王锡侯处斩，子孙六人处死，全家二十一人连坐，妻媳及未成年之子为奴；并痛斥海成办事不力，革去职务交刑部治罪，海成的上司两江总督高晋，因为难辞失察之咎，一番痛骂后受到降级留任的处分。

江苏东台的举人徐述夔去世后，其子为纪念亡父而刊印《一柱楼诗集》。集中有诗句“举杯忽见明天子，且把壶儿抛半边”被指用“壶儿”喻“胡儿”，被暗指满清。还有“明朝期振翮，一举去清都”，后来乾隆帝称“用朝夕之朝为朝代之朝，不用上清都、到清都，而用去清都”，因此是“显有兴明灭清之意”。乾隆四十三年（1778 年），仇家蔡嘉树检举诗中辱骂清廷，于是酿成大案，牵连的人很多，只要是涉及到一柱楼诗者，均一个不漏地查过去。乾隆帝指示：“徐述夔身系举人，却丧心病狂，所作《一柱楼诗》内系怀胜国，暗肆底讥，谬

妄悖逆,实为罪大恶极!虽其人已死,仍当剖棺戮尸,以伸国法。”故徐述夔及其子已死也开棺枭首示众,两个孙子虽携书自首,仍以收藏逆诗罪处斩。他的两个族人徐首发和徐成濯,名字连起来是“首发成濯”,根据《孟子》“牛山之木,若波濯濯,草木凋零也”,因此认为这两人的名字连起来是首“发”成濯,是嘲笑清剃发之制,以大逆罪处死。连乾隆帝的宠臣沈德潜因为给徐述夔写过传记,又兼写过《咏黑牡丹》诗句“夺朱非正色,异种也称王”,尽管沈德潜已死去多年,也被“革其职,夺其名,扑其碑,毁其祠,碎其尸”。徐家惨遭灭门不说,当地其他徐姓族人也被翻箱倒柜抄家,有些徐姓人逼迫无奈隐姓改名,把自己的祖宗牌位藏在马桶里以躲追究。

又有道学先生尹嘉铨官至大理寺卿,其父尹会一是道学家。乾隆四十六年 (1781 年),尹嘉铨已离休回到老家河北博野,当年四月,乾隆帝西巡五台山回跸保定,尹嘉铨忽发老来疯,一心要参加接驾盛典。然而竟没有圣旨要传召他入觐,尹嘉铨灵机一动,想到老爹尹会一,便草拟两份奏折:一是请谥,二是从祀。要是皇帝恩准,不但博个孝子名声,还能乘机出风头,于是派儿子将请谥奏折送去,自己呆在家中。乾隆帝看到他儿子替他送上来的奏本,为父请谥,当即恼了。遂提起朱笔,批上:“与谥乃国家定典,岂可妄求?此奏本当交部治罪,念汝为父私情,姑免之。若再不安分家居,汝罪不可逭矣!”而尹嘉铨接着又送上一本,请求皇上恩准他父亲从祀文庙。乾隆帝当即火冒三丈:“竟大肆狂吠,不可恕矣!”于是承办官员绞尽脑汁罗织罪名,给尹嘉铨扣上大不敬、假道学、伪君子等等罪名,影响最大的是所谓“古稀罪”:尹嘉铨自称“古稀老人”,但乾隆帝说:我称古稀老人,早已布告天下,他怎么也敢自称古稀老人?

乾隆四十七年 (1782 年) 生员吴英拦舆献策,则被凌迟处死。乾隆四十八年 (1783 年),李一《糊涂词》有语“天糊涂,地糊涂,帝王帅相,无非糊涂”。被河南登封人乔廷英告发,经查发现举报人乔廷英的诗稿也有“千秋臣子心,一朝日月天”句,日月二字合为明,你不是

谋反又是什么？检举人和被检举人皆凌迟处死，两家子孙均坐斩，妻媳为奴。乾隆五十三年（1788 年），发生了贺世盛笃国策案。湖南未阳的老秀才贺世盛，多次参加科举都没及第。他平时常替别人代写词状，又把道听途说的传闻和故事之类，拉杂地拼凑出一部《笃国策》，准备写成以后上京城投献，以求贷得一官半职。因为这本书上写了批评捐官制度的意见，这就成了“妄议胡政”，贺世盛被判斩立决。

其他涉及“华夷”、“明”、“清”字句的文字狱俯拾皆是。江西德兴的祝庭诤，为教儿孙读书，自编一本《续三字经》，被人告发。官府查抄发现书中对“于帝王兴废，尤且大加诽谤”，如写元朝有“发披左，衣冠更，难华夏，遍地僧”句，“衣冠更”是指改穿着，“难华夏”是华夏遭难，“遍地僧”是全部光头，虽说是说元朝，认为是影射当朝“明系隐寓诋清”。于是判祝庭诤开棺戮尸，十六岁以上子孙辈斩立决。江苏兴化人李驎《虮蜂集》中有“杞人忧转切，翘首待重明”；“日有明兮，自东方兮，照八荒兮，我思孔长兮，夜未央兮”句，被认为故意影射，定为叛逆大罪。张缙严在给刘正宗诗稿作序中有一句“将明之才”等，皆被定为逆案。杭州卓长龄著《忆鸣诗集》，“鸣”与“明”谐音，被指为忆念明朝，图谋不轨。乾隆帝对卓氏一家深恶痛绝，称他们“丧尽天良，灭绝天理，真为复载所不容”。方芬《涛浣亭诗集》内“问谁壮志足澄清”、“蒹葭欲白露华清，梦里哀鸿听转明”，也惨遭死刑。有个刘三元，本就疯癫，某日失口对人说：我乃汉室后裔，要众官扶持。这个疯子因此得罪被杀。

有些字句是专制帝王的专用品，如果不慎误用了这些字句，就是僭越犯上。山西王尔扬为别人父亲作墓志铭，用“皇考”两字，这是习用语，屈原《离骚》和欧阳修《泷冈阡表》内都称父为“皇考”，却被斥为“于考字上擅用皇字，实属僭逆”。江苏韦玉振为父刊刻行述，中有“于佃户之贫者，赦不加息”，不料“赦”字只能由皇帝使用，韦玉振被指责“乃敢竟用赦字，殊属狂妄”。湖南监生黎大本为母亲做

寿,祝寿文内有“女中尧舜”等字句,被斥为“拟不于伦,谬妄干分”,黎大本充军乌鲁木齐。湖北秀才程明諈为人作祝寿文,内有“绍芳声于湖北,创大业于河南”,“创大业”被曲解为做皇帝,程明諈“语言悖逆”,斩立决。其他触犯庙讳、御名以及提到皇帝应该换行抬写而没有换行抬写,因此获罪的,不可胜数。有一个河南人刘峨,编印《圣讳实录》一书出售,本来是为了告诉人们应当怎样避讳,所以把应避讳的清代诸帝的名字“各依本字正体写刻”,却被控大不敬,惨遭斩首。

乾隆时的文字狱,有不少案件,甚至是因为向清朝统治者歌功颂德、献书献策,不过,因马屁拍得不得法,犯了忌讳,也会遭到杀身之祸。直隶容城一个走江湖的医生智天豹,编了一部《万年历》,祝颂清朝国运久长,其中说“周朝止有八百年天下,如今大清国运,比周朝更久”,可是这万年历中把乾隆的年数只编到五十七年为止,犯了大忌,被认为是诅咒乾隆帝短命,“罪大恶极,人人发指,非碎磔不足以蔽辜”,结果,将智天豹处死。还有个冀州秀才安能敬,写了一首颂扬清朝的诗,其中有“恩荣已千日,驱驰只一时,知主多宿忧,能排难者谁”,这四句诗被曲解为咒骂皇帝有忧有难,无人辅佐,其实,就象安能敬自己在审讯时所说,“原要竭力称颂,无奈说不上来”,顶多是颂诗写得不好,哪里是什么讥讪诽谤呢?再如著名学者全祖望著有《皇雅篇》,叙清世祖得天下之正。但全祖望的仇家却向乾隆帝控告说,全祖望文内有“为我讨贼清乾坤”之句,居然冠“贼”字于“清”字之上,大逆不道!全祖望几遭陷害,因朝廷官员为之辩解,才得以幸免。

直到乾隆末期,文字狱才较为放宽。这主要是清廷统治日益腐败,各族人民纷纷起义,清廷连镇压起义也来不及,顾不上在文字上吹毛求疵、无中生有。如乾隆四十七年 (1782 年),广西抄获回民经卷书籍,“语多悖逆荒唐”,照往例会严厉追查,治以重罪。但这时甘肃的回民起义刚刚镇压下去,清廷不敢因文字细故,再激起回民的反

抗。所以乾隆帝说“书内字句,大约鄙俚者多,不得竟指为狂悖。此等回民,愚蠢无知,各奉其教,若必鳃鳃绳以国法,将不胜其扰。……若此等回教书籍,附会其词,苛求字句,甚非朕不为已甚之意。此事……竟可毋庸办理,嗣后各省督抚,遇有似此鄙俚书籍,俱不必查办”。显然,象这类案件,如果都要彻底查究的话,势必是案件山积,株连甚众,“将不胜其扰”。在各族人民拿起武器、纷起反抗的时候,清廷不得不稍稍收敛其淫威,对文字犯罪,也不得不从宽处理了。但即使如此,直到嘉庆年间,文字狱的阴影仍笼罩着文坛,知识分子余悸尚存,所以龚自珍有“避席畏闻文字狱,著书都为稻粱谋”,以及“万马齐喑究可哀”的叹息。

至于乾隆年间修的《四库全书》,就更是搞的彻底,全国图书都要进献检查,不仅不利于满清的文献被禁毁,连前人涉及契丹、女真、蒙古、辽金元的文字都要进行篡改。查缴禁书竟达三千多种,十五万多部,总共焚毁的图书超过七十万部,禁毁书籍与四库所收书籍一样多。“初下诏时,切齿于明季野史。其后,四库馆议,维宋人言辽金元,明人言元,其议论偏谬尤甚者,一切拟毁,……隆庆以后,至于晚明,将相献臣所著,靡有子遗矣”。明清之际,黄道周、张煌言、袁继咸、钱肃乐、顾炎武、黄宗羲、孙奇逢诸人的著作,均干例禁。后来稍稍放宽,有些人的著作,只要“改易违碍字句,无庸销毁”。但对钱谦益、吕留良、屈大均、金堡以及戴名世、王锡侯、尹嘉铨诸人的作品,查禁特别严厉。乾隆时被销毁的书籍“将近三千余种,六、七万卷以上,种数几与四库现收书相埒”。吴晗说过“清人纂修《四库全书》而古书亡矣!”连宋应星的科技著作《天工开物》也因为有碍于愚民而禁毁,文字狱如此之彻底,一篇吴三桂的“反满檄文”,一本《扬州十日记》,一本《嘉定屠城记略》,竟在中华本土湮灭二百多年,二百多年后才从日本找出来!中华历史上的民族政权交替时代有过,但从来没有一个像满清统治者这样,彻底摧毁中华的衣冠、服饰,彻底绞杀中华的民族意识,从精神上到肉体上彻底把中华弄成完全顺服的

走狗！满清统治者非惟酷毒暴虐、戾于刑狱，所“汉化”深者，工于心术而极力摧残中华，尤其中华士人之民族意识！较之前代的外族统治者，更加阴险、卑劣、刻毒！难怪鲁迅先生说：“对我最初的提醒了满汉的界限的不是书，是辫子，是砍了我们古人的许多的头，这才种定了的，到我们有知识的时候大家早忘了血史。”

《四库全书》所收古籍许多经过篡改是尽人皆知的事实。与清代统治者利益相关的明朝人的文学和历史作品遭到大力剿灭，而且殃及北宋南宋。《四库全书》的编纂者对于反映民族矛盾、民族压迫和民族战斗精神的作品尽量摒弃和抽毁，对于不能不收录的名家名作则大肆篡改。如岳飞《满江红》名句“壮志饥餐胡虏肉，笑谈渴饮匈奴血”。“胡虏”、“匈奴”在清代是犯忌的。于是《四库全书》馆臣把它改为“壮志饥餐飞食肉，笑谈欲洒盈腔血”。张孝祥名作《六州歌头·长淮望断》描写北方孔子家乡被金人占领：“洙泗上，弦歌地，亦膻腥。”“膻腥”犯忌，改作“凋零”。陈亮的《水调歌头·不见南师久》词云：“尧之都，舜之壤，禹之封。于中应有，一个半个耻臣戎。”“耻臣戎”犯忌，改作“挽雕弓”。还有更荒谬的，辛弃疾的《永遇乐·千古江山》中的“斜阳草树，寻常巷陌，人道寄奴曾住”，被改作“人道宋主曾住”。“寄奴”是南朝宋开国皇帝刘裕的小名，“宋主”可以说是他的尊称。这两句的格律也应作“仄平”，两个字的音也都是“仄平”，改为“宋主”并不涉及音律问题；“寄奴”二字也与清朝犯忌的“胡”、“戎”、“夷”、“虏”等了无关涉。那么为什么还要改呢？原因只有一个，那就是用小名称呼帝王，做惯了奴才的《四库全书》馆臣看到就感到别扭，因此即使没有“违碍”之处也要改。这是多么自觉的奴才态度！难怪鲁迅说《四库全书》不仅藏在内廷，而且“还颁之文风较盛之处，使天下士子阅读，永不会觉得我们中国作者里面，也曾有过很有些骨气的人”(《病后杂谈之余》)。

明清之际的学术转型

关于中国“近世哲学”是否具有“近世性”或“现代性”①的问题，在很大程度上其答案不取决于这个问题本身，而是与论者对明清之际学术的性质的认识密切相关。因为明清之际代表中国“近世”学术从宋学走向清学的一个重要转型期。上述所谓“近世性”或“现代性”的问题，如果换一种表述，也可以转陈为这一“转型”是否使中国“近世”哲学“转”出了“近世性”或“现代性”的问题。因此，对于原问题本身，我们可以不必急于给出肯定或否定的答案。如果我们能够先在地对这一问题的前提性话题，即明清之际的学术话语转型做一个有针对性的解析，也许对深化原话题的探讨会更有助益。

明清之际的学术话语转型，如果用一句话来简单地加以概括，就是从宋明时期的理气心性之学向清代的经史考证之学的转变。宋明学术的主流话语当然是儒学话语，而宋明儒学的主流话语则是以理气心性之学为核心的理学或宋学话语，但在理学话语之外，宋明时期的儒家思想中还同时存在着两股潜流，一股是经史考证之学，一股是经世致用之学。这两股潜流在宋明儒家思想中虽只占据次要地位，但是在“天崩地陷”的明清之际，由于一一系列内外机缘的共同作用，这两股次要的潜流逐渐演变，蔚成大潮，并终于在乾嘉时期一跃成为整个清代学术的主流，由此使儒学的面貌和方向发生了又一次重要的历史性的转折。

---

① “近世性”的核心理念，陈来教授在其《中国近世思想史研究》（商务印书馆，2003 年）一书的“序”中认为包括世俗性、合理性、平民性等；“现代性”的核心理念，学术界论及较多的通常包括理性、科学、民主等。

(一) 明亡的冲击与理学的危机

明清之际学术话语的转型,首先是明朝灭亡这一重大历史事件的直接的政治和文化后果。江山易代所带来的不同寻常的社会政治动荡和文化心理震撼,给了当时的知识阶层以巨大冲击。面对明朝土崩瓦解、满洲入主中原的事实,儒家士大夫们痛心疾首,他们痛定思痛,几乎众口一词地认为,只有深刻反省前代学术,才能为汉民族政治统治和文化精神的复兴以及有效解决现实问题找到出路。于是宋明理学的霸权地位及其合理性受到了质疑,宋学的学术理念及其造成的无可挽回的后果遭到严厉批评,从而引发了儒学发展史上一场深刻的危机。

当时的遗民知识分子们普遍把明亡的原因归于理学的空疏无用和理学家的清谈误国。明亡后流亡日本的大学者朱之瑜在总结明清更迭的历史教训时,把理学比之于能工巧匠的雕虫之技,认为其弊病就在于"屋下架屋"而"无益于世用"。他说:"宋儒辨析毫厘,终不曾做得一事,况又于其屋下架屋哉?"①他引南宋事功派学者陈亮为同调,主张"为学之道,在于近里著己,有益于天下国家,不在乎纯弄虚脾,捕风捉影"②。方以智指斥宋儒蹈虚空谈,认为"宋儒惟守宰理,至于考索物理时制,不达其实,半依前人"③,"空穷其心,则倏忽如幻"④。黄宗羲批评宋明儒者空谈性理,不务实际,招致社会黑暗,民族败亡,他说:"儒者之学经天纬地,而后世乃以语录为究竟,仅附答问一二条于伊洛门下,便厕儒者之列,假其名以欺世。……徒以'生

① 朱之瑜:《朱舜水集》,中华书局,1981 年,第 160 页。
② 朱之瑜:《朱舜水集》,第 274 - 275 页。
③ 方以智:《通雅》卷首一。
④ 方以智:《语录》,《示中履》。

民立极，天地立心，万世开太平’之阔论，钤束天下。一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾。”①傅山亦批评宋明理学家崇尚空谈，不务实事，他说：“宋人议论多而成功少，必有病根，学者不得容易抹过。”②顾亭林认为，理学末流实乃“以无本之人，而讲空虚之学”③，他严厉谴责宋明理学家“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”④。

由理学的教义在日益加剧的社会危机面前，显得苍白贫乏。理学家们尽可以把理气心性之论谈得玲珑剔透，然而在他们的“理”、“心”之中，却悟不出挽救社会危机的良方来。因此，朱、方、黄、傅、顾等在当时代表一时之风气的学界重镇，尽管学术方向和学术观点都极不相同，但却异口同声地对宋明理学的空疏无用和空谈学风进行了严厉谴责，这表明理学话语在当时学界已经陷入了四面楚歌的境地。

（二）理气心性之学的衰微与学术话语的转型

借用余英时先生的“内在理路”说，我们再从思想史发展的自身逻辑来看，宋明理学发展到明末清初，也呈现出“风靡波颓不可挽”之势。

首先是理学自身的发展，从内部孕育出了走出理学的因素。理学在北宋初兴时，正值儒学历经魏晋隋唐几百年的衰微，为了重塑儒家伦理的权威，再造儒家思想的辉煌，以重新确立儒学的至尊地位和接续儒家的千年道统，理学的早期奠基者们一方面吸收释老之学的

① 黄宗羲：《黄梨洲文集》，中华书局，1959 年，第 220 页。
② 傅山：《霜红龛集》，山西人民出版社，1985 年，第 998 页。
③ 顾炎武：《顾亭林诗文集》，中华书局，1983 年第 2 版，第 41 页。
④ 顾炎武：《日知录》卷七，《夫子之言性与天道》。

思想和方法以充实自己的理论,另一方面大破汉唐传注,从“舍传求经”到“疑经改经”,使思想界吹进了一股新鲜的、生机勃勃的空气。至朱熹而集理学之大成,建立起一套以“理”为基础的完整的理论体系。但随着朱学的官学化,理学也渐次走向僵化。在科场,朱子语录成为士子们死记硬背的教条和猎取功名的工具。在学界,朱学以儒家正统自居,视其他学派为异端,扼杀了学术争鸣的空气,同时也限制了朱学自身的发展。王阳明为了克服朱学“道器”为二的矛盾,提出“致良知”之说,把外在的“天理”纳入内在的“人心”之中,一方面完成了对“合人道与天道为一道”的论证,另一方面却又把作为“人伦”根据的“天理”用事实上并无确定标准可循的“人心”或“良知”来界定,从而使儒家伦理准则变成了一个任人解释的、游移不定的理念。这就为王学、乃至整个宋明理学从理论上的崩解,打开了一个致命的缺口。阳明之后,王学走向分化。明万历时,风行于世的泰州学派,沿着王阳明“致良知”之说走下去,到李贽时甚至出现了否定“存天理、灭人欲”,乃至“掀翻天地,非名教之所能羁络”①的倾向,这就走到了王学、乃至整个宋明理学的反面。

其次,理学内部的学派争执,导致儒学的理论重心向原典的回归。宋明学者之间关于理气心性、本体工夫、天理人欲等等一系列问题的争论,构成了宋学的核心理念,同时也形成了程朱理学和陆王心学两大学派之间的对立。两派学者围绕宋学的核心话题,各自提出了一整套言之凿凿的理论体系。理学家们主张“性即理”,强调“道问学而尊德性”;心学家们则主张“心即理”,强调“尊德性而道问学”。两派学者都宣称自己的理论最符合儒家圣人孔子、孟子的原意。但是,这场旷日持久的争论持续了五、六百年,也没有得出一个让双方都能接受的结论。既然理论层次上的争论已无法解决问题,回到儒家的经典文献中去便成为顺理成章的选择。

① 黄宗羲:《明儒学案》下册,中华书局,1985 年,第 703 页。

另一方面，宋明儒家所讲的理气心性之学，虽说早在孔、孟思想中已露端倪，但事实上，理学与心学之争实则是受了释老之学的刺激并在深入其室之后才操戈相对的。例如，宋学的核心理论心性本体论和修养工夫论等，从理论方法到理论内容，都曾受到道家体用论、修道论和释家佛性论、修持论的广泛影响。但是，为了维护儒家道统，宋明儒者们却一致拒斥释老之学，无论理学家还是心学家，都总是以儒家正统自居，相互指责对方陷于释老。那么，究竟什么是真正的儒家正统之学？这也逼使宋明学者们回到儒家原始经典中去寻求有利于自己的根据。

明中叶以后，程朱、陆王之间的门户之争，已形同冰炭，在这种森严壁垒的对峙中，抽象的理论争辩已愈来愈缺乏说服力。如理学家罗钦顺服膺于“性即理”之说，但为了给自己的观点张目，他征引了《易经》和《孟子》等经典，并得出结论说：“故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。”①其后东林顾宪成亦明确提出“质诸先觉，考诸古训”的口号。儒学内部发生的这种转变是极富深意的，它显示出宋学理念确实已经日薄西山了，而向儒家原典的回归则是宋学义理之争走向衰微的必然结果。

在这种背景下，方以智、黄宗羲、顾炎武等许多学者分别从不同的角度，对宋明理学以理气心性之辨为中心的学术话语和以“六经注我”为特点的学术范式进行了全面的清算和解构，尤其是顾亭林提出的“经学即理学”的新的学术范式，把明中叶以来兴起的回归元典运动推向了高潮，促进了宋学向清学的转变。

（三）清学话语的形成与儒学的转折

就在宋明儒学的主流话语理气心性之学走向衰微的时候，儒学

① 罗钦顺：《困知记》，中华书局，1990 年，第 37 页。

内部的经史考证之学和经世致用之学则因势勃兴,逐渐代替理学话语而成为学术讨论的中心话题。

经史考证之学本来是与儒家经学和经典整理工作相伴随而发展起来的,因此在儒家学术史上原本一直有其重要性。在汉代和唐代,章句训诂都是儒学教育和学术研究的主要内容之一。到了宋明时期,儒学的主流话语虽转向理气心性之学,经学在理学话语的淹没之下呈衰落之势。但是,由于理学家们阐发和辩论义理的依据,仍是汉唐经学家们作过传注的经籍,因此,在理学话语的统治之下,经典注疏、考证和整理的工作仍有其重要地位,并且得到了持续的发展。

论宋学鼻祖,当首称"宋初三先生"孙复、胡瑗和石介。孙、胡二人在当时皆以经学有名。孙复之学直承唐代经学家陆淳,而胡瑗讲学则分经义、治事二斋,由此可见经学在宋初儒学中所占的比重。后来之理学诸大家,除心学一派学者以外,皆曾潜心注疏,于经学各有造诣。程颐、朱熹等人更是兼治诸经,博综旁通,不惟以义理之学自限。如程颐撰《伊川易传》、《春秋传》、《伊川书说》、《诗说》;朱熹有《周易本义》、《诗集传》、《仪礼经传通释》、《四书章句集注》等。更有刘敞作《七经小传》,叶梦得撰《春秋谳》,郑樵作《诗辨妄》,吴棫作《书稗传》,王柏作《诗疑》、《书疑》等,掀起疑经之风,开启了后世经史考证之学的门径。俞廷椿撰《周礼复古编》,程大昌撰《考古篇》,则开宋明辑佚考古之学之先河。晁公武撰《郡斋读书志》,称明清两代目录版本之学之先导。吴棫撰《诗补音》、《韵补》,直接影响到顾炎武等人的文字音韵之学。

明中叶以后的王学末流,尤以拒斥读书出名。一些学者不满于王学末流之狂诞,开始起而扭转空疏不学之风。如杨慎、王世贞、胡应麟、焦竑、陈第、梅鷟诸人,皆醉心于考据博文,以博洽多识著称一时。他们在考据博文方面的业迹,对明清易代之际学风的转变及后来清学的兴起有着极大的影响。

在晚明博学诸君流风余韵的影响下,入清以后,方以智、黄宗羲、

钱谦益、姚际恒、阎若璩、毛奇龄、朱彝尊、顾亭林等人沿波而起，竞相从事经史考证之学。方以智提出“藏理学于经学”①的主张。钱谦益曾谓：“圣人之经，即圣人之道也。离经而讲道，贤者高自标目，务胜前人；而不肖者汪洋自恣，莫可穷诘。”②顾亭林提出“经学即理学”的学术纲领，认为“古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也”③，“古今安得别有所谓理学者？经学即理学也”④。他以其精识博学之才，对九经诸史，一一疏通其源流，考证其谬误，一扫宋明理学悬揣空谈之风，开创了清代经史考证之学的规模和次第。

经世致用亦自始即是儒者的一贯理想。自孔子起，“经世”理想和德性修养就是儒家学说中相辅相成、并行不悖的两轮。宋初儒学复兴时，亦是内外兼重。所以胡瑗讲学立“经义”与“治事”二斋，一方面讲明六经，另一方面亦不废治民、御寇、水利等实事。王安石本儒家经世理想，推行声势浩大的熙宁新政，结果却以失败而告终，以致他不得不发出“经世才难就”的慨叹。

南宋以后，理学逐步转向内倾。但是，当理学家们无可奈何地“藏其心于内”的时候，经世之学在一部分理学之外的儒家学者们那里受到重视并得到了发展。陈亮年轻时慨然有经略四方之志，持论与朱子相左。他针对当时性命之说盛行，理学家们放言高论，而倡导注重“实事实功”的“功利之学”，开永康事功之学的先河。同时的永嘉学者叶适，亦为浙东事功之学的集大成者。他对理学家们专尚空谈，不切实际的恶劣学风痛心疾首，说：“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔。”⑤他提倡事功务实，注重研究与国计民生、国家危难息息相关的问题，其

① 方以智：《青原山志略》“凡例”，“书院”条。
② 钱谦益：《牧斋初学集》中册，上海古籍出版社，1985 年，第 851 页。
③ 顾炎武：《顾亭林诗文集》，第 58 页。
④ 转引自梁启超《中国近三百年学术史》（东方出版社，1996 年）第 64 页。
⑤ 叶适：《习学记言序目》上册，中华书局，1977 年，第 324 页。

学自成一家,在当时与朱熹理学、陆九渊心学鼎足而三。

明代心学独盛,王廷相起而倡导实学。他说:"士惟笃行可以振化矣,士惟实学可以经世矣。"[①] 他主张"学者读书,当以经国济世为务。"[②] 并提出"文武兼资"、"仁义刑法并用"[③] 的经世之略。至晚明时期,"经世"观念逐渐受到知识界的重视,甚至一些心学家也常提及经世之学,如阳明弟子王畿说:"儒者之学务于经世。"[④] 江右王学的代表人物之一冯应京编《皇明经世实用编》二十八卷。东林诸儒更是明末倡导经世之学的重镇。如顾宪成论学"与世为体",高攀龙讲学以"纪纲世界"为宗。[⑤] 继之而起的复社领袖陈子龙则编成卷帙多达五百余卷的《皇明经世文编》。可见经世之风在明末已开始汇成潮流。

清初知识阶层激忿于亡国之恨和文化忧患,愈益讲求经世致用。如孙奇逢"生平之学,主于实用"[⑥];朱之瑜一生以"经邦弘化,康济艰难"[⑦] 为治学宗旨,认为"学问之道,贵在实行。圣贤之学,俱在践履"[⑧];方以智认为"欲挽虚窃,必重实学"[⑨];黄宗羲说"受业者必先通经,经术所以经世,方不为迂儒之学"[⑩];王夫之为学注重"经世之大略"[⑪],于"江山险要、士马食货、典制沿革,皆极意研究"[⑫];傅山主

① 王廷相:《王廷相集》第二册,中华书局,1989 年,第 419 页。
② 王廷相:《王廷相集》第四册,中华书局,1989 年,第 1168 页。
③ 王廷相:《王廷相集》第二册,第 555 页。
④ 王畿:《王龙溪先生全集》卷十四,《赠梅宛溪擢山东宪副序》。
⑤ 黄宗羲:《明儒学案》下册,第 1399 页。
⑥ 永瑢等:《四库全书总目》上册,中华书局,1965 年,第 35 页。
⑦ 朱之瑜:《朱舜水集》,第 383 页。
⑧ 朱之瑜:《朱舜水集》,第 369 页。
⑨ 方以智:《东西均》,《道艺》。
⑩ 全祖望:《鲒埼亭集》卷十二,《梨洲先生神道碑文》。
⑪ 王夫之:《读通鉴论》上册,中华书局,1975 年,第 135 页。
⑫ 王敔:《姜斋公行述》,见《船山全书》(岳麓书社,1996 年) 第十六册,第 81 页。

张“学必实用”① ;顾亭林之学以匡时救世为己任,认为“拯斯人于涂炭,为万世开太平,此吾辈之任也”②,又说:“君子之为学也,非利己而已也,有明道淑人之心,有拨乱反正之事,知天下之势之何以流极而至于此,则思起而有以救之。”③由于面临生死存亡的选择,“无事袖手谈心性”的亡国之音被扫下殿堂,经世之风遂成清初知识界的共同话语。

随着经史考证之学和经世致用之学从边缘走向中心,以经典考证和诠释为主要内容的清学学术范式渐次成型,并从清乾嘉时期开始取代宋学的学术话语和学术理念,而成为当时学界关注的焦点和学术讨论的前沿,儒学亦由此完成从以理气心性之学为中心向以经史考证之学为中心的历史性转变。

明清之际的学术话语转型,一方面凸显了儒学在适应社会政治需求与学术文化发展方面的应变机能,另一方面也展现了儒学在历史形态和理论内涵方面的丰富性与多样性。无论是以理气心性为中心的宋学,还是以经史考证和经世致用为中心的清学,都是儒学在不同历史时期的不同表现形态。宋学的主流话语是理气心性之学,但宋儒并不排斥对经史考证和经世致用的关注;清学以经史考证和经世致用为学术重心,但清儒并不缺乏对理气心性问题的探讨。清学对宋学的继承或革新,都是发生在儒学内部的改变,这种改变并没有超出传统儒学的关涉范围。片面强调清学对宋学的革命性,把宋学与清学完全对立起来;或者认为清学乃是宋学的直接继续,将二者完全等而观之,都有失偏颇。

儒学在明清之际从宋学转型为清学,虽然我们不能排除其中包含了某些所谓“近世性”或“现代性”因素的萌生或兴起,但从整体上

① 傅山:《霜红龛集》“序”。
② 顾炎武:《顾亭林诗文集》,第 48 页。
③ 顾炎武:《顾亭林诗文集》,第 166 页。

来看,这些因素远没有成长为儒学的核心理念,也没有构成对儒学发展方向的致命的挑战。至少在明清之际直至清中叶的乾嘉时期,经史考证和经世致用之学仍是当时儒者治学的主要内容和关注焦点,宋明时期居于主流地位的理气心性之论,虽然理论影响大为减弱,但也并没有完全退出学术讨论的视野。因此,儒学在这一时期仍是按照从先秦至宋明以来一脉相承的传统框架和线索在发展。这是我们在探讨所谓中国"近世哲学"是否具有"近世性"或"现代性"的这一问题时必须首先明了的一个大的理论前提。如果抛开这一前提,仅仅因为中国近世哲学包含了某些"近世性"或"现代性"的因素,就径直套用"启蒙哲学"之类的外来概念来对其加以定性,则恐难逃简单仿照和模拟之嫌。

清代的"西学中源"

明末由耶稣会士传人的西方天文学和其他科学技术,使一部分中国上层人士如徐光启、李之藻、杨廷筠等人十分倾心。清人人关后又将先后在徐光启、李天经主持下由耶稣会士编撰的《崇祯历书》(经汤若望略加删改,易名为《西洋新法历书》)颁行天下,并长期任用耶稣会士主持钦天监。康熙本人也以耶稣会士为师,躬自习学西方天文和数学。所有这些,都对中国传统的信念和思想产生了强烈冲击。提出"西学中源"说是对这种冲击作出的反应之一。"西学中源"说一度在中国士大夫中间广泛流行。对此说及其政治文化背景进行探讨,不仅从中西科技文化交流史和思想史的角度来看有重要意义,而且在今天还有相当的现实意义。"西学中源"说主要是就天文历法而言的。因数学与天文历法关系密切,也被涉及。后来更推广到其他领域,但并不重要。

(一)“西学中源”说发端于明之遗民

据所见史料,最先提出“西学中源”思想的是黄宗羲。黄氏对中西天文历法皆有造诣,著有《授时历法假如》、《西洋历法假如》等多种天文历法著作。明亡,黄氏起兵抗清,兵败后一度辗转流亡于东南沿海。即使在这样艰危困苦的环境中,他还在舟中与人讲学,仍在注历。“尝言勾股之术乃周公商高之遗而后人失之,使西人得以窃其传。”[①]这里黄氏讲的是数学,但那时学者常把“历算”视为一事。黄氏最先提出“西学中源”的概念,这一点全祖望也曾明确肯定过:“其后梅征君文鼎本周髀言历,世惊以为不传之秘,而不知公实开之”[②]。“西学中源”说之另一先驱者为黄宗羲同时代人方以智。方氏崇祯十三年(1640)进士,明亡流寓岭南,一度追随永历政权,投身抗清活动。其《浮山文集》在清初遭禁毁,故流传绝少。在《游子六<天径或问>序》一文中,方氏谈论了中国古代天文历法之后说:“万历之时,中土化洽,太西儒来。脬豆合图,其理顿显。胶常见者骴(马+戒)以为异,不知其皆圣人之所已言也。……子曰:‘天子失官,学在四夷’。”[③]方氏此文作于1651 - 1666年间,在时间上可能稍后于黄宗羲。值得注意,“天子失官,学在四夷”的说法,和后来梅文鼎、阮元所谓“礼失求野”之说颇相一致。黄、方二氏提出了“西学中源”的思想,但未提供具体证据。而王锡阐则对此作了阐述,使此说大进了一步。王氏在明亡时曾两度自杀,获救后终身不仕,潜心天文历算,和梅文鼎同为清代第一流的天文学家。王氏精通中西天文学,其造诣远在黄、方之上。他多次论述“西学中源”说,其中最重要的一段

---

① 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,《鲒琦亭集》卷十一。

② 同上。

③ 方以智:《浮山文集后编》卷二,见《清史资料》第6辑,中华书局,1985。

文字如下：

今者西历所矜胜者不过数端，畴人子弟骇于创闻，学士大夫喜其瑰异，互相夸耀，以为古所未有，孰知此数端者悉具旧法之中而非彼所独得乎！一曰平气定气以步中节也，旧法不有分至以授人时，四正以定日躔乎？一曰最高最卑以步朓朒也，旧法不有盈缩迟疾乎？一曰真会视会以步交食也，旧法不有朔望加减食甚定时乎？一曰小轮岁轮以步五星也，旧法不有平合定合晨夕伏见疾迟留退乎？一曰南北地度以步北极之高下，东西地度以步加时之先后也，旧法不有里差之术乎？大约古人立一法必有一理，详于法而不著其理，理具法中，好学深思者自能力索而得之也。西人窃取其意，岂能越其范围？①

王氏这段话是“西学中源”说发展史上的重要文献之一。约写于1663年之前一点，与黄、方二氏之说年代相近。王氏第一次为“西学中源”说提供了具体证据（当然，实际上是错误的），五个“一曰”，涉及日月运动、行星运动、交食、定节气和授时，几乎包括了当时历法的所有主要方面。他认为西法号称在这些方面优于中法，实则“悉具旧法之中”，是中国古已有之的。不过，说西法中国古已有之，还有双方独立发明而暗合的可能，但王氏断然排除了这一点：“西人窃取其意”，是从中法偷偷学去的。而且，王氏已经注意到中国传统天文学“详于法而不著其理，理具法中”的特点，这与西方天文学从基本的“理”出发进行演绎明显不同。为了完善自己的说法，他指出中法之理虽不明言，但“好学深思者自能力索而得之也”，这就为“西人窃取其意”提供了可能性。这一思想为后来梅文鼎的理论开辟了道路。

值得注意的是，黄、方、王三人都是矢忠故国的明朝遗民，在政治上坚决不与清政府合作，已如前述。同时，三人又都是在历史上有相当大影响的重要人物。黄氏是明清之际的著名学者之一，后人将他与顾炎武、王夫之并称，号“三先生”；方氏在中国哲学史、思想史上

① 王锡阐：《历策》，《畴人传》卷三十五。

有重要地位;王锡阐则是当时以顾炎武为代表的遗民学者群中一个重要成员。这样的三个人不约而同地提出“西学中源”说,绝不应视为偶然现象。

最近有人认为“西学中源”说最早是由康熙提出的,并由此出发讨论其产生的原因。但此说实际上发端于明之遗民,已如上述。而康熙在晚些时候也曾提出“西学中源”说。现在的问题是:明朝遗民学者和清朝康熙皇帝这样居于截然不同社会地位的人,却先后提出一个相同的“西学中源”说。这是很值得研究的问题。它显然和当时的政治、思想和文化背景有关。

(二) 康熙提倡,梅文鼎大力阐扬

康熙确实也提倡“西学中源”说,而且起了很大作用。他曾作《三角形论》,其中提出:“古人历法流传西土,彼土之人习而加精焉。”这是明确关于历法的。他关于数学方面的说法更受人注意,一条经常被引用的史料是康熙五十年(1711)与赵宏燮论数,称:“即西洋算法亦善,原系中国算法,彼称为阿尔朱巴尔。阿尔朱巴尔者,传自东方之谓也。”[①]“阿尔朱巴尔”又作“阿尔热八达”或“阿尔热八拉”,一般认为是 algebra 的音译。此字源于阿拉伯文 Al - jabr,意为“代数学”。康熙怎么能从 alsebm 中看出“东来法”之意来,目前尚缺乏详细资料。有人认为是和另一个阿拉伯文单词 A - erh - je - pa - la 发音相近而混淆的。[②] 但康熙是否曾和阿拉伯文打过交道,以及供奉内廷的耶稣会士向康熙讲授西方天算时是否有必要涉及阿拉伯文(他们通常使用满语和汉语),都还是疑问。再退一步说,即便 Algebra 真有“东来法”之意,在未解决当年中法到底如何传人西方这

① 王先谦:《东华录》康熙八九。

② George H. C. Wong,ISIS,54,Part 1,No. 175。

一问题之前,也仍然难以服人。这个问题后来梅文鼎慨然自任。

据来华耶稣会士的文件来看,康熙向耶稣会士学习西方天算始于 1689 年。从此他醉心于西方科学,连续几年每天上课达四小时,课后还做练习。① 以后几十年中,他时常喜欢向宗室和大臣等谈论天文地理数学之类的知识,自炫博学,引为乐事。康熙很可能是在对西方天文数学有了一定了解之后独立提出"西学中源"说的,因为黄、方、王三氏皆心怀故国,隐居不仕,康熙"万几余暇"去研读三氏著作的可能性不大。

康熙在天文历算方面的"中学"造诣并不高深。他了解一些西方的天文学和数学,也没有达到很高水平。这从他历次与臣下的谈论及他《几暇格物编》中的天文学内容可以看出来。梅文鼎的《历学疑问》,康熙自认为可以"决其是非",但那只是一本浅显的著作。相比之下,黄宗羲,王锡阐都是兼通中西天文学并有很高造诣的。因此他们提出"西学中源"说或许还有从中西天文学本身看出相似之处来的因素;而康熙则更多地出于政治考虑了。

康熙的说法一出,清代最著名的天文学家梅文鼎热烈响应。他三番五次地说:"御制《三角形论》言西学贯源中法,大哉王言,著撰家皆所未及"②;"伏读圣制《三角形论》,谓古人历法流传西土,彼土之人习而加精焉尔,天语煌煌,可息诸家聚讼"③;"伏读御制《三角形论》,谓众角辏心以算弧度,必古算所有,而流传西土。此反失传,彼则能守之不失且踵事加详。至哉圣人之言,可以为治历之金科玉律矣!"④于是梅氏用他"绩学参微"的功夫来补充、完善"西学中源"说

① 见洪若翰 (de Fontaneg) 1703 年 2 月 15 日致 R. P. de la Chaise 神父的信,《清史资料》第 6 辑,中华书局,1985。

② 梅文鼎:《雨坐山窗》,《绩学堂诗抄》卷四。

③ 梅文鼎:《上孝感相国》(四之三),《绩学堂诗抄》卷四。

④ 梅文鼎:《历学疑问补》卷一。

了。他主要从以下三个方面加以论述：

一是论证“浑盖通宪”即古周髀盖天之学。明末李之藻著有《浑盖通宪图说》，耶稣会士熊三拔（Sabbathinus de Ursis）著有《简平仪说》。前者讨论了球面坐标网在平面上的投影问题，并由此介绍星盘及其用法；后者讨论一个称为简平仪的天文仪器，其原理与星盘相仿。梅氏就抓住“浑盖通宪”这一点来展开论证：“故浑天如塑像，盖天如绘像，……知盖天与浑天原非两家，则知西历与古历同出一原矣。”又进一步主张：“盖天以平写浑，其器虽平，其度则浑。……是故浑盖通宪即古盖天之遗制无疑也。”而且还列举具体例证：“今考西洋历所言寒热五带之说与周髀七衡吻合”、“周髀算经虽未明言地圆，而其理其算已具其中矣”、“是故西洋分画星图，亦即古盖天之遗法也”。有了五带、地圆、星图这些例证之后，梅氏断言：“至若浑盖之器，……非容成、隶首诸圣人不能作也；而于周髀之所言一一相应，然则即断其为周髀盖天之器，亦无不可。”“简平仪以平圆测浑圆，是亦盖天中之一器也。”不难看出，梅氏这番论证的出发点就大错了。中国古代的浑天说与盖天说，完全不是如他所说的那样为“塑像”与“绘像”的关系。李之藻向耶稣会士学习了星盘原理后作《浑盖通宪图说》，只是借用了中国古代浑、盖的名词，实际内容是根本不同的。精通天文学如梅氏，按理不会不明白这一点，但他竟不惜穿凿附会，大作文章，这就不仅仅是封建士大夫逢迎帝王所能解释的了。至于“容成、隶首诸圣人”，连历史上是否实有其人也大成问题，更不用说他们能制作将球面坐标投影到平面上去的“浑盖之器”了。五带、地圆、星图画法之类的例证也都是附会。第二个方面是设想中法西传的途径和方式。“西学中源”说必须补上这个环节才能自圆其说。梅氏先从《史记·历书》“幽、厉之后，周室微，……故畴人子弟分散，或在诸夏，或在夷狄”的记载出发，认为“盖避乱逃咎，不惮远涉殊方，固有挟其书器而长征者矣”。不过他设想的另一条途径更为完善：《尚书·尧典》上有“乃命羲和，钦若昊天”的记载，梅氏又根据古

代羲仲、羲叔、和仲、和叔四人“分宅四方”的传说①,设想东、南有大海之阻,极北有严寒之畏,唯有和仲向西方没有阻碍,“可以西则更西”,于是把所谓“周髀盖天之学”传到了西方。他想像和仲西去之时是“唐虞之声教四讫”,而和仲到西方之后,“远人慕德景从,或有得其一言之指授,或一事之留传,亦即有以开其知觉之路。而彼中颖出之人从而拟议之,以成其变化,固宜有之”。

古代畴人子弟抱书器西向长征的可能性我们当然不能绝对排除,但问题的关键是,西方古典天文学和周髀盖天之说是两个根本不同的体系,没有任何“同出一源”的证据,因此无论畴人子弟或和仲(假定真有其人的话) 西征的可能性有多大,西方天文学也不可能源于“周髀盖天之学”。梅氏之说,实出于中国封建士大夫的传统偏见。

早先王锡阐断言西法是“窃取”中法而成,梅氏则平和一些,认为是西人得到中国先贤“指授”,因而“有以开其知觉之路”,发展而成的。而且给出了时间、地点和方式,这就使“西学中源”说显得大为完善。

梅氏阐扬“西学中源”说的第三个方面是论证西法与回回历即伊斯兰天文学之间的亲缘关系。他认为“而西洋人精于算,复从回历加精”、“则回回泰西,大同小异,而皆本盖天”。所以“要皆盖天周髀之学流传西土,而得之有全有缺,治之者有精有粗,然其根则一也”。梅氏能在当时看出伊斯兰天文学与西方天文学的亲缘关系,比我们今天做到这一点要困难得多。因为当时中国学者对外部世界的了解还是非常少的。不过梅氏把两者的先后关系弄颠倒了。当时的西法比回历“加精”倒是事实,但追根寻源,回历还是源于西法的。上述三方面的论述主要见于梅氏的《历学疑问补》第一卷中。通过

① 这类传说在清代十分流行,《钦定书经图说》中有“命官授时图”专言此事。当时许多读书人都是信以为真的。

他的阐发，“西学中源”说更见完备，影响也更大了。

（三）阮元等人推波助澜

“西学中源”说有“圣祖仁皇帝”提倡于上，“国朝历算第一名家”写书撰文作诗阐扬于天下，一时流传甚广，也无人敢提出异议。1721 年完成《数理精蕴》，号称御制，其中说：

汤若望、南怀仁、安多、闵明我相继治理历法，间明算学，而度数之理渐加详备。然询其所自，皆云本中土流传。①

连在清廷供职的耶稣会士也承认“西学中源”。不过上列诸人是否真说过这样的话，至少，说时处在什么场合，有怎样的上下文，都还不无疑问。倘若《数理精蕴》所言不虚，那倒是一段考察康熙和耶稣会士之间关系的宝贵材料。耶稣会士在清宫中虽颇受礼遇，但归根到底还是中国皇帝的臣下，他们面对康熙“钦定”之说，看来也不得不随声附和。《明史》于 1739 年修成，其《历志》中重复了梅文鼎“和仲西征”的虚构。又加以发挥说：“夫旁搜博采以续千百年之坠绪，亦礼失求野之意也。”②这一自我陶醉的说法，很受当时中国士大夫的欢迎。乾嘉学派兴盛时，其重要人物如阮元、戴震等都大力宣扬“西学中源”说。阮元是为此说推波助澜的代表人物。1799 年他编成《畴人传》，其中多次论述“西学中源”，而且不乏“创新”之处：

然元尝博观史志，综览天文算术家言，而知新法亦集古今之长而为之，非彼中人所能独创也。如地为圆体则曾子十篇中已言之，太阳高卑与《考灵曜》地有四游之说合，蒙气有差即姜岌地有游气之论，诸曜异天即郄萌不附天体之说。凡此之等，安知非出于中国如借根

① 《数里精蕴》上编卷一“周髀经解”。

② 《明史·历志一》。

方之本为东来法乎 !①

阮元本来是反对哥白尼日心说的。1760 年耶稣会士蒋友仁 (Michael Benoist) 向清廷献《坤舆全图》,其说明文字中明确指出哥白尼日心说为惟一正确,而阮元在《畴人传》蒋友仁传论中仍然抨击日心说。但到了 1840 年,他似乎又变为赞同日心地动之说了,然而在这里他也为"西学中源"说找到用武之地:

元且思张平子有地动仪,其器不传,旧说以为能知地震,非也。元窃以为此地动天不动之仪也。然则蒋友仁之谓地动,或本于此,或为暗合,未可知也。②

把张衡的候风地动仪说成是"地动天不动之仪也",以乾嘉学术大师而如此牵强附会,在今天看来简直难以置信,但在当时并不奇怪。乾嘉学派对清代学术界的影响是众所周知的,经阮元等人大力鼓吹,"西学中源"产生了持久而深入的影响。有一个例子很能说明问题:1882 年,那时清王朝已到尾声,"西学中源"说已提出两个多世纪了,查继 (木字旁) 亭仍然如数家珍地谈到,重刻《畴人传》是"俾世之震惊西学者,读阮氏罗氏之书而知地体之圆辨自曾子,九重之度昉自《天问》,三角八线之设本自周髀,蒙气之差得自后秦姜岌,盈朒二限之分肇自齐祖冲之,浑盖合一之理发自梁崔灵恩,九执之术译自唐瞿昙悉达,借根之法出自宋秦九韶元李冶天元一术。西法虽微,究其原皆我中土开之"③。且不说此处"九执之术译自唐瞿昙悉达"一句中就有两个错误,单看那时已是现代天文学的时代,查氏还在这样闭目塞听,抱残守缺,就足见"西学中源"说影响之持久了。

"西学中源"说确立之后,又有从天文、数学向其他科学领域扩散之势。阮元把西洋自鸣钟的原理说成和中国古代刻漏之理并无二

① 阮元:《汤若望传论》,《畴人传》卷四十五。

② 阮元:《续畴人传》序。

③ 李查继 (木字旁) 亭:重刻《畴人传》后跋。

致,所以仍是源出中土。① 这是推广及于机械工艺方面。毛祥麟更推广到医学,他把西医施行外科手术说成华佗之术的“一体”,而且因未得真传,“犹似是而非”,所以成功率不高。② 这类论述多半是外行的臆说,并无学术价值可言。

(四)“西学中源”说产生的背景

矢忠故国的明遗民和清朝君臣在政治态度上是完全对立的,但这两类人不约而同地提倡“西学中源”说,这是一个值得注意的现象。他们各自的动机是什么?有什么异同?探讨这些问题的意义不限于科学史本身。天文学上的中西之争,始于明末。在此之前,中国虽已两度接触到古希腊天文学——唐瞿昙悉达译《九执历》、元明之际传入回历。但一方面只是间接传入(以印度、阿拉伯为媒介),另一方面当时中国天文学仍很先进,胜过外来者,更无被外来者取代之虞,所以并无中西之争。即使明代在钦天监特设回回科,回历与《大统历》参照使用,也未出现过什么“汉回之争”。但到明末耶稣会士来华时,西方天文学已发展到很高的阶段,相比之下,中国的传统天文学明显落后了。明廷决定开局修撰《崇祯历书》,意味着中国几千年的传统历法将被西洋之法所代替。而历法在封建社会是王朝统治权的象征物,这样神圣的事竟要采用外来的“西夷”之法,正是十十足足的“用夷变夏”,对一向以“天朝上国”自居的中国士大夫来说实在难以容忍。正因为这一点,自《崇祯历书》开撰起,就遭到保守派持续不断地攻击,一次失败紧接着就再来一次。徐光启作为西学的护法神,力挽狂澜,终于使《崇祯历书》在 1634 年修成,不能不说是一个奇迹。但是保守派的攻击还是使得崇祯帝在《崇祯历书》修成

① 阮元:《自鸣钟说》,《揅(上面是研)经室三集》卷三。

② 毛祥麟:《墨余录》卷七,上海古籍出版社,1985。

后犹豫了十年之久不能下决心颁行天下。而在此期间中西法多次较量,通过实测检验,中法没有一次能免于败北。① 但当崇祯帝最终认识到"西法果密",下诏颁行时,亡国之祸也已临头。清人入关后,立刻以《西洋新法历书》之名颁行了《崇祯历书》的删改本。他们采用西法根本没有明朝那样多的犹豫和争论,这有两方面的原因。一者中国历来改朝换代之后都要改历,以示"乾坤再造",而当时除了《崇祯历书》并无胜过《大统历》的好历供选择;二者当时清人刚以异族而入主中国,无论如何总还未马上以"夏"自居。既然自己也是"夷",那么"东夷"与"西夷"就没什么大不同,完全可以大胆地取我所需。正如李约瑟博士注意到的那样,"但在改换朝代之后,汤若望觉得已可随意使用'西'字,因满族人也是外来者"②。首倡"西学中源"说的黄、方、王三人,都是中国几千年传统文化养育出来的学者,又是大明的忠臣。他们目睹"东夷"入主华夏,又在颁正朔、授人时这样的神圣之事上全盘引用"西夷"之法,而且还以西夷之人主持钦天监,无疑有着双重的不满。提倡"西学中源"说的目的,三氏中以王锡阐表示得最明确:他主张恢复传统的历法,而在西法中只应取一些具体成果来补中法之不足,即所谓"镕彼方之材质,入《大统》之型模"。为此他一面尽力摘寻出西法的疏漏之处,一面论证"西学中源",然后得出结论:"夫新法之戾于旧法者,其不善如此;其稍善者,又悉本于旧法如彼。"③他的六卷《晓庵新法》正是贯彻这一主张的力作。黄、方、王都是在野布衣,又在政治上抱定不与清人合作的宗旨,所以他们没有能力也不愿意去对清政府就历法问题有所建言。在这种情况下提倡"西学中源"还有缓解理论困境的作用:传统文化的熏

① 《明史·历志一》中载有八次这样较量的记录,时间在1629——1637年间,内容包括日食、月食、行星运动等方面。相反,表明中法优胜的记录一次也没有。

② 李约瑟:《中国科学技术史》第四卷,674页,科学出版社,1975。

③ 王锡阐:《历策》,《晴人传》卷三十五。

陶使他们坚持“用夏变夷”的理想,而严峻的现实则在“用夷变夏”。如果论证了“夷源于夏”,就可避免这个问题了。这一思路正是后来清朝君臣所遵循的。黄、方、王研究中西历法,因看出其相似之处而提出“西学中源”,有没有纯科学的动机?一般说来,研究中西历法而发现其相似之处,从而设想二者同源,完全可以仅从纯科学的思考得之。但在谁源于谁这一点上,科学以外的因素就很容易起作用了。笃信“用夏变夷”的中国士大夫当时很难作出“西学中源”之外的答案。即使到了近代,习惯于“欧洲中心”说的西方学者在看到中西天文学某些相似之处后,不是也热衷于论证其发源于巴比伦甚至希腊吗?当然,两者相似未必就同源。清人入主华夏,本不自讳言为“夷”,也无从讳。到 1729 年,雍正帝还坦然表示:“且夷狄之名,本朝所不讳”,他只是抬出《孟子》云:“舜,东夷之人也;文王,西夷之人也”来强调“惟有德者可为天下君”①,不在于夷夏。但实际上由于清人入关后全盘接受了汉文化,加之统一政权,已经历了两代人的时间,汉族士大夫的亡国之痛也渐渐淡忘。这时,清人就开始不知不觉地以“夏”自居了。这一转变,正是康熙亲自提倡“西学中源”说的背景。康熙初年杨光先事件暴露了“夷夏”问题的严重性。这一事件可视为明末天文学上中西之争的余波,杨光先的获罪标志着“中法”最后一次重大努力仍然归于失败。杨氏说“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人”②,清楚地表明他并不把历法本身放在第一位,只不过耶稣会士既以天文历法为进身之阶,他也就企图从攻破他们的历法人手。杨氏虽失败,但也获得不少正统派士大夫的同情,他们主要是从捍卫中国传统文化着眼的。清人的两难处境在于:一方面他们需要西方天文学来制定历法,需要耶稣会士帮助办外交,需要西方工艺学来制造天文仪器和大炮,需要金鸡纳来治疗疟疾,等等;另

① 雍正语俱见《大义觉迷录》卷一,载《清史资料》第 4 辑,中华书局,1983。

② 杨光先:《日食天象验》,《不得已》卷下。

一方面,又要继承中国几千年来的文化传统,以“夏”自居,以“天朝上国”自居,以维护其统治。因而历法等领域内“用夷变夏”的现实日益成为一个令清朝君臣头痛的问题。在这种情况下,康熙提倡“西学中源”说,不失为一个巧妙的解脱办法。这样既能继续引进、采用一些西方科技成果 (从这一点来看,“西学中源”说在历史上是起过一些积极作用的) ,又在理论上避免了“用夷变夏”之嫌。西法虽优,但源出中国,不过青出于蓝而已 ;而采用西法则成为“礼失求野之意也”。康熙的这番苦心,士大夫们立刻心领神会了。所以康熙只用片言只语提了个头,梅文鼎、阮元等人就不遗余力地来响应、来宣扬了。前引梅氏“伏读”诸语,谀词盈耳,除了“君臣之份”外,不难看出双方强烈的共鸣。对于这种问题,封建社会中确实是政治高于科学的,所以梅氏虽身为历算名家,在论证“西学中源”时也不免穿凿附会。“西学中源”在士大夫中受到广泛欢迎,以至流传二百余年之久,还有一个原因。当年此说的提倡者曾希望以此来提高民族自尊心,增强民族自信心。中国的封建统治者向来以“天朝上国”自居,醉心于“声教远被”、“万国来朝”,清人也不例外。但现在忽然在历法、教学、工艺等方面技不如人了,这使他们深感难堪。阮元之言可为代表 :

使必曰西学非中土所能及,则我大清亿万年颁朔之法必当问之于欧逻巴乎 ? 此必不然也 ! 精算之士当知所自立矣。①

然而技不如人的现实是无情的。“我大清”二百六十年颁朔之法确实从欧罗巴来。“西学中源”虽可使士大夫陶醉于一时,但随着科学发展,幻觉终将破碎。而且事实上清代也有一些著名学者如江永、赵翼等,保持着清醒、公正的态度,不去盲目附和“西学中源”说。最后顺便指出,中西文化交流源远流长,这是无庸置疑的,但“西学中源”说的荒谬,在今天已经显而易见。然而此说的流风余韵,似乎至今不绝。我们研究了“西学中源”说之后,再看诸如“《易经》中已

① 阮元 :《汤若望传论》,《畴人传》卷四十五。

有二进制”、“《周易参同契》中的场论”之类的说法，就会觉得似曾相识了。这就是研究“西学中源”说的现实意义。对于我们这样一个有悠久而高度文明并经常以此自豪的民族来说，提供这样一个前车之鉴以戒来者，恐怕还是有必要的。

“西学中源”说在明清之际的演变

明清之际西方学术传入中国之时，曾出现过一种“西学源出中国”的论点。此说虽属牵强附会，与历史事实不符，但影响于清代学术甚巨。近年来，一些学者探讨此之由来及其历史作用等问题，发表了不少有益的见解①。但是，迄今为止，论者多以为清初遗民学者如黄宗羲、王夫之和方以智等始倡此说，又往往视不同时代的“西学中源”说为一成不变之论，而过分强调此说对传播西学知识的消极作用。蠡之史实，似非尽然。

(一) 由　　来

自孔子作“春秋”，严夷夏之防②，夷夏之辨，即严格区分华夏与

① 李兆华，“简评‘西学源于中法’说”，《自然辩证法通讯》卷七 (1985 年) 第 6 期；刘钝，“清初历算大师梅文鼎”，同上刊卷八 (1986) 年第 1 期，“清初民族思潮的嬗变及其对清代天文数学的影响”，同上刊卷十三 (1991) 第 3 期；江晓原，“试论清代‘西学中源’说”，《自然科学史研究》卷七 (1988) 第 2 期；李迪，“‘西学中原说’的恶果”，《自然杂志》卷十三 (1990) 第 11 期；陈卫平，《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》页 121 - 140，上海人民出版社，1992；樊洪业，《耶稣会士与中国科学》页 218 - 232，中国人民大学出版社，1992。

② 蒙文通，《古族甄微》页 5 - 46，成都：巴蜀书社，1993 年。

外族,成为儒家正统思想的一个重要内容。儒者以中国为世界的中心,文明之所系,视外族为野蛮低等民族,因此,在对外关系上,"用夏变夷"(即以中国文明同化外族) 是天经地义的,而"用夷变夏"则是不可思议的。孟子曰:"吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也"①,就是这种思想的经典表述。两汉以降,夷夏之辨代代相传,深入人心②。十六、十七世纪之交,利玛窦 (M. Ricci, 1552 - 1610) 等耶稣会士来到中国传教时,面对的正是这一思想传统。利氏记其观感说:"因为他们不知道地球的大小而又夜郎自大,所以中国人认为所有国家中只有中国值得称羡,就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论,他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人,而且看成是没有理性的动物。在他们看来,世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。这种无知使他们越骄傲,则一旦真相大白,他们就越自卑。"③利玛窦注意到中国人对他们的戒心、疑心是其传教事业的最大障碍。因此,耶稣会士不大张扬其西来之由,而竭力将西教、西学与儒家学说相比附。从利玛窦开始,他们就从中国经典中寻句摘字,以天主教之"天主"附会先秦儒家经典中的"天"和"上帝",以此向中国人表明天主教与中国思想是相通的④。同时,为了适应明末社会的实际需要,利玛窦还确立了利用传播西方科学知识辅助传教的所谓"学术传教"路线。在这一方面,他也把西方科学同中国科学,特别是中国上古科学相提并论。早在西元一六零一年,利玛窦进京上奏万历皇帝一疏中就说:"臣先在本国忝预科名,已叨禄位。天地图及度数,深测其秘,制器观象,考验

① 《孟子·滕文公上》。

② 安部健夫,《中国人的天下觀念》,京都:1956。

③ 何高济等译,《利玛窦札记》页 181,北京:中华书局,1990 年。

④ 谢和耐 (J. Gernet) 著,耿昇译,《中国和基督教》页 38 - 46,上海古籍出版社,1991 年。

日晷，竝与中国古法吻合。”[①]对此，中国从教学者心领神会，他们发挥其熟谙典籍的特长，为利玛窦的中西吻合说找来了不少“例证”。此外，一些为西方科学所吸引的教外学者也随声附和。因此，利玛窦等耶稣会士鼓噪在先，中国学者的附和之声就不绝于耳。如李之藻（1565 - 1630）序利玛窦《天主实义》重刻本说：“尝读其书，往往不类近儒，而与上古《素问》、《周髀》、《考工记》、《漆园》诸篇默相勘印。顾粹然不诡于正。……信哉！东海西海，心同理同。”[②]他与利玛窦合作翻译《浑盖通宪图说》（1607 年），用西法调合中国古宇宙论中的浑天、盖天两说，并以曾子“天员地方”之说与西方地圆说相互印证。徐光启（1562 - 1633）同利玛窦译《测量法义》（1607 年），又自撰《测量异同》（1608 年），指出西洋测量诸法与《周髀》和古《九章》中的“句股”、“测望”等方法略同[③]。熊明遇（1579 - 1649）序《表度说》（1614 年），也以为西学是“古神圣蚤有言之者”，并将《黄帝内经》中岐伯的“地在天中，大气举之”之说同西洋地圆说相提并论[④]。与传教上的天主教补儒论相类似，徐光启等人还提出了用西洋科学补充中国科学的论点。他们认为：中国上古科学曾经很发达，但是由于秦始皇焚书坑儒而失传，后人任意揣摩，不得其法，故而至明末中国历算等格物之学已不及西学，而西方格物穷理之学适可补中学之不足。徐光启道其翻译《几何原本》（1607 年）是为了“补缀唐虞三代之阙典疑义”[⑤]；熊明遇序《表度说》有云：“西域欧逻巴人四泛大海，周遭地轮，上窥玄象，下采风谣，汇合成书，确然理解。仲尼问官

① 引自黄伯禄《正教奉褒》页 4 - 5，上海慈母堂 1908 年第三次铅印本。

② 引自徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》页 47，北京：中华书局，1989 年影印本。

③ 王重民编《徐光启集》页 82 - 86，上海古籍出版社，1984 年。

④ 《明清间耶稣会士译著提要》页 283 - 284。

⑤ 《徐光启集》页 74。

于郯子曰‘天子失官,学在四夷’,其语犹信。”许胥臣为《西学凡》作“小引”亦说:“礼失而求于野,读《西学凡》,而学先格致,教黜空虚。吾亦取其有合于古圣之教而已。”①耶稣会士传到中国的西学新旧并陈,其中既有宣传天主教教义的一类陈词滥调,也有欧几里德几何学和托勒密、第谷天文学等科学知识。在明代中国传统数学大部失传,传统天文历法之学停滞不前的前提下,耶稣会士传到中国的西方历算之学,尽管远非西方的最新水平,但已比明代学者掌握的中国历算之学先进得多。它适应了明末改历的迫切需要,因而受到一些思想比较开通的中国学者的欢迎。然而明末朝廷在使用西法改历的问题上一再踌躇,拖延颇久,后来虽然由徐光启、汤若望 (Jean Adam Schall von Bell, 1591 - 1666)、罗雅谷 (Jacques Rho, 1590 - 1638) 等人编译成《崇祯历书》,但直至明亡亦未能颁行。问题的关键所在就是用西法改历有违于“严夷夏之防”的正统思想。在这种形势下,上述中西学术吻合说和“礼失求野”之论,其用心就是在名义上尊用中学的前提下,在中学与西学之间建立某种联系,缩小中西学术的隔阂,使西学不至于被保守学者目为异学,以避“用夷变夏”之嫌。这是后来所谓“西学中源”说的重要的思想前提,但还没有论及中西学术的源流关系,所以还不是“西学中源”说。如熊明遇继其“天子失官,学在四夷”之论后又说:“古未欧逻巴通中夏,通中夏自今上 (万历皇帝——引者) 御历。”这就取消了中西学术交流的可能性,更谈不上有什么源与流关系了。

然而,“西学中源”说却正是沿着中西心同理同的吻合说和“天子失官,学在四夷”这样的思路发展而来的。正是熊明遇,稍后就转而倡论“西学中源”说。熊明遇字良孺,江西进贤人,万历二十九年 (1601) 进士。熊氏好西学,他与意大利籍耶稣会士熊三拔 (Sabbathin de Ursis, 1575 - 1620) 等交游,于万历年间著《则草》一书,后改

① 《明清间耶稣会士译著提要》页 294。

订为《格致草》,以西法论天地、动植物等自然现象,约刻于崇祯末年。他在《格致草》自序中说:"上古之时,六符不失其官,重黎氏叙天地而别其分主。其后三苗复九黎之乱德,重黎子孙窜乎西域,故今天官之学,裔土有耑门。"①在这里,熊明遇把西方天文学的源头追溯到中国上古的夏商时代。他的结论是从《国语·楚语》中的一段文字附会而来的②。他从中西吻合说进而推断西方天文学是从中国上古传去的。这是笔者所见"西学中源"说的最早的一例。

熊明遇还指出:"夫不尊不信,无征不信;尊而征矣,窃附于好古之述,或不为妄作也。"可见他提出"西学中源"说是为了抬高西学的身价。所以,他的《格致草》一书,在每节介绍西说之后,总是附载中土"古圣贤之言,散见于载籍而事理确然有据",与西说相符合者,题曰"格言考信",而与西说相印证,从而说明西说"尊而征",是可信的,如他在介绍地圆说后,附载歧伯和扬雄等古人论述,在十二重天说后附载《楚辞·天问》的"圜则九重"之说等。与此同时,熊明遇还拈出某些子史传记所载,行世已久而与西说捍格不合、于理不通之论,也附在西说之后,题之曰"渺论存疑",以"明乎其不经"③。由此看来,熊明遇在明末中西天文学相争的年代,提出西方天文学原本中国,其用意实为消除中西学术的隔阂,便于引进和接受西学。

值得注意的是,在明末崇祯年间提出"西学中源"之论者,不仅有像熊明遇这样爱好西方科学的学者,也有极力表彰中法的学者。后者的代表人物有檇李陈荩谟。陈氏为明季著名学者黄道周(1585 - 1646)的弟子。黄氏以理学名家而兼通西法,坚持中国的传统历法之学。陈氏主张会通中西历算,但他特别注意表彰中法。在其撰

① 熊明遇,《格致草》"自叙",清顺治初年《函宇通》本,北京图书馆藏。原系清代宫廷藏书。

② 也参考了《史记·天官书》、"太史公自序"等。

③ 《格致草》第一册十至十三页。

著的《度测》(1640 年) 一书中,陈荩谟把《周髀》旧术与西洋测量术进行了综合和会通。该书"首诠《(周髀) 算经》,次胪诸法,合古今而浅言之,出以己意,发凡绘图",目的在于使"《周髀》大彰,《(测量) 法义》弥著"①。陈氏也有近似"西学中源"说的观点,其《度测》自叙云:"句股……其法肇见于《周髀》,周公受之于商高",又说:"《周髀》者,句股之经,《(测量) 法义》者,句股之疏传。"该书卷上"诠器"一节中他还明确指出:"泰西之有《测量法义》也,实本《周髀》旧术而加强焉。"同熊明遇一样,陈荩谟也没有就这个论题展开论述,然而,清初学者的"西学中源"论正是由此而来的。

(二) 演　　变

熊明遇关于"西学中源"的思想为他的友人方孔炤 (1591 - 1655) 和孔炤之子方以智 (1611 - 1671) 继承和发扬。方孔炤曾问学于熊明遇,其时方以智也随父闻其"精论"②。方孔炤著有《崇祯历书约》,其中也有"天子失官,学在四夷"的议论;又说:"夫天九重,地如球,自黄帝《素问》、周公《周髀》、邵子 (邵雍 - - 引者,下同)、朱子 (朱熹)、沈存中 (沈括)、吴幼清 (吴澄) 皆明地为不坠之形,大气举之,则其言皆中国先圣先贤所已言者。有开必先,后来加详。"③方以智也重复了"天子失官,学在四夷"的论调,其言地圆,也以歧伯、邵雍、朱熹等人之说为证。他的《物理小识》(1641 - 1664 年间完成) 一书还大量摘入了《格致草》的内容。但与徐光启、熊明遇等人极力

① 陈荩谟,《度测》,清抄本,中国科学院自然科学史研究所图书馆藏书。

② 任道斌,《方以智年谱》页 31,安徽教育出版社,1983 年。

③ 方孔炤《周易时论》卷七《崇祯历书约》,转引自冯锦荣"明末清初方氏学派之成立及其主张",见山田庆儿编《中国古代科学史论》页 186,京都大学人文科学研究所,1989 年。

推崇西学不同，方以智认识到西学“详于质测，而拙于言通几；智士推之，彼之质测犹未备也。”①发现西方科学也有不足甚至错误，这是方以智超越前人之处。他既然不以西学为满足，便以其家传易学，与西学“折衷会决”，“因邵（雍）蔡（元定）为嚆矢，征河洛之通符，借远西为郯子，申禹周之矩积”②。他还说：“尝借泰西为问郯……知周公、商高之方圆积矩全本于易”③。结果，他从西学回归到了周易象数学。这样，“西学中源”说的意蕴在方以智那里就发生了转变，徐光启、熊明遇等人以西学为依归的会通中西学术的思想在方以智那里也一变为以中学为依归的会通。

方以智之子方中通（1633 - 1698）又继承和发展了其父的上述思想。方中通著有《数度衍》（1661 年）一书，进一步指出“句股出于河图，加减乘除出于洛书”④。在这部数学著作中，方中通也对“西学中源”说作了进一步的阐述。该书“凡例”有云：“西学精矣，中土失传耳。今以西学归《九章》，以《九章》归《周髀》……”方中通的友人，同时又是方以智的弟子的吴云序《数度衍》也称：“欧逻之数得自吾周公而往也。此吾方小衍氏近从西学穆氏（指穆尼阁 Jean Nicolas Smogulecki，1611 - 1656）而后归焉。”⑤

由上述可见，“西学中源”说经熊明遇、陈荩谟到方以智、方中通，既有继承，也有发展和变化。在方氏父子那里，源于中国的西学不仅是天文学，还有数学、，甚至一切西学；西学的源头不再是重、黎二氏，而是周公；他们论“西学中源”的目的也不再是为传播西学，而是要回归中学。

---

① 方以智，《物理小识》卷首“自叙”，1884 年宁静堂刻本。
② 《物理小识》卷首“总论”。
③ 方以智《浮山文集前编》卷五“寓曼草上”，清初刻本。
④ 方中通，《数度衍》卷首，1878 年桐城方氏重刻本。
⑤ 同上书卷首吴云序。

方氏三代学术,既受到熊明遇和耶稣会士的影响,也得到过一些坚持中法的学者的启发。如方孔炤、方以智于黄道周有往来,讨论过易学①。同时,方以智对黄氏弟子陈荩谟的学问及其主张,也有所耳闻②。方中通的西学源于《周髀》说与陈荩谟的泰西测量学"实本《周髀》"说也是颇为接近的。这里特别要指出的是:清初黄宗羲(1610 - 1695)言"句股之术乃周公、商高之遗",也是与陈荩谟一脉相承的。关于黄宗羲主张"西学中源"说,清代雍乾间的著名学者全祖望(1705 - 1755)在他所撰《梨洲先生神道碑文》中说:"历学则公少有神悟。及在海岛,古松流水,布算簌簌。尝言句股之术乃周公、商高之遗,而后人失之,使西人得以窃其传。有《授时历故》一卷,《大统历推法》一卷,《授时历假如》一卷,《西历、回历假如》各一卷。……其后梅徵君文鼎本《周髀》言历,世惊为不传之秘,而不知公实开之。"③全谢山以黄宗羲为清代"西学中源"说的始作俑者,当代学者多加遵信。然观本文上述,已知其非是。而还必须指出的是,细审全氏《碑文》所引黄宗羲论"西学中源"之语,系出自黄宗羲《叙陈言扬<句股述>》一文,其略云:

> 句股之学,其精为容圆、测圆、割圆,皆周公、商高之遗术,六艺之一也。自后学之不讲,方伎家遂私之。……珠失深渊,罔象得之。于是西洋改容圆为矩度,测圆为八线,割圆为三角。吾中土人让之为独绝,辟之为违天,皆不知二五之为十者也。……余昔屏穷壑,双瀑当窗,夜半猿啼伥啸,布算簌簌,真为痴绝。及至学成,屠龙之伎,不但无用,且无可语者,漫不加理。今因言扬,遂当复完原书,尽以相授;言

① 任道斌,《方以智年谱》页 100。

② 方以智《物理小识》卷一页 35。

③ 全祖望,《鲒埼亭集》页 131,四部丛刊缩印本。

扬引而伸之，亦使西人归我汶阳之田也。①

此文初刊于黄氏《吾悔集》（1681 年），乃作于 1679 至 1680 年间，已属梨洲晚年手笔②。全祖望处雍、乾间盛言“西学中源”之时，骤见梨洲此文，见其早于梅文鼎（1633 - 1721）之说，漫不加察，乃断言黄宗羲为“西学中源”说的肇始者，实不可信。尤其令人遗憾的是，全氏《碑文》还将黄宗羲论“西学中源”与其早年抗清失败后避居布算之事相连属，致使当代学者把黄宗羲之主张此说提早到顺治初年，并进而推论梅文鼎、王锡阐等清初历算名家之宣传“西学中源”说都是受到了黄宗羲的影响，这就距离事实更远了。当然，黄宗羲与方以智在年轻时就有交往，他预闻此说可能会早一些。但笔者遍检现存黄氏历算著作如《授时历故》、《西历假如》和《历学假如》等，皆无此论。故笔者以为，就全祖望所引述的资料和现存有关文献看来，黄宗羲论“西学中源”说已近康熙中叶，是其晚年思想。

由前引《叙陈言扬 < 句股述 >》可知，黄宗羲论“西学中源”，批评了尊用西法和黜拒西法的两派，这显然是针对清初中西历法之争的两派而言。他的这一态度，与其同时代而主张“西学中源”说的清初遗民学者王夫之和王锡阐大相异趣。

王夫之（1619 - 1692）与方以智有交往③，他关于中西学术的看法显然受到了后者的影响。如他袭用了“质测”等方以智独创的词汇，其论十二重天也以《楚辞 · 天问》中的“圜则九重”为证④。与方以智不同的是，王夫之在清初颁行西洋历法和康熙平反历狱之后论

① 沈善洪主编《黄宗羲全集》第十册页 35 - 36，杭州：浙江古籍出版社，1993 年。按陈訏字言扬，他在 1676 年从黄宗羲习算，其《句股述》有嘉庆元年驹谷书屋刊本，亦载黄宗羲序文。

② 《黄宗羲全集》第十一册页 476。

③ 蒋国保，《方以智哲学思想研究》附录三，合肥：安徽教育出版社，1987。

④ 王夫之，《思问录》页 41，中华书局，1983 年；王夫之，《楚辞通释 · 天问》，岳麓书社，1990 年。

“西学中源”,出于民族感情,他对西学有更严厉的批评和贬抑。其晚年著作《思问录·外篇》中指出:“西洋历家既能测知七曜远近之实,而又窃张子(北宋张载)左旋之说以相杂立论。盖西夷之可取者惟远近测法一术,其他则剽袭中国之绪余,而无通理可守也。”①此外,他还坚决反对西方地圆说。王夫之发挥了方以智关于西学“拙于言通几”和“质测犹未备”的思想,在他看来,西方学术虽然源自中国,但不过“剽袭中国之绪余”,并没有得中学之真传,可见他是视西学为异学的。他论“西学中源”的用意与熊明遇截然不同;与方以智相比,他对西学抱有明显的敌视情绪。这种变化,实际上是对满清入主中原,颁行西历并任用耶稣会士主持钦天监这一系列“用夷变夏”事件的反应。在这个问题上,王锡阐的表现尤为突出,堪称典型。

王锡阐(1628 - 1682)是清初造诣最为精深的天文历法名家。他兼精中西天文历法之学,亦深悉西法之所长。但强烈的民族感情使他对满清统治者行用的西洋历法持坚决抵制的态度。针对清廷颁用的《西洋新法历书》,他发愤作《晓庵新法》(1662 年),力图在保存中国传统历法框架的前提下,容纳西方天文学的技术性成果,而与“西洋新法”相抗衡。另外,他也极力鼓吹西洋新历原本中国。其《历说》一文中有云:“《天问》曰‘圜则九重,孰营度之’,则七政异天之说,古必有之。近代既亡其书,西说遂为创论。余审日月之视差,五星之顺逆,见其实然。益知西说原本中学非臆譔也。”②王锡阐与遗民学者多有往还,由此处引语看来,他主张“西历原本中学”,并非自创,而是得自他人。但他发愤用其所长,力图为此说举出更多的证据。在其晚年答友人的《历策》一文中,他进一步指出西历在日月运动、行星运动、交食、定节气和授时诸方面,“悉具旧法(即中法)之

① 《思问录》页 41 - 44。

② 引自阮元《畴人传》卷三五页 9,1896 年上海测海山房石印本。

中，……西人窃取其意，其能越其范围”[①]。然而，对此他并没有认真地加以分析和论证。实际上他只能指出中西历法在这些方面略同而已，而无法论证西法原本中学，所以最后他只好强词代论了。而他论述“西说原本中学”，道中西历学之同，其目的都是为了贬低西学，表彰中学。

（三）人种西来说

与“西学中源”说相对待，清初从教人士曾一度宣传过一种中国人种西来说。如《道学家传》“小引”云：

> 盖上古之时，非无书史可考。然经秦火之后，古儒真传道统，竟多失落。故《鉴》、《史》之所载天地人三氏等以至伏羲，中华典籍，皆无确据可稽。是以究诸西史，幸神师指示，古经尚存，一一详具其内。果见东海西海，同一无二，原同一脉。……未有天地之先，昊天之主宰，无声无臭，于穆不已，以其全能，命阴阳二气、火气水土四元行，开辟乾坤，造成万汇。乃将土化为人祖，男则名曰亚当，女则名厄袜，配为夫妇，以传人类。父子公孙，代代相继，传至第十三代子孙，名号伏羲者，乃始入中华，为首御之君，画地始有民居。从兹至今，朝代年纪，一一可考，于西历参对，符合无差。[②]

李祖白的《天学传概》也有类似说法，而论述较为详细。其略云：

> 天主上帝开辟乾坤，生初人，男女各一。初人子孙聚居如德亚（引者按：今译为“犹太”），此外东西南北并无人居。

---

① 同前注。

② 引自《明清间耶稣会士译著提要》页225。

当是共事一主,奉一教,纷歧邪说无自而生。其后生齿日繁,散走四遐逖,而大东大西有人之始,其时略同。考之史册,推以历年,在中国为伏羲氏。既非伏羲,亦必先伏羲不远,为中国有人之始。此中国之初人实如德亚之苗裔,自西徂东,天学固其所怀来也。生长子孙,家传户习,此时此学之在中夏,必倍昌明于今之世矣。延至唐虞,下讫三代,君臣告诫于朝,圣贤垂训于后,往往呼天称帝相警励。夫有所受之也,岂偶然哉?其见之于《书》曰:"昭受上帝","夫其申命用休";《诗》曰:"文王在上,于昭于天";《鲁论》曰:"获罪于天,无所祷也";《中庸》曰:"郊社之礼,所以事上帝也";《孟子》曰:"乐天者,保天下"。凡此诸文,何莫非天学之微言法语乎?审是,则中国之教,无先天学者。①

这一中国文明西来说,显然不是中国从教人士的创论,而是来华耶稣会士的大胆假说。它同"西学中源"说一样,都是在利玛窦等人用中国经典附会天主教和李之藻、徐光启等人的"东海西海,心同理同"等思想的基础上发展而来,但两者的结论恰好相反。比起"西学中源"说,这一中国文明西来说更加牵强、武断和大胆。它竟以一句"考之史册,推以历年"就断定伏羲为天主的第十三代子孙,中国人为犹太人的苗裔,甚至中国上古君臣告诫、圣贤垂训的都不过是天主教的"天学",这些结论实在是太惊世骇俗了。对于一贯以华夏为世界中心,文明之所在的中国士人来说,这简直就是一种侮辱,不能容忍。难怪排教的杨光先(1595 - 1669)见到此说,就抓住不放。

他致书为《天学传概》作序的许之渐说:"祖白无端造此妖言,出自何典?往时利玛窦引中夏之圣贤经传以文饰其邪教,今祖白迳谓中夏之圣经贤传是邪教之法语微言,祖白之罪,可胜诛乎?"同书中还说:"祖白之为书也,尽我大清而如德亚之矣,尽我大清及古先圣

① 据杨光先《不得已》(1929 年中社影印本)卷上"与许青屿侍御书"转录。

帝圣师圣臣而邪教之苗裔矣，尽我历代先圣之圣经贤传而邪教之绪余之矣。岂止于妄而已哉！实欲挟大清之人尽叛大清而从邪教，是率天下无君无父也。”①

李祖白的《天学传概》成为杨光先反教的一个突破口。康熙三年七月二十六日，杨光先赴礼部具投“请诛邪教状”，并附呈《天学传概》等作为证据，终于引起清廷的重视，从而引发了闻名中外的“康熙历狱”②。经过一年多的会审，终将汤若望逐出钦天监，李祖白等人则被处斩。后来，杨光先虽以不知历法而致败，但耶稣会士的行径却引起了清廷的疑忌。所以，在平反“历狱”之后，南怀仁等虽重回钦天监治理历法，但监务大事则为康熙安插的满汉监正所执掌。在康熙为汤若望平反，为李祖白等昭雪之后，利类思（Louis Buglio，1606 - 1682）等著《不得已辨》、《崇正必辨》等书，反驳杨光先的《不得已》。其中，虽于历法、天主教义等与杨书百般辩争，但对于“伏羲为天主之苗裔”一说，则不敢认真计较。此后在华教士著书亦未倡言此中国文明西来之说。凡此皆可见此说极易招致中国人的反感，故亦为教士所讳言矣。

然而，由于杨光先的批驳，此一中国文明西来说也不胫而走。后来的学者虽不明论其非（以其不雅驯之故），但王锡阐、王夫之等人极力论证西学原本中国，推尊中学，皆隐然欲辟“中国人西来”说之谬。直到乾嘉年间，钱大昕跋《不得已》，仍推崇道：“其抵耶稣异教，禁人传习，不可谓无功名教。”③阮元等编撰《畴人传》，亦摘录《不得已》中的“日食天象验”一篇（其中有驳斥中国文明西来说的言论）于该书杨光先传文之中。钱、阮二人为乾嘉汉学大师，也是当时主张

① 杨光先，“与许青屿侍御书”。

② 参看安双成，“汤若望案始末”，《历史档案》1992 年第 3 期，和台湾清华大学黄一农教授关于杨光先与“历狱”的一系列重要论著。

③ 中社影印本《不得已》后附录钱大昕跋文。

“西学中源”说的著名学者,特别是阮元主编的《畴人传》一书,更是乾嘉时代论述“西学中源”说的代表作。由此可见,“西学中源”说在涵义上的变化及其流传,与清初耶稣会士和从教人士宣传的“中国文明西来”一说也有着千丝万缕的联系。

以上初步考察了从明末崇祯年间到康熙中叶之时,“西学中源”说的又来、流传及其演变。我们看到,此说由于中西学术之争而产生,同时随着中西之争的发展而变化。当熊明遇等提出“西学中源”说时,其用心是为了淡化中西之争,缩小中西学术的隔阂;然而随着时势的变化,此说又成为清初某些遗民学者借以贬斥甚至抵制西学的思想依据。令人意想不到的是,康熙中叶以后,康熙皇帝为了熄中西之争,采纳西方科学,也大力提倡和宣扬“西学中源”说,从而使此说成为清代官方钦定的学说①。康熙宣传“西学中源”说对于西方历算学在清代的传播曾经起到过相当重要的作用,但到了乾隆、嘉庆年间,那种贬斥西学的“西学中源”论又逐渐抬头,成为当时理解和接受西方科学的一大障碍。这两种倾向的“西学中源”论,有联系,更存在着很大的差别,貌同而神异,需要加以区别。当代学者论及此说,每不顾及于此,以为此说把西学东渐引向了恢复中国古法的道路,甚至以为中国近代科学的落后亦缘于此说之流行。其实,“西学中源”说本身就是随着时代和学风的变化而变化着。其到清末,也是有一些人借此说主张引进西学,同时另有一些人借以贬低和抵制西学②。

---

① 关于康熙提倡“西学中源”说及其用心,可参看拙稿“康熙、梅文鼎和‘西学中源’说”,《传统文化与现代化》1995 年第 3 期。

② “西学中源”说在清末的情况可参看:全汉昇“清末的‘西学源出中国’说”,《岭南学报》1935 年第 2 期;钱钟书,《管锥编》页 969 - 970,北京:中华书局,1991 年重印本。

下 篇 (一)

清代前期教育思潮与文论选读

清圣祖教育文论选读

爱新觉罗·玄烨(一六五四——一七二二),即清圣祖,一六六一年至一七二二年在位,年号康熙。玄烨在位期间,重视农业生产,治理黄河,疏通大运河,并努力维护国家领土之完整,加强民族团结,颇具政绩。于文教事业,开博学鸿词科与明史馆,编纂全唐诗、佩文韵府、康熙字典等书,笼络知识分子,以振兴国运。又屡兴文字狱,以钳制思想。其教育主张,倡隆重师儒,以学校为教化之原,治国之本。于教育内容,既力主程、朱理学,又倡导自然科学,以为程、朱理学与自然科学不相悖,朱子全书所具自然科学之内容,"皆能确见其所以然之故"。四书、五经与理学诸书,当与天文、地理、算术及西方历算之精华并举,而天文、历算乃实学之要,为吏治民者不能不晓。且言传身教,为大臣示范讲解,著专门论历算之文。于治学态度,倡有恒、炼金之说,谓学当持久,并须去粗存精。尤劝帝王、大臣之子弟积行勤学,精于六艺。其具体教育政策,着重于考试制度,即科举考试之出题、阅卷、录取等,均须严密,防堵弊端漏洞,使孤寒有进仕之路,而国家得以广收人才。并嘱各大臣竭力保举品学兼优之士。玄烨之论文、言论及政策条文等,大多收入清实录、圣祖仁皇帝圣训、圣祖仁皇帝御制文等书。

学校论

治天下者,莫亟于正人心,厚风俗,其道在尚教化以先之。学校者,教化所从出,将以纳民于轨物者也。是以古者家有塾,党有庠,术有序,国有学。人生八岁,自王以下至于

庶人之子弟,皆入小学。及其十有五年,则自元子、众子,以至公卿大夫、元士之适子,与凡民之俊秀,皆入大学。盖自家至于国,莫不有学;自天子至于庶人,莫不学;自幼至于长,莫不皆学。凡学,有诗、书、礼、乐以为之本,干、戈、羽、籥以为之文,父子、君臣、长幼之道于是焉观之,六德、六行之教于是焉取之。所以淑其耳目手足之举措,而养其心以复其性,以为修己治人之大者,可谓备至矣。是以当时之君子,履信思顺以事其上,小人亦皆乐循礼而耻犯法,侯挞不事,而至治以兴。后世学校寝广,博士之途寝繁,所以立教之方失先王之遗意。士之游其中者,直以为利禄之阶,欲期道德之一,讵不难哉!且夫今之所谓教者,诵读焉而已尔,而又弗实致其力,以防其放僻邪侈之心,使气之充而识之明,以渐求复其性,其何以为修己治人之道哉!故曰:教隆于上,化成于下;教不明于上,而欲化成于下,犹却行而求前也。教化者为治之本,学校者教化之原。欲敦隆教化而兴起学校者,其道安在?在务其本而不求其末,尚其实而不务其华;以内行为先,不汲汲于声誉;以经术为要,不屑于文辞。如是则于圣人化民成俗之道,庶乎其有当也夫!

圣祖仁皇帝御制文卷十七,愚斋本。

读书贵有恒论

为学之道,朕既要其本于毋自欺矣,虽然,尤患于始勤而终惰也。盖圣贤人道,非学之难,而有恒之为难。书曰:"惟学逊志务时敏,厥修乃来。"夫虚以受人,勤以励己,则其所修常若源泉始达,汩汩不已。而必曰时者,则恒之说也。

诗曰:“日就月将,学有缉熙于光明。”夫君子博闻强识,敦行不怠,以故知日广而能日崇;若朝勤而夕懈,进锐而退速,则学弥晦矣,何光明之有?是诗人之言,要亦恒之说也。人之为学,非好之笃、嗜之深,其势必不能以持久。何则?诗书之气,未克浸淫于性情之内,则离而去之矣,求其学之有成,讵可得哉!

朕自八龄雅好典籍,无论细旃广厦,讽咏古训,日与讲臣共之,即至銮车帐殿之间,罔废图史,寻味讨论,弗敢畏其艰深而阻焉,弗敢骛于外物而迁焉,盖初终如一日也。然圣贤理道至为精微,朕孜孜矻矻,愧仅得其糟粕耳。苟能由是而益加勉焉,庶于学问之途或尚有所获。但恐志气怠弛,乘于不觉。书曰:“为山九仞,功亏一篑。”此言克终之不易也。朕用是兢兢焉以有恒为警云。

圣祖仁皇帝御制文卷十八。

为学如炼金说

伊尹之告太甲曰:“德无常师,主善为师。善无常主,协于克一。”先儒释之,以为学未有得,不可执一定之见,“德无常师,”泛观而博取也;学既有得,不可无一贯之理,“协于克一”,反观而约求也。昔人有云:圣人之取善,如冶人之铄金,或取于沙,或取于水,初无定在,所谓“德无常师”也;迨既铄焉,沙者忘其为沙,水者忘其为水,但见其为精纯之金,所谓“协于克一”也。其喻可谓至明切矣,而犹惜其旨之未畅也。盖金之在矿也,其为沙砾者恒多,其为金者恒少,此犹继善成性之后,天事渐漓,人心危而道心微也。及夫金之

在冶,其质判矣,然必汰其非金者,而存其是金者,此犹人之气禀不能无殊。善不善之数常杂糅而互胜,而研辨之功,则在乎去不善以存其善也。至于就冶之后,则所见无非金者,然金犹有上下之品,必淬之铄之,以务底于精,然后为谬为镣者出焉。此犹众善会归之后,吾以一心统其全,于万事万物之理一以贯之,是纯粹之至一之极也。昔扬雄之言"因铸金而得铸人"久矣,金之说之通于道也。然自非深于学者,其孰能知之哉!

圣祖仁皇帝御制文卷二十一。

乡举里选解

取士之途,古今异制,得失之数,可考而知也。古者大司徒以三物教万民而宾兴之,德行居其二,而艺居其一。五礼六乐之文,不先于知仁、圣义、孝友、睦婣也。春秋衰世,齐桓霸主,而国语所载正月之朝,亲问乡长,犹必以慈孝贤仁为选首,此古人乡举里选之法,惇本而崇实。得人所以盛也。自科举之法行,上之所以求士与士之所以自见,相率而趋于记诵之学、文辞之末,由是古制大变,而得人之效衰矣。夫十步之间必有茂草,十室之邑必有俊士。天之生才,岂以世为厚薄,而后世之人才寖不及古者,法使之然也。然欲尽废贡举,而复乡举之旧,又有所不可。盖古之风俗纯茂,人心质朴,故匹夫有善可得而举,有不善可得而诛,选举一出于至公,而无徇名失实之患。后世文巧日胜,浇竞滋多,徼贲者或由于势利之交,简斥者或出于爱憎之口,此九品中正之法所以终不可行也。虽然,贡举之不可废者,势也,非法

之尽善也,必也慎简。有司严立程品,取实学而汰剿说,崇雅正而削浮夸,矫鉴其前违,而课责其后效,以无失乎听言观行之意,则庶乎其可以得人矣。

圣祖仁皇帝御制文一集卷二十一。

小学课士说

古者有大学、小学,尚书大传谓"十五入小学,十八入大学,"班氏谓"八岁入小学,十五入大学",朱子作大学序,取班氏之说。书大传之作,先儒以为出于汉儒之附会,理或然也。今以童稚之年,遽责以大学之事,其于古人为学之方、立教之序,亦大不侔矣。夫古者教学、教耕之异其人,左右春秋之异其地,洒扫、应对、进退之详其节,礼、乐、射、御、书、数之详其文。虽其制犹可考,或有行于古难行于今者,亦贵得其意而已。故小学之法,求其参酌至当者,莫如朱子所辑一书,盖取古昔圣贤教人为学之言,而参之以曲礼少仪、内则之文,与前言往行合以成编,其内篇则所以培其根也,其外篇则所以达其支也,而其大义之所存,则主于教敬。盖敬者为学之要领,所以该本末、贯精粗、彻上彻下之道也。朕自冲龄,即已披览服习,尝以为学者苟能身体而力行之,则诚下学上达之功,实与大学相为表里,不仅为初学佔毕课读之书而已。

近代以来,有司不以之校士,士子不以之诵习,简帙虽存,束之高阁。朕每切于怀,于是特颁谕旨,著为令甲,俾天下士子于经书制毕业之外,兼习是书,有司临试兼以命题课艺。庶几天下学者,诵其言,习其行,敦其事于日用居处,极

其理于修己治人,近之尽乎人伦,精之通乎性命,静以淑其身,动以措之世,人才盛而风俗淳,端在是矣。

圣祖仁皇帝御制文二集卷三十。

庭 训

朕自幼龄学步能言时,即奉圣祖母慈训,凡饮食、动履、言语,皆有矩度,虽平居独处,亦教以罔敢越轶。少不然,即加督过,赖是以克有成。八龄继承大统,圣祖母作书训诫冲子曰:"自古称为君难。苍生至众,天子以一身君临其上,生养抚育,无不引领而望,必深思得众则得国之道,使四海之内咸登康阜,绵历数于无疆惟休。汝尚其宽裕、慈仁、温良、恭敬,慎乃威仪,谨尔出话,夙夜恪勤,以只承乃祖考遣绪,俾予亦无疚厥心。"朕仰戴斯言,大惧弗克遵兹丕训,惟曰:"庶其自强不息,以日新厥德,益思学问者,百事根本,不能学问,则渐即于非几。"以故自少读书,深见夫为学之要,在乎穷理致知,天德王道,本末该贯,存心养性,非此无以立体、齐治、均平,非此无以达用。于是孜孜焉日有程课,乐此忘疲。虽帝王之学不专事纂组章句,顾由博而约,往詰遗训,惟能纲罗记载,搜讨艺文,斯足增长见闻,充益神智。朕机务之暇,讲肄诸经,参稽易学于太极、西铭之义,河图、洛书之旨,往往潜心玩味。以次历观史乘,考镜得失,旁及古文诗赋、诸子百家。说命言"念终始典于学,"周颂言"学有缉熙于光明,"朕所以朝斯夕斯至今弗辍者也。

书亦六艺之一,朕每念心正笔正之说,作字自来未敢轻易,喜临摹古法书,考其源委。又礼记射义称事之尽礼乐而

可数为,以立德行者莫若射。故圣王务焉。易大传言:孤矢之利以威天下。朕自少习射,亦如读书作字之日有课程,久之心手相得辄命中,用率虎贲羽林以时试肄。念祖宗以来,以武功定武虓乱,文德致太平,岂宜一日不事讲习?朕凡此既以自勉,还用督率汝曹。

周书曰:"不学,墙面莅事惟烦。"孔子曰:"少成若天性,习贯如自然。"盖蒙以养正,盛年力学,如朝日舒光。元良国之根本,支庶国之藩附。朕深惟列后付讬之重,谕教宜早,弗敢辞劳,未明而兴身,亲督课东宫,及诸子以次上殿,背诵经书,至于日昃。不令习字、习射、覆讲,犹至宵分。自首春以及岁晚,无有旷日。每思进修之益,必提撕警诫,斯领受亲切。汝曹生长深宫,未离阿保,熏陶涵养正在此时,尚其爱日惜阴,黽勉勿怠,故复谆谆欲令汝曹皆知吾心也。木受绳则直,金就砺则利,穷理格物,多识前言往行,是惟作圣之功。汝曹今日为子弟,他日为人父兄,取资匪远,当思吾言。

圣祖仁皇帝御制文二集卷四十。

三角形推算法论

孟子曰:"规矩方圆之至,圣人人伦之至。"益见规矩方圆,乃数学之根本,太极两仪之变化也。三代以上,人心尚实,有学必精,所以考定日月之盈缩,七政之参差,鸟兽草木之应候,又以闰月定四时。庶绩咸熙者,岂偶然哉!

古人璿玑齐七政,表度准南北,察两至,明太阳之回转,识二分,为寒暑之变迁。日月星辰,交食凌犯,入差清濛地

气之考。苟非测量,难得其详;有测量而无推算,势不可成。所以古人以圆容众角,众角容方,自方而三角勾股在其中矣。勾三股四弦五者,以直角而论,乃一角九十度,并两角又九十度,即成半圆一百八十度也。若非直角出入九十度内外者,勾股之所不能推,虽分作直形凑合偶成,亦非数家之堂奥,何足论哉!上古若无众角归圆,何能得历之根而成八线之表?皆因俗就易畏烦,以功名仕宦为重,敬天授时为轻,故置而不论,以至如此。

康熙初年,间以历法争讼,互为讦告,至于死者,不知其几。康熙七年闰月,颁历之后,钦天监再题,欲加十二月又闰,因而众论纷纷,人心不服,皆谓从古有历以来,未闻一岁中再闰,因而诸王九卿等再三考察,举朝无有知历者。朕目睹其事,心中痛恨,凡万几余暇,即专志于天文历法二十余年,所以略知其大概,不至于混乱也。

论者以古法今法之不同,深不知历。历原出自中国,传及于极西。西人守之不失,测量不已,岁岁增修,所以得其差分之疏密,非有他术也。其名色条目虽有不同,实无关于历,原皆系于岁修察考之密,方圆众角之推算,测量经纬之分合,则历法行之千年,何弊之有?三角者,园方众角之尽,精微易晓,舍此而他求,必致混杂,历不可成矣。唐一行、元郭守敬不过借回回历少加润色,偶合一时而已,亦不能行久。可见出于意见,非有根基于算术也。历本于测量,终于推算,授之于民时,验之于交食,岂能逃于众目之所观乎!

圣祖仁皇帝御制文三集卷九十。

量天尺论

或曰:古有量天尺,然天可量乎?对曰:此数学之不解,天文之不明。自古未定之学,况万几不暇,惟日孜孜宵衣旰食,用心治理,不当论及。奈自弱龄读书,凡有学问,必细心考索,务求真实。少得历根三角勾股之精微,故不辞无文,而援笔论之。

夫天者,高明在上,万物覆焉。易云:"天尊地卑,乾坤定矣。"书云:"天高听卑,至理明矣。"言其德也。天无私覆,无为而成者,天之道也。苍苍在上,不可阶而升者,理也,何能量之乎?圣人作而有太极、阴阳、河图、洛书出焉,所以仰观俯察,用一三五七九之奇数、二四六八十之偶数验之于推测,考之于鸟兽草木,而后定历元,分闰余,察黄钟之律,而万事之本得矣。齐政授时黎民于变时雍者,圣人之德也。后世不察究天文历元之所由来,只求于末节,图捷易为,所以日离月远而不悟。兼之文章,聪明各出己见,后世数学茫然不传矣。岂不惜乎!历元之测天者,最关于度数分秒。天之三百六十度,地亦三百六十度。地之一度以周尺测验,得二百五十里而无余,以今尺测验,得二百里无余。知其天度地度同也,以之而测太阳之某日某地高度,即得北极之高度。按法算之,不在表之大小,地方之远近,丝忽不爽。扩而充之,七政凌犯交食,虽千万年,或前或后,可坐而待也。岂不信乎!前儒尝论,总因理深者太过而不明数学,数学者不及而未必得理,各涂各作,不能合而为一。后人以文章之雌雄为断,亦不心静思求圣人敬授人时之本也。朕

尝试之,至二十里不测太阳之高度,种种差分之数少有疏忽,其表影即不准矣。又考古人先定影数,不究表之长短,只定冬至一影而纷纷立议,所以不明者甚矣。此至理之所在,非难事也。傥见理不确,以聪明寻去,再无头绪,不得表影之准则矣。

依此论及,天不可量地可量也。古人精于测器,凡有岁差、月差、日差、时差、蒙气差之类,皆自测量而得,非有他伎也。朕偶有测量,无不细究。帝王之家,物无不有,往往以测器中留心又如此。设使改历元作八线,皆可以目前试得。总而论者,测日影长短则有所据,若量天则非吾之所能也。

圣祖仁皇帝御制文三集卷十九。

康熙字典序

易传曰:"上古结绳而治。后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。"周官外史掌达书名于四方,保氏养国子,教以六书,而考文列于三重。盖以其为万事百物之统纪,而足以助流政教也。

古文篆隶,随世递变,至汉许氏始有说文,然重义而略于音,故世谓汉儒识文字而不识子母,江左之儒识四声而不识七音。七音之传,肇自西域,以三十六字为母,纵为四声,横为七音,而后天下之声总于是焉。尝考管子之书所载,五方之民,其声之清浊高下,各象其川源泉壤浅深广狭而生,故于五音必有所偏得,则能全备七音者鲜矣,此历代相传取音者,所以不能较若画一也。自说文以后字书善者,于梁则玉篇,于唐则广韵,于宋则集韵,于金则五音集韵,于元则韵

会,于明则洪武正韵,皆流通当世,衣被后学。其传而未甚显者,尚数十百家。当其编辑,皆自谓毫发无憾,而后儒推论辄多同异,或所收之字繁省失中,或所引之书滥疏无准,或字有数义而不详,或音有数切而不备,曾无善兼美,具可奉为典常而不易者。

朕每念经传至博,音义繁赜,据一人之见,守一家之说,未必能会通罔缺也。爰命儒臣悉取旧籍,次第排纂,切音解义,一本说文、玉篇,兼用广韵、集韵、韵会、正韵,其余字书一音一义之可采者,靡有遗逸。至诸书引证未备者,则自经史百子,以及汉、晋、唐、宋、元、明以来诗人文士所述,莫不旁罗博证,使有依据。然后古今形体之辨,方言声气之殊,部分班列,开卷了然,无一义之不详,一音之不备矣。凡五阅岁而其书始成,命曰字典,于以昭同文之治,俾承学稽古者得以备知文字之源流,而官府吏民亦有所遵守焉。是为序。

圣祖仁皇帝御制文四集卷二十二。

圣祖仁皇帝圣训(节选)

康熙四十九年四月甲戌

上谕大学士等曰:"朱于全书,凡天文、地理、乐律、历数,俱非泛然空论,皆能确见其所以然之故。朕常细加寻绎,欲求毫厘之差,亦未可得。即如径一围三畸零之数,讲论已自通彻,尚有'留待后人参考'之语,其虚心不自是如此。黄钟之管,朕曾试过。葭管飞灰,未经候验。但南北地

形高下不同,一时难于定准。今如畅春园距京城观星台,地形便微有不同。至于各省,或同此一时,未必同此一刻矣。”

十月辛未

上谕大学士等曰:“天文历法,朕素留心,西洋历大端不悞,但分刻度数之间,久而不能无差。今年夏至,钦天监奏闻午正三刻,朕细测日影,是午初三刻九分。此时有舛错,恐数十年后所差愈多,犹之钱粮微尘杪忽,虽属无几,而总计之,便积少成多。此事实有证验,非比书生作文,可以虚词塞责也。”

康熙五十一年壬辰十月癸亥

上谕大学士李光地曰:“尔曾以易数与众讲论乎?算法与易数朘合。朕在渊鉴斋,凡阅诸书,必求其实。曾将算法与朱子全书对较过。今人看正书者少。宋儒讲论性理,亦未尝不作诗赋,但所作诗赋皆纯厚。朱子以苏轼所作文字偏于粉饰,细阅之,果然。若看圣贤讲论性理诸书,虽赋性鲁钝,及至日就月将,定有裨益。”

圣祖仁皇帝圣训卷五,愚斋本。

策试天下贡士制康熙九年庚戌三月

朕惟帝王诞膺天命,抚御四方,莫不以安民兴贤为首务。朕缵承祖宗鸿绪,孜孜图治,民生休戚,日廑于怀,而治未臻于郅隆,其故何欤?今欲家给人足,以成丰亨乐利之休,何道而可?兴贤育才,原以为民,今既崇经学以正人心,重制科以端始进,乃士风尚未近古,以致吏治不清,民生未

遂。果陶淑之未善欤？抑风俗人心习于浮伪，徒徇名而失实欤？必如何而能返椟朴作人之盛，以几时雍之化也？我国家揆文奋武，礼乐之彦、韬钤之臣，兼收并重，何以简用得人，使才称其职，庙堂著亮采之功，封疆有干城之效欤？在外地方大吏，惟督抚是赖；牧民之官，守令最亲，必表正而后景直。欲使大法小廉，遵功令而修职业，以争自濯磨，将何术之从欤？漕粮数百万，取给东南，转输于黄、运两河，何以修濬得宜，而天庾藉以充裕，俾国收其利，民不受其害，其必有道以处此。尔多士志学已久，当有确见于中。其各据夙抱，详切敷陈，朕将亲览焉。

清实录圣祖实录卷三二，中华书局影印本。

日讲四书解义序

朕惟天生圣贤，作君作师，万世道统之传，即万世治统之所系也。自尧、舜、禹、汤、文、武之后，而有孔子、曾子、子思、孟子；自易、书、诗、礼、春秋而外，而有论语、大学、中庸、孟子之书，如日月之光昭于天，岳渎之流峙于地。猗欤盛哉！盖有四子，而后二帝、三王之道传；有四子之书，而后五经之道备。四子之书，得五经之精意而为言者也。孔子以生民未有之圣，与列国君大夫及门弟子论政与学，天德王道之全、修己人之要，俱在论语一书。学、庸皆孔子之传，而曾子、子思独得其宗。明新止至善，家国天下之所以齐治平也；性教中和，天地万物之所以位育，九经达道之所以行也。至于孟子，继往圣而开来学，辟邪说以正人心，性善仁义之旨，著明于天下。此圣贤训辞诏后，皆为万世生民而作也，

道统在是,治统亦在是矣。历代贤哲之君,创业守成,莫不尊崇表章,讲明斯道。朕绍祖宗丕基,孳孳求治,留心问学,命儒臣撰为讲义,务使阐发义理,裨益政治,同诸经史进讲。经历寒暑,罔敢间辍,兹已告竣。思与海内臣民,共臻至治,特命校刊,用垂永久,爰制序言,弁之简首。每念厚风俗必先正人心,正人心必先明学术,诚因此编之大义,究先圣之微言,则以此为化民成俗之方,用期夫一道同风之治,庶几近于唐、虞、三代文明之盛也夫!

清实录圣祖实录卷七十。

训饬士子文

国家建立学校,原以兴行教化,作育人才,典至渥也。朕临御以来,隆重师儒,加意痒序,近复慎简学使,厘剔弊端,务期风教修明,贤才蔚起,庶几棫朴作人之意。乃比来士习未端,儒教罕著。虽因内外臣工奉行未能尽善,亦由尔诸生积锢已久,猝难改易之故也。兹特亲制训言,再加警饬,尔诸生其敬听之。

从来学者先立品行,次及文学。学术事功,源委有叙。尔诸生幼闻庭训,长列宫墙,朝夕诵读,宁无讲究?必也躬修实践,砥砺廉隅,敦孝顺以事亲,秉忠贞以立志;穷经考义,勿杂荒诞之谈;取友亲师,悉化骄盈之气。文章归于醇雅,毋事浮华;轨度式于规绳,最防荡轶。子衿佻达,自昔所讥。苟行止有亏,虽读书何益?若夫宅心弗淑,行已多愆,或蜚语流言,胁制官长;或隐粮包讼,出入公门;或唆拨奸猾,欺孤凌弱;或招呼朋类,结社要盟。乃如之人,名教不

容,乡党弗齿,从幸逃褫扑,滥窃章缝,返之于衷,能无愧乎?况乎乡会科名,乃抡才大典,关系尤钜。士子果有真才实学,何患困不逢年。顾乃标榜虚名,暗通声气,夤缘诡遇,罔顾身家;又或改窜乡贯,希图进取,嚣凌腾沸,纲利营私。种种弊情,深可痛恨。

且夫士子出身之始,尤贵以正。若兹厥初拜献,便已作奸犯科,则异时败检逾闲,何所不至,又安望其秉公持正,为国家宣猷树绩、膺后先疏附之选哉!

朕用嘉惠尔等,故不禁反复惓惓。兹训言颁到,尔等务共体朕心,恪遵明训,一切痛加改省,争自濯磨,积行勤学,以图上进。国家三年登造,束帛弓旌,不特尔身有荣,即尔祖父亦增光宠矣。逢时得志,宁俟他求哉!若仍视为具文,玩愒勿儆,毁方跃冶,暴弃自甘,则是尔等冥顽无知,终不能率教也。既负栽培,复干咎戾,王章具在,朕亦不能为尔等宽矣。自兹以往,内而国学,外而直省、乡校,凡学臣师长,皆有司铎之责者,并宜传集诸生,多方董勤,以副朕怀。否则,职业弗修,咎亦难逭,勿谓朕言之不豫也。尔多士尚敬听之哉。

清实录圣祖实录卷二〇八。

清世宗教育文论选读

爱新觉罗·胤禛(一六七八——一七三五),玄烨第四子。在位十三年,年号雍正。为人严明峻厉,即位后,杀其弟允禟,囚允祀、允

褫等,处死年羹尧,禁锢大臣隆科多等。在位年间,编成古今图书集成,续修大清会典,令各省修志,立书院。

其论述教育,围绕巩固封建政权之目的,加强道德教育,坚主师儒教育之先务,在于进行纲常伦理之教,使人们以"正心修耳为本",推广孝经、小学之道,造成醇风。使之"处称惇实之士,出成忠顺之臣"。学校不但教士,还要"兼以教民",使能"入孝出悌","一道同风"。要求学生首须立志,祗遵法度,次及记问、文藻。主张"治天下之要,以崇师崇道为先",以期"自上而下,端本清源,以收实效"。

按雍正朝,宗室内部斗争剧烈,胤禛屡在教育诏令中称"骨肉之间,彼此倾陷",鉴于"明代宗室,失于训教",致有严重后果,爰立宗学,要求"彼此扶持,各守本分",作为思想教育之重点,教习必须"严加训诲"。教育之方,"以和为贵",使之"渐摩陶淑",其次,要使之掌握一些或文或武之本领。

隆学校以端士习 (节选)

古者家有塾,党有庠,州有序,国有学,固无人不在所教之中。专其督率之地,董以师儒之官,所以成人材而厚风俗,合秀顽强懦,使之归于一致也。

我圣祖仁皇帝寿考作人,特隆学校,凡所以养士之恩、教士之法,无不备至,盖以士为四民之首。人之所以待士者重,则士之所以自侍者益不可轻。士习端而后乡党视为仪型,风俗由之表率。务令以孝弟为本,材能为末,器识为先,文艺为后;所读者皆正书,所交者皆正士,确然于礼义之可守,惕然于廉耻之当存。惟恐立身一败,致玷宫墙;惟恐名誉虽成,负惭衾影。

如是斯可以为士否?或躁竞功利,干犯名教,习乎异端

曲学而不知大道,骛乎放言高论而不事躬行,问其名则是,考其实则非矣。

然学校之隆,固在司教者有整齐严肃之规,尤在为士者有爱惜身名之意。士品果端,而后发为文章,非空虚之论,见之施为,非浮薄之行,在野不愧名儒者,在国即为良臣,所系顾不重哉!

至于尔兵民,恐不知学校之为重,且以为与尔等无与,不思身虽不列于庠序,性岂自外于伦常。孟子曰:"谨庠序之教,申之以孝弟之义。"又曰:"人伦明于上,小民亲于下。"则学校不独所以教士,兼所以教民。若黉宫之中,文武并列,虽经义韬略所习者不同,而入孝出弟,人人所当共由也。士农不异业,力田者悉能敦本务实,则农亦士也。兵民无异学,即戎者皆知敬长爱亲,则兵亦士也。

然则庠序者,非尔兵民所当隆重者乎?端人正士者,非尔兵民所当则效者乎?孰不有君臣父子之伦?孰不有仁义礼智之性?勿谓学校之设止以为士,各宜以善相劝,以过相规,向风慕义,勉为良善,则氓之蚩蚩,亦可以礼义为耕耘;赳赳武夫,亦可以诗书为甲胄,一道同风之盛,将复见于今日矣。

圣谕广训,愚斋本。

渝厘正文体雍正十三年乙卯十月辛巳

文以载道,与政治相通,故二帝、三王之盛,在廷敷奏,及宣谕众庶之言,皆为谟为诰,炳著六经。两汉治犹近古,人心淳朴,故见于文者,原本经术,指事类情,质实晓畅,犹

有周人之遗。降及魏晋,以文灭质,渐就浮靡。六朝尤甚,姿态益工,意格益陋,文运所关,非浅鲜也。朕思学者修辞立诚,言期有物,必理为布帛菽粟之理,文为布帛菽粟之文,而后可行世垂久。若夫雕文逞辞,以炫一时之耳目,譬犹搏土揭木,涂饰丹铅,以为器物,外虽可观,不移时而剥落,曷足贵耶!国家累洽重熙之日,务学绩文者,正宜沐浴教化,争自濯磨、蕲进于大雅。勿尚浮靡,勿取姿媚,斯于人心风俗,有所裨益。至于古人临文,原无避讳,诚以言取足志。一存避讳之心,则必辗转嗫嚅,词不达意。嗣后一切章疏,以及考试诗文,务期各展心思,独抒杼轴。从前避忌之习,一概扫除。尤宜禁者,乡会两试考官,每因避忌实样,必摘取经书中吉祥之语为题,遂使士子易为揣摩,倩人代作,临场抄写,以致薄植之少年,得以幸取科名,而绩学之老生,无由展抒底蕴。嗣后凡考试命题,不得过于拘泥,俾士子殚思用意,各出手眼,以觇实学。”

清实录世宗实录卷五,中华书局影印本

崇师重道谕雍正二年甲辰三月 (节选)

治天下之要,以崇师重道,广励泽宫为先务。朕亲诣太学,释奠先师孔子。礼毕,进诸生于彝伦堂,讲经论学,凡以明道术,崇化源,非徒饰园桥之观听也。维孔子道高德厚,万世奉为师表,其衶享庙庭诸贤,皆有羽翼圣经,扶持名教之功。然历朝进退不一,而贤儒代不乏人,或有先罢而今宜复,有旧缺而今宜增。其从祀崇圣祠诸贤,周、程、朱、蔡外,孰应升堂衶享者,并先贤先儒之后,孰当增置五经博士,以

昭崇报,均关大典,九卿翰林、国子监、詹事科道,会同详考定议以闻。再,迩年文教广被,由我圣祖仁皇帝寿考作人,六十年山陬海澨,莫不不读书稽古,直省应试童子人多额少,有垂老不获一衿者。其令督抚会同学臣,查明实在人文最盛之州县,题请小学改为中学,中学改为大学,大学照府学额数取录,督抚等务宜秉公详查,不得徇私冒滥。至乡试解额,圣祖仁皇帝屡次增广,乙酉戊子等科,复于额外加中五经三名,至五十六年而罢,以其久而滋弊也。嗣后各学臣及祭酒司业,于录科时,先加面试,主考阅文果佳,本监加中四名,直隶各省大小不一,某省应加中几名,著分别详议,定数具奏。如无佳文,宁缺勿滥。会试临时请旨,本监贡生监生,本科乡试中式,著加增十八名。朕临雍讲学,虽率由旧章,然必期于世道文教有益,不蹈一切虚文,诸生其各钦遵。

清实录世宗实录卷一七。

睦族敦宗务先教化谕雍正二年甲辰闰四月

朕惟睦族敦宗,务先教化,尝见宗室中,习气未善,各怀私心,互相倾轧,并无扶持爱护之意,惟知宠厚妻党姻娅。其于本支骨肉,视若仇敌,殊为悖谬。或因祖父昔日微嫌,追念旧恶,必图报复,即如齐正额行事无状,甘蹈匪僻,以致重干法纪。王贝勒之子孙,妄自尊大,任意奢侈,不顾礼义,陷于罪戾者,往往有之。其将军及闲散宗室,不知自重,狎比小人,荡尽先人产业者,尤为不少。昔我皇考加恩宗室,养育栽培,抚恤备至。苟有片长薄技,靡不收录,如普奇经希、勒什亨等,皆曾擢用,伊等不思感恩酬德,反要结朋党,

专事钻营,大负皇考委任之意。且其居家素行,亦多乖戾,又如赖士不安本分,荡产破家,及其赎罪军前,仍不改过,生事讦告,此皆宗室中之可为炯戒者。朕尝叹明代宗室,年久繁衍,失于训教,末流猥鄙,至不可言,诚恐朕之宗室,日流日下,不知前鉴,深用为忧,是以亟筹保全之道。若非立学设教,鼓舞振兴,循循善诱,安能使之改过迁善,望其有成。今特立义学,拣选尔等教习宗室,尔等随其资质,劝学兴行,导以礼义。夫教训之方,渐摩陶淑,非可责效旦夕也,但须尽心竭力,善为开导,毋避怨,毋倦怠,教习久而礼义明,自当远恶从善。或有不遵教训,罔顾廉耻,有玷名教者,小则尔等自行惩戒,大则揭报宗人府会同奏闻。其行止端方、精勤好学者,无论年齿长幼,即行保奏。从来立教之术,莫要于奖善惩恶,善不奖,不能使之劝 恶不惩,不能使之改。尔等既膺简任,其各平心静气,屏除私意,教训宗室子弟,如己之子弟,恳恳然无毫发不尽其心。所颁谕旨,令其朝夕记诵,如木铎之警众,俾皆觉悟自新,庶几积习可除,翕然向化,以协休风。尔等务期勤慎咀龟,恪供厥职,以副朕笃厚宗亲,殷勤教育之至意。

清实录世宗实录卷一九。

立宗学教育子弟诏雍正三年乙巳三月

书云:"以亲九族,九族既睦。'尔等宗室之内,自应和协,彼此保护,骨肉之亲,岂可相为雠故乎?朕在藩邸时,虽知宗室恶习,但孔子云:"不在其位,不谋其政。"又云:"非天子,不议礼,不制度,不考文。"朕今即位,教育爱护宗室,

俱系朕躬职分之事。前朕议处苏努、吴尔占之罪,伊等并非与朕旧有隙怨,祗以骨肉之内,彼此倾陷,互为雠敌。一有微隙可乘,群起而攻之,则其人何所容身乎?今我宗室内,互相雠陷之习,皆由苏努所致。凡雠当解,不当结,所谓九世之雠必报者,指敌国而言之耳,非言宗族骨肉也。以骨肉而信下人无影响之言,彼此视为雠敌,反与旁人相亲,岂非轻重倒置乎!今朕宗室仅千余人,尚不及十佐领人数,若如此互相倾陷,何所底止,朕甚惜之。惟望尔等习为善人,尔宗室内,不但同心协力、报效国家之人,为朕所深眷,只安静守分、不干法纪之人,即在朕眷注之中。若妄行犯法,朕必照例处分,岂可望朕之宽宥乎!尔等为立宗学之故谢恩,如以朕设立此学,果为有益,尔诸王宗室之子弟,或在家廷师读书亦可,或劳其身心,阅历事务,令入宗室学中读书亦可。惟令教习等严加训诲,尔等又时加约束,自可望其成就。若溺爱袒护己子,反怨教训之人,何由望其成立耶?尔众宗室等,听朕此旨,实心奉行,各自勉励,或学习经书,或娴熟武艺,宗族骨肉内彼此扶持,各守本分,无贻羞辱。如果学习数年,文武两途,有几人成材。则朕心喜悦,如获奇珍,庶此学之设,不为虚矣。再,宗室子弟之成丁者,宜各自阻黽向学,至于鼓舞振作之勤,则在尔宗人府王、贝勒、公等。如数年中,各自勤学,试得几人成立,彼时不但尔等谢朕之恩,朕且举行筵宴,以志欢庆。总之,宗族骨肉之间,以和为贵,尔等勉旃。

清实录世宗实录卷三十。

选授白鹿洞书院掌教事宜谕雍正四年丙午四月

朕临御以来,时时以教育人材为念,但期实有益于学校,不肯虚务课士之美名。盖欲使士习端方,文风振起。必赖大臣督率所司,躬行实践,倡导于先,劝学兴文,孜孜不倦,俾士子观感奋励,立品勤学,争自濯磨,此乃为政之本。至于设立书院,择一人为师,如肄业者少,则教泽所及不广;如肄业者多,其中贤否混淆、智愚杂处,而流弊将至于藏垢纳污,若以一人教授,即能化导多人俱为端人正士,则此一人之才德即可以膺辅弼之任、受封疆之寄而有余,此等之人,岂可易得?当时孔子至圣,门弟子三千余人,而史称身通六艺者仅七十有二,其余不必皆贤,况后世之以章句教人者乎?是以朕深嘉部议,不肯草率从裴𥳇度之请也。其奏请颁发未备之典籍,亦不知未备者是何等书,不便颁发。至于奏请特赐匾额,当年既经圣祖仁皇帝赐以御书,朕亦不必再赐。

清寅录世宗实录卷四三。

著将查嗣庭革职拿问谕内阁九卿翰詹科道等

雍正四年丙午九月

查嗣庭向来趋附隆科多。隆科多曾经荐举,朕令在内廷行走,授为内阁学士,后见其语言虚诈,兼有狼顾之相,料其心术不端,从未信任。及礼部侍郎员缺需人,蔡珽又复将伊荐举。今岁各省乡试届期,朕以江西大省,需得大员以典试

事,故用伊为正考官。今阅江西试录所出题目,显露心怀怨望、讥刺时事之意,料其居心浇薄乖张,必有平日纪载。遣人查其寓所及行李中,则有日记二本,悖乱荒唐、怨诽捏造之语甚多。又于圣祖仁皇帝之用人行政大肆讪谤,以翰林改授科道为可耻,以裁汰冗员为当厄,以钦赐进士为滥举,以戴名世获罪为文字之祸,以赵晋正法为因江南之流传对句所致,以科场作弊之知县方名正法为冤抑,以清书庶常复考汉书为苛刻,以庶常散馆为畏途,以多选庶常为蔓草、为厄运,以殿试不完卷黜革之进士为非罪。热河偶然发水则书淹死官员八百人,其余不计其数;又书雨中飞蝗蔽天。似此一派荒唐之言,皆未有之事,而伊公然造作书写。至其受人嘱托代人营求之事,不可枚举。又有科场关节及科场作弊书信,皆甚属诡秘。今若但就科场题目加以处分,则天下之人必有以查嗣庭为出于无心、偶因文字获罪,为伊称屈者,今种种实迹现在,尚有何辞以为之解免乎?

尔等汉官读书稽古,历观前代以来,得天下未有如我朝之正者,况世祖、圣祖重熙累洽八十余年,深仁厚泽,沦肌浃髓,天下亿万臣民,无不坐享升平之福。我皇考加恩臣下,一视同仁。及朕即位以来,推心置腹,满、汉从无异视。盖以人之贤否不一,各处皆有善良,各处皆有奸慝,不可以一人而概众人,亦不可以一事而概众事,朕惟以至公至平之心处之。尔等当仰体朕心,各抒诚悃,交相勉励,殚竭公忠,无负平日立身立德之志。或有一二心术不端者,亦宜清夜自省,痛加悛改。朕今日之谕,盖欲正人心、维风俗,使普天率土,永享升平之福也。尔等承朕训旨,当晓然明白,勿存疑

愧避忌之念,但能恪慎供职,屏去习染之私,朕必知之。朕惟以至诚待臣下,臣下有负朕恩者往往自行败露。盖普天率土,皆受朝廷恩泽,咸当知君臣之大义,一心感戴。若稍萌异志,即为逆天。逆天之人,岂能逃于诛戮?报应昭彰,纤毫不爽,诸臣勉之戒之。

查嗣庭读书之人,受朕格外擢用之恩,而伊逆天负恩,讥刺咒诅,大干法纪,著将查嗣庭革职拿问,交三法司严审定拟。

清实录世宗实录卷四八。

士必敦品励学谕雍正四年丙午九月

为士者,乃四民之首,一方之望。凡属编氓,皆尊之奉之,以为读圣贤之书,列胶庠之选,其所言所行,俱可以为乡人法则也。故必敦品励学,谨言慎行,不愧端人正士,然后以圣贤诗书之道,开示愚民,则民必听从其言,服习其教,相率而归于谨厚。或小民偶有不善之事,即怀愧耻之心,相戒勿令某人知之,如古人之往事,则民风何患不淳,世道何患不复古耶!朕观今日之士,虽不乏闭户勤修、读书立品之人,而荡检逾闲,不顾名节者,亦复不少。或出入官署,包揽词讼;或武断乡曲,欺压平民;或抗违钱粮,藐视国法;或代民纳课,私润身家,种种卑污下贱之事,难以悉数。彼为民者,见士子诵读圣贤之书,而行止尚且如此,则必薄待读书之人,而并且轻视圣贤之书矣。士习不端,民风何由而正?其间关系,极为重大。朕自即位以求,加恩学校,培养人材,所以教育士子者,无所不至,宜乎天下之士,皆鼓舞奋兴,争

自濯磨,尽去其佻达之习矣。而内外诸臣条奏中,胪列诸生之劣迹,请行严惩者甚多。朕思转移化导之法,当先端其本原。教官者,多士之仪型也;学臣者,教官之表率也。教官多属中材,又或年齿衰迈,贪位窃禄,与士子为朋俦,视考课为故套;而学臣又但以衡文为事,任教官之因循怠惰,苟且塞责,漫不加察。所以倡率之本不立,无怪乎士习之不端,风俗之未淳也。朕孜孜图治,欲四海之大,万民之众,皆向风慕义,革薄从忠,故特简督学之臣,慎重教官之职,欲使自上而下,端本澄源,以收实效也。凡为学臣者,务须持正秉公,宣扬风化,于教官之称职者,即加荐拔;溺职者,即行参革。为教官者训诲士子,悉秉诚心,如父兄之督课子弟。至于分别优劣,必至公至当,不涉偏私。如此各尽其道,则士子人人崇尚品诣,砥砺廉隅,不但自淑其身,而群黎百姓,日闻善言,日观善行,必共生感发之念,风俗之丕变,庶几其可望也。

清实录世宗寅录卷四八。

州县教职选贤荐能谕雍正五年丁未四月

从来为政在乎得人,书曰:"野无遗贤,万邦咸宁。"盖贤才登进,在位者多,则分猷效职,庶绩自能就理,而民生无不被其泽也。朕即位以来,加意旁求,凡所以延访擢用之道,无不备至,如现任官员及候补候选科目诸人,每特令荐举,遴选引见,广开录用之途,冀收群策之力。又念各省学校,原以养育人材,命学臣保举贤能,升闻于朝,以备任使。乃直省学臣,所举人数不多,又或草率塞责,不能副得人之实。

夫十室之邑,必有忠信,古者取人之法,惟乡举里选,合于三代之制。今直省府州县学贡生生员,多者数百人,少亦不下百余人。其中岂无行谊醇笃、多修自爱、明达之士乎?著州县官会同该学教官,将贡生生员内居家孝友、行己端方、才可办事而文亦可观者,秉公确查,一学各举一人,于今年冬、底,申报该上司,奏闻请旨。或实无可举者,出具印结,该督抚查实奏闻。朕因广揽人才,举此旷典,所以黜浮华而资实用,州县教职,为一方师长,选贤荐能,乃其专责。傥敢虚应故事,滥举非人照溺职例革职。或徇情受贿,则当重治其罪。八旗之满洲、蒙古、汉军,亦照此例,将人品端方、通晓汉文者,着该佐领各举一人。如不得其人,亦具印结,令该都统汇齐奏闻请旨。庶使潜修笃行之士,得以表见,而国家亦收得人之效矣。

清实录世宗实录卷五六。

孝经序

孝经者,圣人所以彰明彝训,觉悟生民。溯天地之性,则知人为万物之灵;叙家国之伦,则知孝为百行之始。人能孝于其亲,处称惇实之士,出成忠顺之臣;下以此为立身之要,上以此为立教之原,故谓之至德要道。自昔圣帝哲王宰世经物,未有不以孝治为先务者也。恭惟圣祖仁皇帝,缵述世祖章皇帝遗绪,诏命儒臣编辑孝经衍义一百卷,刊行海内,垂示永久。顾以篇帙繁多,虑读者未能周遍,朕乃命专译经文,以便诵习。夫孝经一书,词简义畅,可不烦注解而自明,诚使内外臣庶,父以教其子,师以教其徒,口讽其文,

心知其理,身践其事。为士大夫者,能资孝作忠,扬名显亲;为庶人者,能谨身节用,竭力致养,家庭务敦于本行,闾里胥向于淳风。如此,则亲逊成化,和气薰蒸,跻比户可封之俗,是朕之所厚望也夫。

清实录世宗实录卷六四。

小学序

古者八岁而入小学,教之以洒扫应对进退之节,爱亲敬长之义,俾童而习之,以养其德性。其说散见经传,朱子采集为小学一书,所以示人教学之方,而有以为正心修身之本,其言约,其理该,盖六经、四子 、性理诸书之阶梯也。皇考圣祖仁皇帝尝特颁谕旨,令有司兼以命题课士,海内士子,固已咸知诵法矣。又命尚书顾八代一人,翻译清文,日进呈览钦定,三年而后成,嘉惠后学之心,至深且厚。当日未经刊刻颁行,朕敬承皇考遗志,特命校对授梓,以资肄习。读者宜知纲常伦纪之当崇,视听言动之当谨,与夫嘉言懿行之当遵循慕效。修其职,自在家庭日用之常经,而充其量,可以成圣贤忠孝之大节。子弟之习,于是而淳 ;教化之原,于是而备。诗曰:“成人有德,小子有造。’朕盖深有望焉。

清实录世宗实录卷六四。

策试天下贡士制雍正十一年癸丑三月

朕仰荷上天列祖眷佑之隆,圣祖仁皇帝付托之重,临御万方,十有一年于兹,兢兢业业,宵旰励精。凡所以致治之

道,无不期其备举,至奖励忠勤,振兴髦士,奋武卫而厚民风,尤未尝一日少弛于怀也。至治之世,大小臣工,类以纯诚自矢,亦以精白望人。盖惟戴君为元首,故其视同官也,一如肢体痛痒之相关,化朋党比周之习,为劝善规过之风,夫是以协恭和衷,共成致主泽民之业也。朕推诚以遇臣工,时以公忠体国,切加勖勉,深冀内外诸臣共臻斯路,而服官受糈者果克以忘私祛伪,自励而交励耶。若犹未也,则图所以殚厥心者宜何如。业先四民之谓士,必思所以有异于齐民之实,而后立心制行,始不沦于污下。故孟子曰"尚志",记曰"士先志。"即宋陆九渊讲喻义喻利,亦谓所喻由其所习,所习由其所志。志之不立,为士之基已隳,纵记问广洽,文藻华赡,正昔人所讥为虽有文采而不可近者也。然则士可不自植其本欤?而师儒之教,又可弗急其先务欤?夫治世不弛武备,凡以制治保邦于永久也。今直省营制,非不勾稽有册,简阅有规,校练有期,侵冒有禁矣,然保无有习为具文,未能实力举行者乎?其何以副朕固圉卫民之意。夫士不练,不可以程勇;器不精,不可以言备,然则弧矢戈矛之用,与夫坐作进退疏数之节,司戎政者,可勿时时加意欤?移风易俗,吏治之最也。导民以爱敬,则忠顺可移;驯民以敬恭,则诟谇不作。诱掖有术,不难引中人而纳于君子之涂。朕治天下,恒以正人心、厚风俗为切务,故擢孝廉方正,崇忠孝节义。旌义门,奖还金,举凡裨补风化之事,靡不激劝嘉与以树风声。兹遐迩民俗,其悉淳欤?大小臣工,何以赞朕振兴民行之政也耶?大抵寮 矢公诚,则有以倡械朴菁莪之化;胶庠敦礼教,则有以储股肱耳目之才军政修明,

则生民安堵;风俗淳厚,则众志成城。所谓清和咸理,成万年有道之长者,此也。尔多士其悉抒所蕴以对,朕将亲览焉。

清实录世宗实录卷一二九。

士当遵法度守宪章谕雍正十二年甲寅九月

各省生童,往往因与地方有司争竞龃龉,相率罢考,此风最为恶劣。士为四民之首,读书明理。尤当祗遵法度,恪守宪章,化气质之偏,祛嚣凌之习。况国家之设考试,原以优待士子,与以上进之阶,凡此生童,不知感戴国恩,鼓舞奋勉,而乃以私忿罢考,为胁制官长之计,有是理乎?嗣后如果该地方官有不公不法,凌辱士子等情,许令生童等,赴该上司衙门控告,秉公剖断,傥不行控告,而邀约罢考,即将罢考之人,停其考试。若合邑合学俱罢考,即全停考试,该部妥议通行。

清实录世宗实录卷一四七。

清高宗教育文论选读

爱新觉罗·弘历(一七一一——一七九九),清高宗,雍正四子,在位六十年,年号乾隆。崇儒兴学,重视文教。组织学者编纂四库全书、皇朝通典、大清会典等书。整顿文风,清厘科场积弊。要求士子根柢经训读书讲学,强调治一经必深一经之蕴,反对只记诵陈腐时文以为弋取科第之具。谓理学"乃入圣之阶梯,求道之涂辙",必须精

研。关心书院建设,命督抚学政慎选山长,奖励成绩卓著者,加强对书院之管理。留意整顿八旗子弟崇尚虚文之陋习,强调不废武事。

训饬直省书院师生乾隆元年丙辰六月

书院之制,所以导进人材,广学校所不及。我世宗宪皇帝命设之省会,发帑金以资膏火,恩意至渥也。古者乡学之秀,始升于国,然其时诸侯之国皆有学。今府州县学并建,而无递升之法,国子监虽设于京师,而道里辽远,四方之土不能胥会,则书院即古侯国之学也。居讲席者固宜老成宿望,而从游之士亦必立品勤学、争自濯磨,俾相观而善,庶人材成就足备朝廷任使,不负教育之意。若仅攻举业,已为儒者末务,况藉为声气之资、游扬之具,内无益于身心,外无补于民物,即降而求文章成名,足希古之立言者,亦不多得,宁养士之初旨耶?该部即行文各省督抚学政,凡书院之长,必选经明行修、足为多士模范者;以礼聘请,负笈生徒,必择乡里秀异、沉潜学问者,肄业其中。其恃才放诞、佻达不羁之士,不得滥入书院中。

酌仿朱子白鹿洞规条,立之仪节,以检束其身心;仿分年读书法,予之程课,使贯通乎经史。有不率教者,则摈斥勿留。学臣三年任满,谘访考核,如果教术可观,人才兴起,各加奖劝。

六年之后,卓有成效,奏请酌量议叙。诸生中材器尤异者,准令荐举一二,以示鼓励。

清实录高宗实录卷二十,中华书局影印本。

命选颁四书文谕乾隆元年丙六月

国家以经义取士,将使士子沉潜于四子五经之书,含英咀华,发摅文采,因以觇学力之浅深舆器识之淳薄。而风会所趋,即有关于气运。诚以人心士习之端倪,呈露者甚微,而微应者甚钜也。顾时文之风尚,屡变不一,苟非明示以准的,使海内士子,于从违去取之介,晓然知所别择,专意揣摩,则大比之期,主司何以操绳尺以度群才,士子岂能合矩矱以应搜罗乎?有明制举之业,体备各种,如王、唐、归、胡、金、陈、章、黄诸大家,卓然可传。本朝文运昌明,英才辈出,刘子壮、熊伯龙以后,作者接踵,莫不根柢经史,各抒杼轴,此皆足为后学之津梁,制艺之科律者。自坊选之禁,垂诸功令,而大家名作,不得通行,士子无由睹斯文之炳蔚,率多因陋就简,剽窃陈言,袭取腐语。间或以此幸获科名,又展转流布,私相仿效,驯至先正名家之风味,邈乎难寻,所系非浅鲜也。今朕欲裒集有明及本朝诸大家时艺,精选数百篇,汇为一集,颁布天下,以为举业指南。学士方苞工于时文,著司选文之事,务将入选文,逐一批抉其精微奥窔之处,俾学者了然心目间,用以拳服摩拟。再会试乡试墨卷,若必俟礼部刊发,势必旷日持久,士子一时不得观览。嗣后应弛坊间刻文之禁,倘果有学问淹博、手眼明快者,不拘乡会墨卷房行试牍,准其照前选刻,但不得徇情滥觞及狂言横议,致酿恶俗。朕实嘉惠士子,望各精勤厥业,以底大成,尚悉敬体朕意,共相黽勉。

清实录高宗宝录卷二一。

训士子留心经学谕乾隆三年戊午十月

士人以品行为先,学问以经义为重。故士之自立也,先道德而后文章;国家之取士也,黜浮华而崇实学。我朝养士,已将百年,渐摩化导,培护甄陶,所以期望而优异之者,无所不至。为士者当思国家待士之重,务为端人正士,以树齐民之坊表。至于学问必有根柢,方为实学,治一经必深一经之蕴,以此发为文辞,自然醇正典雅。若因陋就简,祗记诵陈腐时文百余篇,以为弋取科名之具,则士之学已荒,而士之品已卑矣。是在各省学臣谆切提撕,往复训勉;其有不率教者,即严加惩戒,不少宽贷。至于书艺之外,当令究心经学,以为明道经世之本。其如何因地制宜试以经义,俾士子不徒视为具文者,在学政酌量行之,务期有益于胶庠,各省亦不必一辙。我皇祖御纂经书多种,绍前圣之心法,集先儒之大成,已命各省布政司敬谨刊刻,听人印刷,并准坊间翻刻广行。恐地方大吏不能尽心经理,则士子购觅仍属艰难,不获诵读,著督抚藩司等善为筹划,将士子应读之书多为印发,以为国家造士育才之助。

清实录高宗实录卷七九。

训诸臣研精理学谕乾隆五年庚申冬十月

朕命翰詹科道诸臣,每日进呈经史讲义,原欲探圣贤之精蕴,为致治宁人之本。道统学术,无所不该,亦无往不贯。而两年来诸臣条举经史,各就所见为说,而未有将宋儒性理

诸书切实敷陈,与儒先相表里者。盖近来留意词章之学者,尚不乏人,而究心理学者盖鲜。即诸臣亦有于讲章中系以箴铭者。古人鉴槃几杖,有箴有铭,其文也,即其道也。今则以词藻相尚,不过为应制之具,是岐道与文而二之矣。总因居恒肄业,未曾于宋儒之书沉潜往复,体之身心,以求圣贤之道,故其见于议论止于如此。

夫治统原于道统,学不正则道不明。有宋、周、程、张、朱子于天人性命大本大原之所在,与夫用功节目之详,得孔孟之心传,而于理欲公私义利之界辨之至明。循之则为君子,悖之则为小人。为国家者由之则治,失之则乱。实有裨于化民成俗、修己治人之要,所谓入圣之阶梯,求道之涂辙也。学者精察而力行之,则蕴之为德行,学皆实学;行之为事业,治皆实功。此宋儒之书所以有功后学,不可不讲明而切究之也。今之说经者,间或援引汉唐笺疏之说。夫典章制度,汉唐诸儒有所传述考据,固不可废;而经术之精微,必得宋儒参考而阐发之,然后圣人之微言大义,如揭日月而行也。

惟是讲学之人,有诚有伪。诚者不可多得,而伪者托于道德性命之说,欺世盗名,渐启标榜门户之害,此朕所深知,亦朕所深恶。然不可以伪讬者获罪于名教,遂置理学于不事,此何异于因噎而废食乎?盖为己为人之分,自孔子时,早已明辨而切戒之。学者正当持择审处,存诚去伪,毋蹈徇外骛名之陋习。崇正学,则可以得醇儒,正人心,厚风俗,培养国家之元气,所系綦重,非徒口耳之勤、近功小补之术也。朕愿诸臣研精宋儒之书,以上溯六经之阃奥,涵泳从容,优

游渐渍,知为灼知,得为实得。明体达用,以为启沃之资;治心修身,以端教化之本。将国家收端人正士之用,而儒先性命道德之旨,有功于世道人心者,显著于家国天下。朕于诸臣有厚望焉。

清实录高宗实录卷一二八。

训饬士习流弊渝乾隆五年庚申十月

士为四民之首,而太学者教化所先,四方于是观型焉。比者,聚生徒而教育之,董以师儒,举古人之成法规条,亦既详备矣。独是科名声利之习,深入人心,积重难返。士子所为汲汲皇皇者,惟是之求,而未尝有志于圣贤之道。不知国以经义取士,使多士由圣贤之言,体圣贤之心,正欲使之为圣贤之徒,而岂沾沾焉文艺之末哉。朱子同安县谕学者云:"学以为己,今之世父所以诏其子,兄所以勉其弟,师所以教其弟子,弟子之所以学,舍科举之业则无为也。使古人之学止于如此,则凡可以得志于科举斯已尔,所以孜孜焉爱日不倦,以至乎死而后已者,果何为而然哉。今之士惟不知此,以为苟足以应有司之求矣,则无事乎汲汲为也。是以至于惰游而不知返,终身不能有志于学。而君子以为非士之罪也,使教素明于上,而学素讲于下,则士者固将有以用其力,而岂有不勉之患哉?诸君苟能致思于科举之外,而知古人之所以为学,则将有欲罢不能者矣。"观朱子此言,洵古今通患。夫"为己"二字,乃入圣之门。知为己,则所读之书,一一有益于身心,而日用事物之间,存养省察,暗然自修。世俗之纷华靡丽无足动念,何患词章声誉之能夺志哉。况即

为科举,亦无碍于圣贤之学。朱子云:"非是科举累人,人累科举。若高见远识之士,读圣贤之书,据吾所见为文以应之,得失置之度外,虽日日应举亦不累也。居今之世,虽孔子复生,也不免应举,然岂能累孔子耶?"朱子此言,即是科举中为己之学。诚能为己,则四书五经皆圣贤之精蕴,体而行之,为圣贤而有余;不能为己,则虽举经义治事而督课之,亦糟粕陈言,无裨实用,浮伪舆时文等耳。故学者莫先于辨志,志于为己者,圣贤之徒也;志于科名者,世俗之陋也。国家养育人才,将用以致君泽民治国平天下,而囿于积习,不能奋然求至于圣贤,岂不谬哉?朕膺君师之任,有厚望于诸生。适读朱子书,见其言切中士习流弊,故亲切为诸生言之。俾司教者知所以教,而为学者知所以学。

清实录高宗实录卷一二九。

清厘科场弊端谕乾隆六年辛酉六月

从来顺天乡试,易滋弊端,多招物议,必须稽查严密,始可试事肃清。今年秋闱,适值朕行围口外,诚恐人心玩忽,诸弊乘间而生,深廑朕念。如进场之怀挟、场内之传递,皆向来人所共知。且有通晓举业之人,假充誊录,为举子改窜文艺者。其他弊端种种,难以悉数。又闻有应试士子于场前结纳新进翰林,互相标榜,遂成奔竞钻营之恶习。夫国家之所以重士者,谓其品行端方,足备异日公卿之选。若苟且侥幸于目前,而始进不正,贻诮终身,尚安望其受爵服官克自树立。为朝廷有用之材乎?著都察院、五城御史、步军统领衙门、顺天府内外帘监试御史,严行稽查,凡有关涉科场

情弊者,即行严拿,按律治罪,不稍宽贷。在京之总理事务王大臣,亦应不时查察,以肃宾兴大典,副朕造士育才之至意。

清实录高宗实录卷一四五。

著孙嘉淦查明谢济世所注经书谕

乾隆六年辛酉九月

朕闻谢济世将伊所注经书刊刻传播,多系自逞臆见,肆诋程、朱,甚属狂妄。从来读书学道之人,贵乎躬行实践,不在语言文字之间辨别异同。况古人著述既多,岂无一二可指摘之处,以后人而议论前人,无论所见未必即当,即云当矣,试问于己之身心有何益哉?况我圣祖将朱子升配十哲之列,最为尊崇,天下士子莫不奉为准绳。而谢济世辈倡为异说,互相标榜,恐无知之人为其所惑,殊非一道同风之义,且足为人心学术之害。朕从不以语言文字罪人,但此事甚有关系,亦不可置之不问也。尔等可寄信与湖广总督孙嘉淦,伊到任后,将谢济世所注经书中有显与程朱违悖牴牾,或标榜他人之处,令其查明具奏,即行销毁,毋得存留。

清实录高宗实录卷一五一。

甄别教官谕乾隆六年辛酉十一月

古者党有庠,术有序。民生八岁入小学,十五入大学,不独秀而为士者群居乐业,天下实无不教之民,是以教化兴而风俗厚。后世设立教官,专以课士,已非先王有教无类之

意。而近来教职多系衰老庸劣之辈,不但不能以道德礼义化导齐民,并其课士之职,亦不克举,亦安用此一官为也。朕御极之初,念其俸薄不足自赡,特命增给,乃望其修举职业,助兴教化,非以廪讫为养老之具,各员亦不当以司铎为养老之官也。著该督抚会同学政,严饬属教官,务以实心实力,勤学兴文,恪尽课士之责。其有年力衰颓、贪念禄位及庸劣无能、不称师儒之席者,秉公甄别,咨部罢斥。庶训迪得人,而于造士育才之道,庶几其有裨益。各督抚学政,仍当时刻留心,永久奉行,不可苟且塞责也。

清实录高宗实录卷一五五。

训正文体谕乾隆十年乙丑夏四月

国家设制科,取士首重者在四书文,盖以六经精微,尽于四子书。设非读书穷理,笃志潜心,而欲握管挥毫,发先圣之义蕴,不大相迳庭耶。我皇考有清真雅正之训,朕题贡院诗曰"言孔孟言大是难",乃古今之通论,非一人之臆说也。近今士子以科名难于幸获,或故为艰深语,或矜为悱俪词,争长角胜风檐锁院中。偶有得售,彼此仿效,为夺帜争标良技,不知文风日下,文品日卑,有关国家抡才大典,非细故也。夫古人论文,以浑金璞玉不雕不琢为比,未有穿凿支离可以传世行远者。

至于诗赋,挟藻敷华,虽不免组织渲染,然亦必有真气贯乎其中,乃为佳作。今于四书文采掇词华,以示淹博,不啻于孔孟立言本意,相去万里矣。先正具在,罔识遵从,习俗难化,职此之故。嗣自今其令各省督学诸臣,时时训饬乡

会考官,加意区择。凡有乖于先辈大家理法者,摈弃不录。则诡遇之习可息,士风还淳,朕有厚望焉。该部通行晓谕中外知之。

清实录高宗实绿卷二三八。

命慎选潜心经学者谕乾隆十四年己己十一月己酉

圣贤之学,行本也,文末也;而文之中,经术其根柢也,词章其枝叶也。翰林以文学侍从,近年来因朕每试以诗赋,颇致力于词章,而求其沈酣六籍、含英咀华、究经训之阃奥者,不少概见,岂笃志正学者鲜与?抑有其人而未之闻与?夫穷经不如敦行,然知务本则于躬行为近,崇尚经术良有关于世道人心。有若侍郎即蔡闻之、宗人府府丞任启运,研究经术,敦朴可嘉。近者侍郎沈德潜,学有本源,虽术可遽目为钜儒,收明经致用之效,而视獭祭为工、剪彩为丽者,迥不侔矣。今海宇升平,学士大夫举得精研本业,其穷年矻矻宗仰儒先者,当不乏人,奈何令终老牖下,而词苑中寡经术士也。内大学士九卿,外督抚,其公举所知,不拘进士、举人、诸生以及退休闲废人员,能潜心经学者慎重遴访,务择老成敦厚、纯朴淹通之士以应精选,勿滥称朕意焉。

清实录高宗实绿卷三五二。

论地方官整齐士习之责谕乾隆二十年乙亥二月

杨廷璋奏"武生监生,俱令教官督课约束"一摺,言虽是而行之则无实济。不肖生监,或倚恃青矜,武断滋事,原属

法所必惩,向来何尝不著为定例,令该教官一体管束。然以生监之众,安能责之一二司铎微员?即文生系其专管,尚有防检不周者,是即屡定科条,仍属有名无实,何益之有?惟在该督抚等平时督率属员,留心化导,一遇有作奸犯科之事,即随时黜究,以示惩儆。况生监等既为凡民之秀,果其读书自爱,自当优以礼貌,若乃干犯教令,甘蹈罪纲网,则其情视蚩蚩者为更重,又岂得更委之司教而不力为振刷耶?近有县令徇纵劣衿,加以处分者,正以地方官均有整齐士习之责也。嗣后各督抚,其严饬所属地方官,无论文武生监,俱令悉心体察,倘有不遵约束。恃符生事者,即行按法究治。毋徇私邀誉,视为具文,庶足端士风而崇实政。

清实录高宗实录卷四八三。

整顿八旗子弟崇尚虚文陋习谕

乾隆二十四年己卯九月

朕恭阅世宗宪皇帝实录,内载办理船厂事务给事中捎殿最条奏"船厂地方,设立学校,令满汉子弟读书考试",钦奉皇考谕旨:"本朝龙兴,混一区宇,惟恃实行与武晷耳,并未尝恃虚文粉饰。而凡厥政务,悉朕合于古来圣帝明王之徽猷,并无稍有不及之处,观此可知实行之胜于虚文矣。我满洲人等,纯一笃实,忠孝廉节之行,岂不胜于汉人之文艺、蒙古之经典与?今若崇尚文艺,一概令其学习,势必至一二十年始有端绪,恐武事既废,文艺又未能通,徒成两无所用之人耳。钦此钦遵。"仰见我皇考期望八旗,务令崇尚朴诚、勤修武备之至意,实当永远钦遵,为万世不易之准。而凡满洲

人等,所以是训是行,务为屏虚崇实者,无不备于此矣。去岁文童应试,伊等私行传递,继复肆行喧[囲],经朕治罪,并降旨令三品以上大臣子弟嗣后有愿就试者,必国语骑射兼优,方准奏闻应试,盖恐满洲人等惟务虚文,不敦实行,以致旧日淳朴素风渐至废弃耳。乃蒙我皇考早凿及此,谆谆戒谕,以满洲惟务读书,倘不能精诣优通,恐武事既废,文艺又未能通,徒成一无用之人耳。是朕不得不如此办理,亦惟兢兢仰体皇考明训,并非有意裁抑,一概不准考试也。今岁乡试届期,伊等又不遵旨具奏,竟潜任伊等子弟悉行应试,朕复降旨,将伊父兄等内惟身在军营及职居外任不及知情者,加恩宽免,所有在京隐讳、不行具奏者,俱行治罪,此非以其已奉明旨,尚尔朦胧侥幸之所致乎。观此,则满洲人等之崇尚虚文、不思遵守旧俗,所关綦重,实不可不急为挽回整顿者。嗣后各宜痛惩陋习,益尽力于满洲应行勤习之武略,以仰副皇考再三垂训之心及朕只奉阐明多方开导之苦心。著通行晓谕八旗,将此并勒于各旗操阅兵丁处碑阴,永远遵行。

清实录高宗实录卷五九七。

学政宜兴贤育才谕乾隆二十四年己卯十二月

前因磨勘顺天等省乡试卷,见其中词句纰缪不一而足,甚至不成文义,如"饮君心于江海"之语,于文风士习深有关系,已降旨宣谕中外,俾衡文作文者知所儆惕。第念别裁伪体,以端风尚,固在考官临时甄拔公明,而平时之造就渐摩,使士子皆知崇实黜浮,不堕揣摩[抔搽]恶习、则学政责任尤重。乡会两试乃士子进身阶梯,而学臣于三年之前岁科考

校、评陞甲乙者。此日之生童即可为他日之举人进士,所云正本清源,舍是无由也。为学政者果能以清真雅正为宗,一切好尚奇诡之徒无从幸售,文章自归醇正;否则素日趋向分歧,一当大比,为试官者锁闱校拔,不过就文论文,又何从激劝而惩创之。且学政按临谒庙讲书,原与士子相见,非考官易书糊名、暗中摸索者比。文字一道,人品心术即于此见端,自应随时训励整顿,务去佻巧浇溢之浇风,将能为清真雅正之文,而其人亦可望为醇茂端谨之士。由此贤书释褐,足备国家任使,斯士子无负科名,而学臣亦不负文衡之任。但不得因有是旨,徒以字句疵类易为磨勘指摘,遂专取貌似先正之文,于传注无所发明,至相率而归于空束浅陋,此又所谓矫枉过正,救弊适以滋弊。不独舆论难诬,一经朕鉴察,亦惟于该学政是问。今岁正学政受代之始,诸臣皆朕特简,各宜勉副兴贤育才至意,著将此旨录于学政公署,并各府州县学明伦堂,用资触目惊心,而凡我多士亦皆得审所就范,朕实有厚望焉。

清寅录高宗录卷六〇二。

慎选书院山长谕乾隆三十年乙酉冬十月

刘藻奏"滇省五华书院山长张甄陶,自主讲席以来,迄今五载,实能尽心训迪,卓有成效,请令为黔省贵山书院山长,俟届满六年,抚臣就近考核,或照例奏请议叙,或送部引见示奖,临期再行酌办"等语,所奏甚是。已如议行矣。省会设立书院,所以乐育人才。前经降旨,令督抚等慎选山长,如果教术可观,六年之后,卓有成效,奏请酌量议叙。原

以山长为多士观摩,若徒视为具文,漫无考核,既无以为激劝之资,则日久因循,未免怠于训课,惟知恋栈优游,诸生或且习而生玩,恐于教学无裨。且在籍闲居之人,未尝无端谨绩学可主讲席者,若实心延访,使之及早更代,自必鼓舞振兴,共相淬励,方不负设馆育材之意。乃自降旨以来,各督抚并未见有遵旨具奏者,即如齐召南之在敷文书院,廖鸿章之在紫阳书院,岂止六年之久,何以从前未经办及?朕所知已有二人,恐各省似此者尚复不少。著名该督抚将因何不行遵旨办理之处,查明具奏。嗣后均以六年为满,秉公考察,分别核办,庶于劝学程功均有实济。著传谕各督抚知之。

清实录高宗录卷七四六。

整饬文风谕乾隆五十三年戊申三月

昨因各省士子在天津进献诗册,经军机大臣挑选词义稳妥者呈览。朕偶加展阅,内有安徽附监生叶栋所选诗册,系集御制诗文,体格颇新。本欲加以奖赏,因只系词章末技,若遽加恩奖,恐外间士子因此或竞尚浮华,不务实学,是以迟而未发。随命将叶栋应试原卷查取进呈,则该生所作之赋,已有失押韵脚肤泛之句,而诗内砌凑春夏秋冬二联,全与题无涉。至用霜叶红、火云烘等语句,更不值一噱。可见其所进献诗册必系他人代倩,断非出于叶栋之手,殊属可鄙。

士子读书讲学,原应湛深经术,坐言起行,方为敦本崇实之道 至文词本属游艺末节,然亦须根柢经训,有裨身心,

方为载道之文。若徒以藻绩为工,即素号专家,已非真儒所尚;至并此不能,甚或临时剽窃、假手捉刀,更为士林所深耻。近日士风浮靡,即呈进诗文仅属末艺,尚不免丐求赝笔,未能出自心裁;而遇有考试,辄百计钻营,甘心骫法,总由不务实学,惟事弋获虚名,遂至作奸犯科,罔顾廉耻,思之实增愧恨。夫国家养士百余年,教泽涵濡,不为不久,士子等习尚不端,何竟卑鄙至此。推求其故,或因朕几余游艺,不废诗文,临御以来,初二三四集,风行海宇,裒集日多,承学之士妄意朕雅尚词华,遂不思务本力学为立身行己根基,此则甚非朕崇实黜华之意也。且朕所作诗文,皆关政教,大而考镜得失,小而廑念民依,无不归于纪实。御制集俱在,试随手披阅,有一连十数首内专属寻常浏览、吟弄风月浮泛之词而于政治民生毫无关涉者乎?是朕所好者载道之文,非世俗徒尚虚车之文。若朕所制各集,俱不过词章能事,则朕早将御制四集诗文概行废而不存矣。

且士先器识而后文艺,国家设科取士,上以实求,下以实应。况制举为士子进身之阶,其得邀科目者,或备职郎曹,或出司民社,其大者则简任大员,论思献纳,皆由是起。若始进先已不端,则后此见之措施,必无足取。乃士子等身列衣冠,而一切干营舞弊之事愈出愈巧,无所不至。上年经大学士九卿等议定科举防弊各条,已属纤悉具备,当经训谕士子等,当各知羞愧。近日冯应榴、龚验文先后请严召试之例,又降旨允行。钱澧条奏科场事宜,胪列关节各字样;本日吴省钦复奏请申严殿试、朝考及散馆、大考各摺,俱系确有所见。士子皆读书明理之人,乃习于下流,无耻侥幸;考

官等俱通籍清华,仰邀简用,非惟不能抡拔真才,乃暧昧营私,罔知儆畏,即幸逃宪典,亦必为天理所不容。

今伊等平日舞弊伎俩,俱已纷纷破露,自不得不大为之防。但柱弊之法,繁设科条,几至士子等于穿窬,而考官行同窝劫。每阅诸臣条奏之摺,不独为伊等愧,而朕之不能感化,亦且引以为愧。试思国家旁求俊人之典,致下侪于防闲宵小之条,伊等清夜扪心,即不自愧,宁不为国家取士大典稍存颜面耶。嗣后各士子及试官等务宜激发愧耻,各知勉励,砥行立名,一洗纯盗虚声,通同舞弊陋习,庶不负朕振饬士风、谆谆训诲至意。将此通谕知之。

清实录高宗实录卷一三〇一。

御制石刻蒋衡书十三经于辟雍序

前岁集石鼓文而为之序,有曰"凡举大事者必有其会与其时,而总赖昭明天贶以成其功,信弗爽也。石鼓不过周宜王之事,列于文庙之门,以寓兴文,尚俟其时其会。若夫十三经,则古圣先贤出诸口以传道授教,其重于石鼓文,奚啻倍蓰哉。则今之石刻十三经是矣。盖此经为蒋衡手书,献于乾隆庚申者。其间不无少舛讹,爰命内翰详核,以束之懋勤殿之高阁,至于今五十有余年,亦既忘之矣。昨岁命绩集石渠宝笈之书,司事者以此经请,乃憬然而悟曰:有是哉,是岂可与寻常墨迹相提并论,以为几暇遣玩之具哉。是宜刊之石版,列于辟雍,以为千秋万世崇文重道之规。夫经者,常也,道也。常故不变,道则恒存。"天不变,道亦不变,"仲舒之言实已涉其藩矣。盖石经之昉自炎刘一字、曹魏三字,

讫不可攷 孪唐北、南宋虽曾有刻,或乖或不全。兹则出一人之手,经诸臣之目,视历代为加详矣。予自六龄入学堂,读易、书、诗三经,所为易简而天下之理得,二典、三谟为王道始,正变风雅不知无以言。及长而涉猎三礼,觉舆三经为有间,枕葄麟经,慎正统偏,安之必公,孜孜餍饫。耄耋弗衰,虽自愧学之未成,乃今刻诸石列诸辟雍,应时举事,以继往圣开来世,为承学士之标准,岂非厚幸也欤。蒋衡一生苦学之勤,亦因是酬矣。若夫历代注疏,入主出奴,纷如聚讼,既冗且繁,衡只书诸经正文,余概从删,是也。或以为不观注疏,何以解经。予则以为以注疏解经,不若以经解经之为愈也。学者潜心会理,因文见道,以六经参互之,必有以探其源而晰其奥者,是在勤与明而已。且予重刻木版之十三经注疏,颁布世间者不少也。举辟雍以五十年勒石经,又越六载,凡所以待其时而逢其会,八十老人复得成斯大功者,何莫非赖昊天之鸿贶乎。昔著知过论,以为其不可已者仍酌行之,斯之谓矣。盖凡物有其成必有其坏,所谓石鼓石经者皆是也。然向不云乎"经者,常也,道也,""天不变,道亦不变,"依圣人之门墙,示万世之楷则,孰谓沧桑幻化能移我夫子不朽之道也哉!是为序。

姚鼐教育文论选读

姚鼐(一七三一——一八一五),字姬传、梦谷,号惜抱,安徽桐城人。乾隆进士,选翰林院庶吉士。历任山东、湖南乡试主考官、会

试同考官。与修四库全书。辞官后主持江南之紫阳、钟山等书院。力主程、朱理学,将之纳入文学与教育领域,于清之经学、文学皆有影响,为“桐城派”代表之一。鼐以天下学问有义理、文章、考证三者,生徒当尚经义,一以朱子教训为学,反对尽舍程、朱而宗汉。同时,小学亦士子所当究研,其亦经义之一端,为论经始肇之事。由尚经义而论科举,则谓不考究经义者作时文,其文日陋。故讲四书者不得猥为科举之学,以圣人经典教学则不得存科举之意。著有惜抱轩集等。

停云堂遗文序

士不知经义之体之可贵,弃而不欲为者多矣。美才藻者求工于词章声病之学,强闻识者博稽于名物制度之事,厌义理之庸言,以迅贤为疏阔,鄙经义为俗体。若是者,大抵世聪明才杰之士也。

国家以经义率天下士,固将率其聪明才杰者为之,而乃遭其厌弃,惟庸钝寡闻、不足与学古者,乃促促志于科举,取近人所以得举者而相效为之。夫如是,则经义安得而不日陋?苟有聪明才杰者,守宋儒之学以上达圣人之精,即今之文体而通乎古作者文章极盛之境,经义之体,其高出词赋笺疏之上倍蓰十百,岂待言哉!可以为文章之至高,又承国家法令之所重,而士乃反视之甚卑,可叹也。

皋兰王诚亭先生,固秦中之聪明杰才士也。又当康熙时,世未甚厌经义,尽心为之,其文亦既工矣,盖异于今之所以得举者也。后卒于山西,家贫子幼,其稿几于湮没。今嗣孙光晟为江甯尉,乃雕版传之。以余持论素不厌弃经义也,来请为之辞。余既欲以前辈之究心经义者导后之人,而又

念王君能勤勤尽其心力,以扬先人之美,是亦可纪也,作停云堂遗文序。

惜抱轩集文四,四部备要本。

小学考序

六艺者,小学之事,然不可尽之于小学也。夫九数之精,至于推步天运,冥测乎不得目睹之处,遥定乎前后千百载不接之时,而不迷于冥茫,不差于毫末,此术家之至学,小子所必不能也。夫六书之微,其训诂足以辨别传说之是非,其形音上探古圣初制文字之始,下贯后世迁移转变之得失,此博闻君子、好学深思者之所用心,小子所不能逮也。至于礼乐,则固圣贤述作之所慎言,尤不得以小学言矣。然而谓之小学者,制作讲明者,君子之事既成而授之,使见闻之端于幼少者,则小子所能受也。今夫行万里穷山海者,纪其终身之所履艰危劳苦之所,仅获以告于居不出于室中者,可以一日而尽得也。夫小学者,固亦若是而已。

秀水朱锡鬯检讨尝作经义攷,载说经之书既备,而不及小学。今南康谢蕴山方伯以为小学实经义之一端,为纶经始肇之事。且礼乐则言之大广,射御则今士所不习,九数则诚术家专门之所为,惟书文固人人当解,学者须臾不能去,非专门之事也。前世好古之儒,固多究心于斯,至于今日,其书既众。或因旧闻而增深,或由创得而遇古,虽其间粹驳浅深,为者或不必尽同,然而彼皆欲自为其艰危劳苦,而授小子以逸获之道,其人其志固皆不可泯也。因辑汉以来言文字、训诂、形音之书,至于今日英才博学所撰,举载于编,

凡若干卷,名之曰小学攷,以补朱氏之所未备。其官笔执八法者,乃弃不录,以其无关于经学也。

攷成以其书示某,某诚嘉方伯有不遗众、善采辑之美意,又以为能尽大人君子之心,乃能授其教于小子。方伯之用心如此,异日助成国家礼乐之修,其亦有望也典。嘉庆三年八月。桐城姚某序。

惜抱轩集文四。

复曹云路书

鼐再拜。云路先生足下:数十年来,士不说学,衣冠之徒诵习圣人之文辞,衷乃泛然不求其义;相聚俯首帖耳,哆口傅沓,乃逸乃谚,闻耆耆长者考论经义,欲掩耳而走者,皆是也。风俗日颓,欣耻益非其所,而放僻靡不为。使士服从于经师之税,道古昔、承家法以系其心,虽不能逮前古人才之美,其必有以贤于今日之滥矣。鼐少时见乡前辈,儒生相见,犹论学问,退习未尝不勤,非如今之相师为媮也,所谓饱食终日,无所用心者与。独先生单心毕力于传注,辨究同异,既老而不懈,说之矻矻然。虽未知于古学者何如,其贤于今之士,不亦远乎!

鼐居此一期矣,尝苦无可与语者。闻先生之笃学著书,苟非居处闲远之故,必将造而请观焉。先生乃辱寓书而示以所为说,不弃愚陋,而欲因之求益,抑何任其幸且愧也。诗曰:"心乎爱矣,胡不谓矣。"鼐固不能为益于先生,然而心之所蓄,不敢不尽者,爱敬先生谓不可类先生如今世俗伦也。

夫圣人之经,如日月星之悬在人上,苟有蔽焉则已,苟无蔽,而见而言之,其当否,必有以信于人,见之者众,不可以私意狥也。故窃以谓税经当一无所狥。程、朱之所以可贵者,谓其言之精且大,而得圣人之意多也,非吾狥之也。若其言无失,而不达古人之意者,容有之矣。朱子说"元亨利贞",舍孔子之说者,欲以达文王之意而已。苟欲达圣贤之意于后世,虽或舍程、朱,可也。

自汉以来,为经脱者已多,取视之,不给于日。苟非吾言足发经意,前人所未明者,不可轻书于纸。而明以来说四书者,乃猥为科举之学,此不足为书。故鼐自少不喜观世俗讲章,且禁学徒取阅,窃陋之也。今先生之说固多善者,然欲为时文用之意存焉。鼐辄以硃识所善者,先生更自酌而去取之。必言不苟出,乃足为书,以视于后世。

鼐又闻之:言之无文,行而不远。出辞气不能远鄙,则曾子戒之,况于说圣经以教学者,遣后世而杂以鄙言乎!当唐之世,僧徒不通于文,乃书其师语以俚俗,谓之语录。宋世儒者,弟子盖过而效之。然以弟子记先师,惧失其真,犹有取余也。明世自著书者,乃亦效其辞,此何取哉!愿先生凡辞之近俗如语录者,尽易之使成文,则善矣。

直谅多闻,益友之道也。鼐不足为多闻,直谅虽不能逮,而不敢不勉,故尽言之如此。鼐自撰经义数十首,中乃有幸与先生意同者,今并寄一册,幸教其失。贤从子谓杖履秋冬或来郡,然则不尽之意,可面陈,兹略报鄙意。承自称谓过谦,不敢当也。鼐再拜。

惜抱轩集文六。

复秦小岘书

小岘先生观察阁下：鼐蠢愚无所识，又以年老多疾，遂至废学，为海内贤士大夫所弃，宜矣。与足下非有生平过从之旧，远承赐书，殷勤垂问，见推过甚，恧然丑赧。固不敢议阁下之言为无端，又安敢以所相望之深谓必可以任也。

鼐尝谓天下学问之事，有义理、文章、考证三者之分，异趋而同，为不可废。一涂之中，岐分而为众家，遂至于百十家同一家矣。而人之才性偏胜，所取之迳域，又有能有不能焉。凡执其所能为而毗其所不为者，皆陋也。必兼收之，乃足为善。若如鼐之才，虽一家之长犹未有足称，亦何以言其兼者。

天下之大，要必有豪杰兴焉，尽收具美，能祛末士一偏之蔽，为群材大成之宗者。鼐夙以是望世之君子，今亦以是上陈之于阁下而已。

往时江西一门徒，取鼐文刻板，鼐意乃不欲其传播，属勿更印，故今绝无此本子。惟四书义乃鼐自镌，其板在此，今辄以两部奉寄。经义实古人之一体，刻震川集者，元应载其经义，彼既录其寿序矣，经义之体不尊于寿序乎？胡雒君在会稽当佳，孝廉之举不得，亦不足恨耳。

此间常与邹先生相见，因以略知近祉。相望殊切，企慕略报不宣。

惜抱轩集文六。

赠钱献之序

孔子没而大道微。汉儒承秦灭学之后,始立专门,各抱一经,师弟传授,侪偶怨怒嫉妬,不相通晓,其于圣人之道,犹筑墙垣而塞门巷也。久之,通儒渐出,贯穿群经,左右证明,择其长说。及其敝也,杂之以谶纬,乱之以怪僻猥碎,世又讥之。盖魏、晋之间,空虚之谈兴,以清言为高,以章句为尘垢,放诞颓坏,迄亡天下。然世犹或爱其说辞不忍废也,自是南北乖分、学术异尚五百余年。唐一天下,兼采南北之长,定为义疏,明示统贯。而所取或是或非,未有折衷。宋之时,真儒乃得圣人之旨,群经略有定说。元、明守之,著为功令。当明佚君乱政屡作,士大夫维持纲纪,明守节义,使明久而后亡。其宋儒论学之效哉!

且夫天地之运,久则必变,是故夏尚忠,商尚质,周尚文,学者之变也。有大儒操其本而齐其弊,则所尚也贤于其故,否则不及其故,自汉以来皆然已。明未至今日,学者颇厌功令所裁为习闻,又恶陋儒不考古而蔽于近,于是专求古人名物制度、训诂书数,以博为量,以窥隙攻难为功。其甚者,欲尽舍程、朱而宗汉之士。枝之猎而去其根,细之蔈而遗其钜,夫甯非蔽与?

嘉定钱君献之,强识而精思,为今士之魁杰。余尝以余意告之,而不吾斥也。虽然,是犹居京师庞淆之间也。钱君将归江南而适岭表,行数千里,旁无朋友,独见高山大川乔木,闻鸟兽之异鸣,四顾天地之内,寥乎芒乎。于以俯思古圣人垂训"教世先其大者"之意,其于余论,将益有合也哉。

安庆府重修儒学记代

古有成均、乡党、州闾之学,而无祀先师之庙,释奠则于学设席以祭,祭而彻之。后世学废,而孔子之庙兴。至宋乃因庙为学,自元、明至国朝,悉因其制。观仰圣人以启学者效法之思,制异于先王,而意未尝不合也。

安庆府洽,始于南宋嘉定年,黄勉斋先生之所营建,意此府学之兴,亦必始勉斋矣。恭维我列圣御宇,以朱氏之学训士。而勉斋,朱子之高弟也。其守此郡,以朱子之学教于一方,虽当时支撑江淮,戎马之间不竟其志事,而其意可思也。

昔当朱子时,有象山、永嘉之学杂出而争鸣。至明,而阳明之说本乎象山。其人皆有卓出超绝之姿,而不免贤智者之过。及其徒,沿而甚之,乃有猖狂妄行为世道之大患者,夫乃知朱子之教之为善也,近时阳明之焰熄,而异道又兴。学者稍有志于勤学法古之美,则相率而竞于考证训诂之涂,自名汉学,穿凿琐屑,驳难猥杂。其行曾不能望见象山、阳明之伦,其识解更卑于永嘉,而辄敢上诋程、朱,岂非今日之患哉!

安庆府学,历代屡有损坏修复。今某来抚此土,又值其年久功弊,乃合官民计量出财而修之。自嘉庆十三年　月起工,至次年　月毕工,用银一万　千　百　两。自大成殿外及门庑阶砌及旁附祠,靡不整饬。吏民请纪其事。余幸当海宇清晏、庠序大兴之日,临勉斋之旧治,仰企勉斋道德,渺不可追,惟近推圣天子崇教之心,而远循朱子、勉斋之旧

训。愿诸生入是学者,一遵程、朱之法,以是为学,毋迁异说。至其修建兴革之细碎者,则不足载云。

惜抱轩集文后十。

盛百二教育文论选读

盛百二字秦川,号柚堂,秦川秀水人。乾隆举人,官山东淄川知县。曾奉诏同编续通典、文苑英华。治天文勾股律吕河渠之学,著尚书释天,详解尧典、舜典、允征、洪范之有关历象者。晚年居山枣稿城书院十数年,多有成就。盛氏论学,重在格物致知,而物既指"名物象数,草木虫鱼",亦在于"修齐洽平",乃兼德知而言。当其掌教任城书院时,着重道德教育,与学生一起"表彰先贤",希贤至贤。在学业上,提倡"百川学海",以期有成。著有柚堂文存四卷、皆山阁吟稿四卷等。

致知格物论

致知格物,为大学入德之始,而诸家偏多聚讼,且门户既分,几同水火,此真圣人之所不及料也。窃以郑氏谓知为知善恶吉凶之始终,早已一言而得其要领矣。夫万物皆备于我,何所不当知?但大学之道,在于修齐治平,而修齐治平,悉数之不能终其物,其大要不过善恶吉凶而已。书曰:"惠迪吉,徒逆凶,惟影响。"以善始者以吉终,以恶始者以凶终。首曰"在止于至善",善之对为恶。诚意,先儒所谓人鬼关也。二言而决曰"如恶恶臭,如好好色"而已。

曰仁让,曰贪戾;曰慎,曰僻;曰善,曰不善;曰忠信,曰骄泰;曰仁,曰不仁;曰义,曰利:每两两相形,重言反覆以申明之。由此推之,易之吉凶,书之治乱,诗之美刺,礼之得失,春秋之是非,皆是物也,一以贯之而已。夫若者善,若者恶,若者吉,若者凶,似乎愚不肖所与知,卒之不能为善以去恶,反违吉而趣凶者,无他,知未至也。果知之极其至,如火之必焚,水之必溺,则为善去恶,不待终日矣。夫而后可以言诚意,故曰:不明乎善,不诚乎身矣。然则致知之要,孰有过于此者哉!

至于名物象数、草木虫鱼,其类至赜,圣人亦有所不知焉,而多学而识,且见非孔子也。至云一旦豁然贯通,特就我心之全体大用言则可,若古今之变,时势之异,亦无一知而无不知之理。周公非元圣乎?思兼三王,以施四事,至于仰而思之,夜以继日,然后得之,可知圣人亦有所不知,未能坐照而逸获也。学者知此,则博学而不支离,明辨而非顿悟,是则致知之说,断无有过于郑氏者矣。惟格知之"格",仓颉书训为度量,盖事至物来,随在观理,再三揆度,求其至善之处。至于一名一物,无非省身之助,如傅所引"缉蛮黄鸟"之类是也。岂如阳明以七日之功,格一竹子乎?推而至于平天下之絜矩,亦犹是耳,此自为正解。然以郑注别存一说,亦有至理。其言曰:"格,来也,物,事也。"其知于善深则来善物,知于恶深则来恶物,言事缘人之所好来也。按此"来"犹"枳句来巢"、"空穴来风"之"来",盖云皆其所自取也。正教人以养正之始,立志之方。孺子沧浪之歌,孔子闻而听之,常人闻而忽之者,志之存于不存也。荀好之篇,志

之专,则他人不闻,我独闻;他人不见,我独见,众人习见习闻,如不闻如不见,独有一人闻所闻,见所见,即拳拳服膺而弗失,故朋来远方,莫不乐告以善道,甚且鬼神通之,梦寐遇之,皆精神志气之所感召耳。不如是,亦不足以言致知。苟志于恶者,亦若是可畏哉。其为学者戒深矣。

柚堂文存卷一,木刻本。

熊赐履教育文论选读

熊赐履(一六三五——一七〇九),字青岳,湖北孝感人。顺治进士。顺治十七年,充顺天乡试副考官。康熙十二年,任会试副考官。嗣进讲弘德殿,拜武英殿大学士,此后屡典会试。其学一以程朱为宗。主张"默识笃"提倡"非六经、语、孟之书不得读,非濂、洛、关、闽之学不得讲",旁及善学朱熹之三家,即宋薛瑄、明胡居仁、罗钦顺,而抨击王阳明之格物。熊氏历任乡试会试考官,取士首重观察考生思想是否醇正。谓八股取士,有关世道隆替,其所出策问,求考生掌握理学之源流,而归之以崇朱抑陆。

宋代理学家甚重视诗教,程颐"尝欲为韵语,以教婴孩"。熊赐履谓教育须正人心,蒙学为其根本,而诗教速化,作用甚钜。著有经义斋集、学统、闲道录、学规等。

应诏万言疏(节选)

伏乞皇上隆重师儒,兴起学校,畿辅则责成学院,各省则责成学道,使之统率士子,讲明正学。非六经、语、孟之书

不得读,非濂、洛、关、闽之学不得讲,敦崇实行,扶持正教,一洗从前浮薄偏曲之陋习,与空虚荒诞之邪说。而又举行贡监之法:令于士子中,择其志趋端卓,英俊可造者,县学一人,州学二人,郡学三人,贡之国雍,宽其馆舍以居之,丰其廪饩以养之。又于廷臣中,有道高德劭,老师宿儒,如宋胡瑗、元许衡其人者,特简一二人使司成均,主教导。日进诸生,而陶淑造就之。其道必本于人伦,达乎天德;其教自洒扫应对,以至于义精仁熟,渐摩诱掖,循循有序。三载之后,学成材就,司成次其优劣等第,彙送吏部。吏部量其材之大小,学之浅深,而授之秩。其公卿大夫之子弟亦如之。至于山林高蹈之士,有经明行修、德业完备者,仍请敕下地方官,悉心谘访,据实奏闻朝廷,优礼延聘,加意褒崇,以为士习人心之劝。则道术以正,学术以明,教化大行,人才增盛,其有补于国家也,宁浅鲜哉!

经义斋集卷一奏疏,康熙经义斋刻本。

经筵讲义

"人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。无稽之言勿听,勿询之谋勿庸。"

此舜命禹之辞,实千古帝王传心之要也。舜命禹曰致治之大原,存乎一心。心一也,发于形气为人心,人心易私而难公,故曰危。发于义理为道心,道心难明而易昧,故曰微。这危微之介,只争几希。惟精以察之,使不致混淆;惟一以守之,使不得摇夺,则天理纯全,人欲净尽。动尽云为无太过不及之差,而信能执其中矣。然听言处事之间,尤不

可忽。凡言必有所根据而后可信,若漫无稽考之言,妨害政治,必杜之勿听。凡谋必有所谘度而后可行,若未经询访之谋,背违公论,必拒之勿庸。诚如是,表裹交修,体用俱备,治天下之能事毕矣。舜命禹之言如此。臣因是而绎思之,帝王治本于道,道本于心,惟君心正,斯内外大小无有不正,比虞廷授受,所以开万世圣学之源也。仰惟皇上德擅狥齐,道隆作者,兢业常勤于宥密,绥猷恒敕乎时几,固已绍精一之传,立训行之极矣。臣愚更愿终始弗渝,显微无间,建中作则,益厉乾行,明目达聪,普施离照,则道统即治统,心法即治化。化神广运,求之宸衷,而有馀矣。臣愚不胜颙望。

经义斋集卷二讲义。

日讲讲义

子曰:"道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。"

此一章书,是孔子论治效之浅深,见任法不如任道之为得也。孔子曰:人君之治天下,有法术、道术之不同:法术为治之具,而道术致治之本。若不知本原所在,止用法制禁令以开导之,如事亲则禁民不孝,事长则禁民不悌,有违犯者,便加以刑罚,俾尽归约束。这样治民,虽能使民不敢为恶,然只是畏惧刑法,苟且幸免,而其中全无愧耻之心。政刑之效如此。若君之导民,不徒以其法,而必躬行其实,以为天下先。如欲民兴孝,先自尽孝道;欲民兴悌,先自尽悌道。如此,民既有所观感矣,而其间所得,有厚薄浅深之不同,则又有品秩节文以齐一之。这样治民,百姓们自然感发兴起,

不但耻为不善,亦且勉至于善矣。德礼之效如此。总而论之,政刑德礼四者相为终始,岂可偏废。但措注有本末,设施有先后,人主诚不可不致审也。

经义斋集卷二代言。

癸丑会试策问一道

问 :道术生于人心,学术通乎世运,所关甚钜也。故孔黜隐怪,孟诐(波)淫,是非邪正之介,必兢兢致严焉。将无列圣诸贤,肩任大统,毫厘千里,断有不容假借者欤?

乃若二氏虚无,忌言分别百家,猥陋习,尚侻(优)侗,以堕黜为嘿潜,以含糊为浑化,岂三教一家,一切不碍,而鲁论邹辩,反属饶舌欤?

紫阳集诸儒之大成,德性问学交底于至,而鹅湖则诋为未闻道。世儒好高欲速,狃曲耽虚,每不便于下学上达之说。或抑朱崇陆,或等朱陆而一之,然则二子为异为同,孰得孰失,顾遂讫无定论欤?

敬轩、敬斋践履醇笃,直接洛闽,尚矣。无何,新会续慈湖之灯,姚江标象山之帜,龙溪绪山以及东溟大洲之徒,儒名墨行,波流云扰。在彼者源流本末,不既昭然可睹欤。

告子,禅宗也,无善无不善,亦犹无垢无净等说也。阳明提宗实祖述之,阳明曾不自讳,而后人必代为讳之,何欤?

若泰和、泾野、少墟、梁(郟)诸子,皆羽翼宗传者,其间偏全纯驳优劣浅深,亦可得而论列之欤?

今圣天子崇儒重道,表彰正学,尔多士居恒讲究,当必有要归一是之见,其明悉敷陈,似佐盛朝右文之治。

潘解元窗荄序

甲子秋,翰林徐子浩轩,偕给谏杨子觉山,被简命来典江南试事。既撤棘,得士七十有三人,而吴兴潘生舒原实领解额。浩轩,予癸丑所得士也。潘生以浩轩故,率齐年诸友拜予于床下,执礼甚恭。一日,潘生出所著窓荄若干首,将以问世,而属弁言于予。

予曰:制义一道,昔东乡艾氏详哉其言之矣。艾氏今文定,待二选,备极苦心。起自洪、永,以暨启、祯,上下数百年,其间文章风气之变,皆能历历指陈其故,而尤致忾于正、嘉以后之陋习,不啻痛心疾首,为之三致意焉,抑又何也?盖有明开创之初,隆重经术,崇奖正学,特允儒臣请颁六经、四子于学官,章句训解,一以考亭之说为准。诸不在濂、洛、关、闽之列者,摈弗录。士子仰禀令甲,俯研经传,无或敢悖于仲尼之微旨,以速畔道之咎。百余年间,士习民风,茂登上理,猗欤盛矣!迨姚江新学一出,而诐淫邪遁之辞,充塞宇宙,上自庙堂典册,下迄里巷课诵,大率溺于虚诞,至隣鬼蜮:口邹、洛、闽之书,悉化而为昆卢天竺之牒,求一言之几于仲尼,亦不可得。此艾氏所为太息痛恨于其际,而不能不厪世道之忧也。艾氏之言曰:自兴化、华亭两执政尊王氏学,于是隆庆戊辰论语程义首开宗门,此后浸淫无所底止。近复佐以诸子百家,管、商杂霸之说,故去理愈远。呜呼,艾氏可谓情见乎辞矣。

夫八股一末技尔,而道术之废兴,世运之隆替,悉于焉系之,是岂细故哉!艾氏以一老书生,持文墨议论,大声疾

呼于纷拏淆乱之际,卒未能挽极重之势而使之返,而且以之获厉垢焉,亦其势然也。然士生其间,犹得从尺牍之末,复见先辈大家之遗,因以仿佛列圣诸贤授受之真谛,斯其为功,亦岂浅鲜也者。

国朝癸丑之役,予不敏,猥以振兴为己任,于闱中得韩子元少卷,独排众议,取冠一军。比闱墨出,疑者半,骇者半,而予之心几无以自解。迄于今,海内言文者至元少,则翕然称服无异辞,亦可以见此心此理之同,终有难于澌灭者矣。今潘生之文,诚不知其视元少为何如,而即其擒辞命意,断然一轨于正,而无敢少谬于圣贤之名理,则与元少先后一致焉。盖元少实能接艾氏之传,而潘生则又善学元少之步,而深有得于艾氏之书者也。故予因序潘生之文,而推原论之,以见制义一途,必有所本,举凡世之因元少以求艾氏者,庶几务得其要领焉,而后不贸贸于所往。呜呼,斯亦艾氏之志也。是为序。

经义斋集卷三序。

顺天乡试录后序

岁在庚子,京畿复例,应宾兴礼臣,遵新令,通列诸臣名以上。维时群工济济,咸鹄立于朝门,肃心静听,罔知所属,前此未有也。

朔八日辛卯,上命臣赐履贰同官臣朝生,往典厥事。伏念臣三楚鄙儒,学识浅黯,丁酉荐于乡,戊戌举于春官,器窳才劣,文质无所底。

谬蒙皇上亲简,俾读书中秘。己亥孟冬南原御试,计未

二期,而臣又荷特简授今官。早夜图维,方惧报称无地;兹复膺命抡才,蚊负维艰,臣心益惕!

且京师首善之地,四方之所观瞻,又天下士之集辇毂下者,皆乡之隽也,岂臣谫陋所能胜任而愉快乎!臣心用是益惕。顾臣犹贰也,谓可因人以塞责,然臣自惟去蔬厝甫三载耳,倏承乏相天下士,即弹思尽瘁,尚虑亡以仰答高厚,敢曰贰也而任让居半以自诿乎?拜命之日,先试期仅半响,遂戒道入闱,严锁重扃,焚香矢誓,闱经公阅,一如新定典则,靡弗恪共肃慎,以共襄关门大典。既录成,臣例得言末简。臣窃惟从古帝王慎简贤良,廓清雅化,未有如今日之盛者也。

我皇上励精图治,加意作人。丁酉之岁,赫然大创,顿祛夙弊,以澄清文治,登进真才,科指法制,廓然一新,在朝在野,靡敢不浣衷涤志,兢业只承。且今秋初减额之半,减则其数简,而其法益严。严其法所以慎其选,约其制所以谨其防,限其额,益所以重其考核之权而端其始进之路。皇上之厘定新规、慎重简拔者,意何如其至。而诸臣之洗涤乃心,与诸士之洗涤乃心,以应盛典者,尚有不砥砺濯磨,以副我皇上侧席旁求之至意者哉!

故臣之不克胜者,任也;而臣之克自矢者,心也。臣自矢其心,以冀诸臣之共矢其心,即以共矢其心者,相诸士之文,而因以相诸士之心,文醇正者,厥心贞;文典茂者,厥心厚,文严峻者,厥心廉,文显白者,厥心和易;文闳肆者,厥心洞达而光明。观其文,而其人可知,其人之心亦可知矣。当夫同堂较阅,壹志虚公,辨色濡毫,竭精覃力时,凛凛于宠灵之在前,而简书之在后。而笔光烛影之馀,恍若与多士相遇

于精诚往复之际,是臣与诸臣之相士者以文;而臣与诸臣之所以相士者以心,诸士之与臣与诸臣遇者,于其文遇之;而诸士之所以与臣与诸臣遇者,亦即此治文之心而遇之也。

虽然,臣既以文相诸士心矣,宁遂以文信诸士心乎。在易之渐曰:"进以正,可以正邦也。"今日者,可谓"进以正"矣,然惕于法,宁若惕于衷;慎厥初,曷若慎厥卒。诸士曷亦念今兹之先资拜献,与上之郑重简遴者,如是其难且慎。而即此一日之遇合,终身守之弗变,险易不以易其操,崇卑不以逾其守。持躬廉毅,砥志敬公,将笃棐之忱,饬悃愊之行,澡衷浴德,永矢弗谖,以不负吾心者不负吾君。是文与心符,诸士治文之心与臣与诸臣相士之心,皆可大著于天下矣。苟或璠玙波与其表,碔砆其里,击组其外,败絮其中,质窳貌泽,背公营私,俶载循轨,中逍改辙,以至显晦易节,措注乖方,是心与文达,而治行之心,又与治文之心违矣。诸士何以对臣,臣与诸臣何以对我皇上哉!臣故不能不深视诸士,以今日治文之心,为异日治行之心,慎厥初终,以上报一人吁俊之至意也。若臣与诸臣惟是殚竭愚忱以对,扬我后耳,他何计焉。臣三载以前,视诸士无以异,幸侧侍从之班,立交戟之下,遽承简命,夙夜水兢,深恐陨越,以贻盛典羞,敢不以区区至愿敬告尔多士哉!

经义斋集卷三序

会试录后序

岁癸丑,复当大比天下士,上命臣赐履偕侍郎臣文然贰阁臣立德、礼臣鼎孳典厥事。伏念臣荆楚竖儒,媕谫无似,

年来滥竽禁近,冈效涓涘。兹复膺命抡才,蚤负维艰,益滋汗仄。既拜命弗获辞,遂从诸臣后,勉矢公慎,用竣厥役。录成,臣例得扬言末简,臣更复何言,惟进多士,申醮之而已。

窃惟国家登造贤良与士子第名委赞,舍科目无由以进,顾不重且钜哉!第上之人汲汲焉欲得斯人而用之,下之人挟所怀来以期见用于斯世,此其为务,岂漫易焉者?而顾皆取决于风檐尺幅之一旦,以为执券之罔弗验也,则岂其然。故试士以言,洵末也,而势固不得不以言。言者,心之声也,六经、四子,何莫非是也。苟其淑于仁义,泽于典坟,精粹积于中,声光溢于外,挥毫伸楮,皆有以发挥圣贤微奥之所在,而无或谬于上下古今不易之矩。斯其言为有德之符,载道之器也,而奚得以区区词章帖括之技目之。独是世教衰凌,士习颓靡,大道不著,实学鲜闻,父生师教,初未尝悬一的,以就其归,举先王之泽、圣人之指,不啻蔓草视之。而曾不知一为之注,意平居椎牖伏案,殚力弊精,祗求工于八股之空言,以侥幸一第之获隽而后已。而其所谓八股之空言,则又其榛芜舛戾,绝不切于理道之说。及其一登仕籍,不复进求,或投之以任,试之以务,而课其实,则茫焉举莫知其所以,而平日之所殚力弊精以求工者,盖无一之可适于用。而亦遂略不计念于上之举而庸之者之何为,唯取夙昔所为侥幸希隽之一念而扩充之,以迄于恞淫邪僻之无不至,而亦未尝不傲然自命为科名甲第之人。此人材之所以日衰,风俗之所以浸替,而治效之卒莫古若也。乃议者遂致咎于制义之寡用,扃闾三校之未为善,而思以变之也,亦岂得为通论

哉。宋元迄明,真儒辈出,巍科显迹,麟炳汗青,谓科目不足以得士乎!

今多士之言,固居然有德之符,而载道之器也,诚能因其言以践其行,上之明体达用,务几于中和位育之域;次亦执德卫道,不失为饬躬寡过之伦。举而措之,约而操之,皆不至悖戾于今兹拜献之言,庶几克副朝廷汲汲焉欲得斯人而用之之意,与多士挟所怀来,以期见用于斯世之心,则多士之幸,而臣亦得少附于以人事君之义矣。不然者,如前之所云,将制科几成赘疣,经义等之瓦砾,曾不如中正九品诸法之犹可得十一于千百也,则多士何以自解,即臣何以解免于多士耶。然则臣与多士,惟交勉焉,期无负科名,以无负国家而已矣,更复何言。

经义斋集卷三序

学统序

斯道之在天壤,终古如是也;而率而由之,则存乎其人。人之至者,继天立极,以充其量,斯道统攸属焉。统者,即正宗之谓,亦谓所为真谛之说也。要之,不过"天理"二字而已矣,斯理本塞上下,亘古今,而实体备于圣贤之一身,圣贤心心相印,先后一揆,亦安有毫厘之或谬。然而代远人徂,薪传寖蚀,异端曲说,往往起而淆乱之,日浸月淫,有不至大坏极敝不已者。

夫道也者,理也。理具于心,存而复之学也。学有浅深,有得失,而道之显晦屈伸,遂从而出于其间。有志者是乌可不为之致辨乎!辨其学,所以晰其理,而道以明,而统

以尊。呜呼,此固吾儒事功之决、不容已者也。三代以前尚矣,鲁、邹而降,历乎洛、闽,以逮近今二千余年。其间道术正邪,与学脉绝续之故,众议纷拏,迄无定论,以至标揭门户,灭裂宗传,波靡沉沦,莫知所底。

予不揣猥,起而任之。占毕钻研,冈问宵昼,务期要归于一是。爰断自洙泗,暨于有明,为之究其渊源,分其支派,审是非之介,别同异之端,位置论列,宁严毋滥。庶几吾道之正宗,斯文之真谛,开卷了然,洞若观火。计凡十阅寒暑,三易草稿而后成。呜呼,余鄙儒也,粗通章句,辄搦管为此。则夫谫陋之诮,僭逾之辜,极知在所不免。然而生平卫道之苦衷,自谓可以对越往哲,昭示来兹而无愧,故敢梓以问世。因叙官简端,以识区区之鄙志云。

经义斋集卷三序。

重刻闲道录序

赐履发燥即读洛、闽书与前代薛、胡诸儒语录,已心知笃好之。既而得象山、姚江辈所著,意殊不然,而犹来敢自决。于是博求之经传子集,及二氏百家之言,深探力究,乃始浩乎有得,益信从前所见之诚不差也。

戊戌,馆中清暇,爰从事论著,直抒管见,意在羽翼先圣,以待来学,名之曰闲道录,识希孟也。自是阅十年所,迄丁未春,始校譬成帙,置之箧底。适友人萧子文超见而称许之,遂携之湖南,梓以行世,板藏岳麓书院中。癸丑冬,赐履承乏讲席。一日,上特召至起居注馆,同叶子认庵、张生敦复、韩生元少等,试作太极图说。试毕,大称旨,亲拔置第

一,因问平时所著明道之书,赐履谨以是录对。上命即取进呈,赐履遂急归邸,取是录刻本,躬诣弘德殿恭进。次早入侍讲筵,上霁色顾谓赐履曰:"朕披阅所著闲道录,正大精醇,诚斯文的派也。"顷又顾谓曰:"录中崇正辟邪,极其透切,有功圣道不浅。"为之嘉叹者久之。因命内侍装潢如式,亲题其签曰熊学士闲道录,置之御案,时常省览。海内闻之,争相传诵,盖骎骎乎斯道有振兴之望焉。呜呼,此亦从来未有之异数也!

居无何,楚中寇乱,录板毁于兵燹,赐履且被放南归矣。丙辰客金陵,南中士夫犹争觅是录,而无以应。幸其底稿尚存,友人乃为之重加雠订,捐赀授梓。既竣役,赐履追维知遇,感激涕零,爰薰沐叙述其概,以志荣幸。若区区卫道距邪之苦心,既荷温纶褒美至再;又辱海内诸君子推奖逾涯,至欲班之子与氏之后。此则赐履之所为抚衷循省,而重滋惶汗者也。是为序。

经义斋集卷三序

唐诗养蒙序

古者教胄之法,原本于诗歌。厥后幼仪、内则、宵雅肄三,亦未尝废讽咏之事。盖先王设教,端重明伦,六籍皆常经也。而诗之为道,温柔敦厚,其言易入,而又习自童稚,则其教可不劳而成。诚以唱叹节奏之余,自有以荡涤邪秽,流贯精神,矫其气质之偏,而泽于中和之域。以故舞勺舞象,必在童始之年,而羽龠诗书,理实相通,而功维一致也。

秦汉而降,师道不立,训育乖方,儿童束发入塾,口授以

三言四字,第取谐读,非有深义。暨于稍长博习,则亦惟词章速化,猎取名位而已。坐是荡陵傲慢,蔑叶彝常,又奚足怪耶!伊川先生尝欲为韻语,以教婴孩,而未及就,若陈氏之礼诗,温公之家范,庶几近之,而塾师往往不一挂齿,则世教从可知矣。

新安潘子餐玉雅意复古,取唐诗之切于伦理者,别类分章,厘为一帙。仍援引故实,阐发义蕴,以具训于蒙士,名之曰唐诗养蒙。呜呼,此非深于教道,而能为是乎!且夫诗三百篇,其于伦纪,罔弗该备。观鹿鸣、蓼莪、关雎、棠棣、黄鸟诸什,即大概可观。孔子之训伯鱼,首举二南为惓惓。其教门人小子也,则由兴观群怨而极于远迩之所事。即三闾楚骚,而后少陵擅一代之选,亦惟是缠绵凄恻,一饭不忘君亲,用能感人于千百世之下。然则风雅之本原,固自有在。区区白云红叶,断壑平芜,一切织冶靡丽之词,曾何与于性情之故也。

今潘子尺牍之中,训词深厚,法戒朗然。既有合于古人教胄养正之微指,而于所谓四始六义,尤能昭揭其大要之所存,而不屑于月露风云之末技。呜呼,若潘子者,始可与言诗矣,亦始可以言教矣,方今庙堂之上,敦崇儒术,鼓吹休明,薄海内外,喁喁向化。一旦圣天子隆更老之典,潘子应弓旌,入掌瞽宗,作兴髦俊,或邦之贤大夫修举鹅湖、鹿洞之遗迹,延潘子拥皋比,其间将诜诜总角,环集而听都讲。其以嘉惠后学,为国家弘菁莪棫朴之化,宁有量哉。余于潘子有厚望矣。是为序。

经义斋集卷四序。

重修东林书院记

东林,宋儒杨龟山先生论学处也。明神庙时,梁溪高景逸、顾泾阳二先生倡道东南,遂因其旧址,构为书院,偕同志讲肄其中,四方之士多归之。于是东林之名满天下。

天启中,魏珰煽虐,大诛戮海内正人,特指东林为党籍,书院以毁。及珰败,有旨修复,而丧乱之余,倾圮如故,仅道南一祠,颓然凉烟衰草间而已。今天子崇重师儒,崇奖道术。近特允言官请,韶各直院营建书院,为士子观摩地,于是景逸先生之从孙节培,集里中戚友,申请于有司,庀材鸠工,广行购募。越期月落成,讲堂学舍,规制悉备,诸生以诵习,不异曩时。节培乃走书至金陵,属予为文以纪其事。

予盖俯仰今昔,而不胜世道升降之感也。从来书院之设,本与学校相表里,晚近以来,往往以讲学之故,致干时君时相之怒。呜呼,此何为者也!夫学也者,学为圣,学为贤也;讲也者,讲明所以为圣为贤之理,俾知所从事也。因其迹以考其心,岂非宇宙之常经,人生之切务,而君师天下者之所乐闻而亟许之者乎。乃或者从而嫉恶之,至设为厉禁焉,禁之不已,遂不惮诛夷殛窜之加,以流毒于当世。呜呼,此果何为者也!

粤自削迹伐木,而后吾党之祸,一见于宋绍圣,再见于庆元、嘉泰之间。迨至前代熹宗之世,而其祸弥烈矣,世道沦丧,国事随之;覆辙相寻,曾莫之悟,是可不为之寒心乎哉!虽然,抚今追昔,反而内求,吾党亦当有分任其咎者矣。盖小人之忌害君子也,非必有深怨积恨,誓不可并生于天地

间者也。惟是平居立身制行,殊途背驰,不啻若薰莸水炭之不相入 ;而所为君子其人者,则又待之甚严,绝之太过,致若辈无地以自容。又不幸吾党之声誉日隆,交遊日众,一时标榜附和之子,或未免名实乖违,首尾衡决,遂未足以服若辈之心,而适予以可攻可议之衅,此同文党锢之狱,小人每悍然为之,而略无所顾也。然则讲学一事,顾可以终废乎,是盖有道矣。

方今泰运方亨,宇内坛席之盛,蒸蒸蔚起。呜呼,此城斯道昌明之一大机会也。则愿吾党有志之士,以嘿识为真修,以笃行为至教,勿口舌轧击以矜能,勿意见纷拿以长傲。尊贤容众,嘉善矜愚,偕游于大道焉公之世,而绝无所为怙己凌人之弊,开当世以雌黄我辈之端,比则国家化民移俗之至意,而亦从古圣贤开物成务之极功也。操斯术也以往,将讲学二字,永为千古美谈。东林名胜,直与天垠并存可矣。

予生也晚,尝从先世遗书,闻梁溪之绪论。兹幸逢役之竣,为之盱衡往事,不禁感慨系之,因著为反躬刻责之言,以自勉励,且为吾党劝也。吾党其亦有以许之否?是为记。

经义斋集卷五。

论学书复吉水罗生

接手教,知贤以读礼,未上公车。晤张干老年兄,得悉孝履支福,浣慰浣慰。苫块之中,应酬绝少,静功当益亲切。斯道自姚江开坛章贡,标榜象山,江右才智之士,群起而和,波沸云靡,举世若狂,斯文的派,不绝如发。君家文庄公卓然特立,极力护持,与阳明之徒,旗鼓鼎峙,以争此生民命脉

之一线。虽其精神力量,未或相当,而苦衷卓议,昭揭日月。廷及东林诸君子,痛辟无善之说,以返于正,实固知记,有以启之。呜呼,其可谓考亭之大功臣矣。贤家学渊源,心心相印,当必有绍前业而光大之者,生于贤有厚望焉。拙录一种附呈印可。病中率复,伏惟节哀,为道珍重不宜。

经义斋集卷九。

答萧文超

读来教,益见近功之亲切。至所云昏倦强制,乃是近里工夫尚欠稔贴,欲速助长之私,得以乘间而发,着繁便是。安排放松,又成散漫,此学者之通患也,久久不已。胶搅起灭,目长葛藤,把捉寻拿,日劳日拙,将为惊怪猖狂之人不难矣。学者每有一息之差,而遂成终身之谬者,不可不慎也。

圣贤之道,至简易,至平实,真正头脑在乎,觉有间断,便加提醒,到得积累纯熟,但略略照管,而本体自在,不必十分着急,自无出入起倒之病矣。孟子所谓必有事焉勿忘勿助者此也,如何如何。吕语、邹集、陈集呈览,拙记直摅一得之见,补闲道录之未尽者,附求印可,惟年兄教之,不悉。

经义斋集卷九。

复张于干

"格物"二字,五百年来,纷纷聚讼,先儒辨之详矣。盖格物只是穷理,表里精粗,岂有二致?但此中有主脑,有扼要,非沾沾于一草一木,如阳明格竹子不得,遂苦思成病也。

先生格物,至心血劳耗,须发尽白,岂亦类此乎!坐此将工夫放下,是因噎而废食也。江门谈道,夹带岭南消息,不能代为之讳。康节虽玩心高明,实不至此。康节儒而未即于实者也,新会禅而未脱手空者也,一南一朔,迥然不侔,岂可比而同之乎。不一。

经义斋集卷九谕学书。康熙时经义斋木刻本。

答王思龄

来教云今春且读医书,谓可以济人利物。先生此言,诚救世之苦衷,药时之至论也。履窃谓身病易治,心病难医,戕贼凿丧之余,元气损伤殆尽,种种外邪乘虚而入,毒中膏盲,沉痼已久。圣经贤传,句句都是丹方,都是针砭。世俗为庸医所误,未免错用参苓,颠狂益甚耳。济世寿民,不望之先生而谁望乎!履于此道尚在门外,且好信用古方,不投时尚,卖药长安,而市人不信,非不遇也,宜也。先生何以教我?

经义斋集卷九论学书。

答刘藜先

昨暮昏黑,未及裁答。灯下静读手教,娓娓数千言,光芒万丈,不可逼视。就中辨晰道脉之源流,学术之同异,如剥蕉葵,层层刻入,而又独具手眼,不屑拾人残唾。足下之于学,可谓勇矣,愉快愉快。斯道彻上彻下,亘古亘今,本无疑义。学者各执意见,分别门户,终日腾口角舌,聚讼纷拿,

徒长虚侨,无补实际,言之可为于邑。即如金溪、永康之学,学者类能言之,而亦罕有真能洞见其失者,请为略述之。

大都圣贤之道,本至平实,略无神奇,表里精粗,非有二致。经书传注,千言万语,论本体,不过一善字;论工夫,不过一敬字。明善者诚身之功,主敬者明善之要。显微一原,初终无间,大而天地古今,小而一尘一息,皆是物也。晦庵教人日用持循,勿凌勿怠,居敬以立其体,穷理以致其用,不越知能饮食之常,直造神圣功化之极,洒扫应对,精义入神、下学上达,同条共贯,虞廷之精一,孔门之博约,先后一揆,诚所谓万世而无弊者也。若金溪之说,并不从日用常行处著工夫,终日闭眉合眼,拨弄精魂,小怪大惊,变态百出。其宗旨只要质任自然,不假修为,以道德仁义为粗迹,以作圣希贤为私意,一切扫除,一切断灭,猖狂怪诞,沦于异类,此正如张子韶持德山宝藏,改头换面,说向儒门,同一魑魅伎俩而已。晦庵谓子静实从葱岭带来,斥为禅学,比之告子,而勉斋、西山以及敬斋、整庵诸子,辟之不遗余力岂好辨哉,诚有所不得已也!至陈同甫才情气魄,当时已共推之,何待叶氏之一志,但此老生平粗心浮气,大话欺人,勿论其他,只此气象,已绝不与圣贤相类矣。亦缘他从未讲学,绝少涵养,矜胜自贡,莫能把持。呜呼,天下事亦不易矣,岂可以区区口舌争哉!

且如高、孝之世,宋事已大费收拾,非有李、郭、韩、范之才,未易撑拄,同甫虽自许,尚非其人也。假使同甫身都将相,遗大投艰,恐其卤莽灭裂,误国辱君,亦不在浚、桧辈之下。但是事体未到头来,旁观复徐健庵

彦和至秣陵,得连朝握手为慰。嗣接手教,兼拜逮仪,故人厚意,抑何渥也,感谢感谢。烦闻足下关注于仆,备极苦衷,在足下雅具古人肝肠,故虽以仆之不肖,而亦未忍漠视之,此厚道也。顾仆之义命自安,亦已久矣。况有足下辈向用,不患斯道之不大行,尚安所须于仆耶!过此幸勿以鄙人为念。从前种种,如烟霞变灭可尔。清凉一片,地尘坌绝,少篱落萧疏,有柴桑之致。仆艺蔬饮水其中,甚乐也。总之,皆知己之赐,其何能忘!

山中闭门不见人,人亦罕到,五月内,裘侍御忽过草堂,坐语移晷,丰采言论,令人起敬。闻其督槖淮上,水玉自持,丝毫无所染,即僚属宴会,萧然鲑菜而已。噫,此岂今之人也哉!门下得此奇士,实可谓吾党之庆,足下闻之,喜可知矣。别谕具见足下卫道之力,可谓狂澜中砥柱也,敬服敬服。

学问之道,舆遮迷人言犹易,与意见人言较难,从来聚讼纷纷,都缘于比。非真正潜思实体,鲜不随声附和,惑于他岐。要之此事与天壤无纪极,倏明倏晦,久之自有定论,决无始终淆乱之理。世俗呶呶,动口张皇姚江,彼又恶知所以为姚江者,不过日致良知,擒宸濠,封新建伯,眼前几句囫囵粗话尔。稍诘之以宗传之指,便目瞪舌硬不能答,即又何论源流得失之故,与几微疑似之介乎?他不具论。

复王藻如

接手翰,具悉关注之雅,但仆废弃久矣,青岩碧巘,颇足自了,即何敢复作春明梦也。

方今圣主加意作人,敦崇文教,特简高贤视学两浙,海内争传为盛举,将菁莪棫朴之化,再见于具区天目间矣。考前代学使一席,最称得人,如薛德温首重白鹿洞规,陈士贤宿居泮宫,巡行课诵,蔡介夫去敦方朝宁藩,魏庄渠焚毁曹溪衣钵。之数子者,壁立千仞,卓然为斯道干城,以此风厉后进,何衰不起。三百年间,人文炳蔚,固其宜也。

国家学宪科条,未尝不与程氏监规,朱子贡举私议相彷佛,而奉行不实,至等为虚文,振而举之,其在今日。且二浙尤才薮也,在昔安定教授之法,昉自湖州,遗迹可考;而紫阳一脉,亦惟金华四子,得其正宗。自姚江新学提唱,而宗传始晦。惟足下毅然倡明,尽祛天泉证道之谬,则闲距之功,当不在河津馀干诸君子下矣。若区区如赵孟俯、黄溍辈,提举儒学,仅以诗文鸣世,是岂足为足下道哉。

仆疴卧空山,亦何敢言天下事。第蒙下问之及,遂自忘愚谫,猥效一得。惟足下鉴而择之,幸甚,主臣。

经义斋集卷十论学书。

复徐健菴

彦和到秣陵,得连朝握手为慰。嗣接手教,兼拜不仪,故人厚意,抑何渥也,感谢感谢。颇闻足下关注於仆,备极苦衷,在足下雅具古人肝肠,故虽以仆之不肖,而亦未忍漠视之,此厚道也。顾仆之义命自安,亦已久矣。况有足下辈向用,不患斯道之不大行,尚安所须於仆耶!过此幸勿以鄙人为念。

徒前种种,如烟霞变灭可尔。清凉一片,地塵坌绝,少

离落萧疏,有柴桑之致。仆芸蔬饮水其中,甚乐也。总之,皆知已之赐,其何能忘!

山中闭门不见人,人亦罕到,五月内,裘侍御忽草堂,坐语移晷,丰采言论,令人起敬。闻其督差淮上,水玉自持,丝毫无所染,即僚属宴会,萧然鲑菜而已。噫,此岂今之人也哉!门下得此奇士,实可谓吾赏之废,足下闻之,喜可知矣。别认谕具见足下卫道之力,可谓狂澜中砥柱也,敬服敬服。

学问之道,与遮迷人言独易,与意见人言较难,徒来聚讼纷纷,都缘於此。非真正潜思实体,鲜不随声附和,惑於他岐。要之此事与天坏无纪极,倏明倏晦,久之自有定论,决无始终淆乱之理。世俗呶呶,动口张皇姚江,彼又恶性知所以为姚江者,不过日臻良知,擒宸濠,封新建伯,眼前几句囫轮粗话尔。稍诘之以宗传之指,便目瞪舌硬 不能答,即又何论源流得失之故,与几微疑似之介乎?他不具论且试问:荀卿、告子,何以不得从祀孔庙?才如管、婴,何以羞称于仲尼之门?岂非圣圣传心,毫厘不容差谬,不仅在区区功业文章之末乎!即如致知出于大学,良知出于孟子。“致良知”三字,何尝有病?但彼提宗立教,绝非曾、孟之意,不过借桑门宝藏,改头换面,说向儒门去,如张子韶辈之伎俩而已。其所以鼓动一时,至今未艾者,则以其功名气势,足以震荡举世之人心,而中其隐也。就如佛家“明心见性”四字,亦无大病,但此辈口说心性,其实拨弄精魂,妄谭空妙,猖狂怪诞,与吾儒绝不相似。然自八代以来,淫词邪说,何尝不充塞宇宙,今亦可谓三教一家,不当偏废。“异端”二字,不许挂之齿颊间耶。

姚江所为传习录,天泉证道语,以及龙溪、绪山、海门、温陵辈之书具在。取而读之,东鲁耶?西竺耶?濂溪、洛水耶?瞿昙舍利耶?稍有目者,可望而知也。百余年来,杏坛六籍,悉化而为贝叶千行,谁实作俑,而至于是耶!世儒畏难苟安,不肯潜心体认,只考亭集注,未曾看透。至于二氏百家,是非同异,有如说梦到其间,第以颟顸优侗,为自便之计。然则圣贤所谓"慎思明辨"何为者耶,岂下学上达之功,躬行心得之妙,果不在于博文约礼,日用切实处做工夫,而别有单传直授,立地证果,如所为拈花指月擎拳监拂之荒唐耶!大藏五千四百八十卷,只"无善无恶"四字,足以了之,岂非告子已为滥觞,而象山、姚江辈又为之推波而助澜与!呜呼,此事不言则已,言之而穷宵书,敝唇舌,有所不能尽。若夫小儒曲学,一知半解,真所谓矮人观场,随人啼笑,儿童之见,不足深辨者也。

今足下既以斯文为己任,而又有素老诸君子同志商榷,几希一脉,将从此大振,吾道千城,安得不推足下。然闲正距邪,千秋重任,幸益勉力担荷,毋自诿,亦毋自矜也。仆自束发,即有志正学,不幸蹉跎荒落,漫无所底,然生平循章守句,实不敢少谬于圣人。以故不揣狂愚,或偶有一得,辄肆为论辨,极知不谐于流俗,然区区管见已定,不能有所迁就。

小著数种,目下正在校订,计明秋可庄写请正。然时论腾沸若此,则又未敢以讲学之故,而轻犯共锋。宁藏之败纸篋中,听后人覆瓿可尔,如何如何。暑中疴卧,信笔书答,不知所云。

经义斋集卷十论学书。

答萧介石

学政敝坏久矣,而畿辅尤甚。年兄极力振刷,可谓得未曾有,即欲不推为国朝学院第一人不可得。弟尝为之说曰:“如今乡绅道好,士子道不好,便是不好学院;士子道好,乡绅道不好,便是极好学院。”此言虽俚,实中时弊。年兄固士子道好而乡绅道不好者也,孰公孰私,自有能辨之者如何。比闻留心正学,吾党又增一益友,可胜快慰。邹鲁之邦,有志斯道者定不乏,年兄若访得其人,望邮示知,为慰鄙衷也。冗次率复不宣。

经义斋集卷十一尺牍。

舆刘道尊

前辈如薛敬轩、魏庄渠诸君子,宦游所至,端以振兴学校,褒崇先哲为务。其卫道之功,作人之化,迄今脍炙人口。后学则往往视为虚文,或目为迂阔,不甚留意,故不逮前辈远甚。

若先生之衡山右,一一步趋古人所为。河汾间,铎音为之不绝。读所刻三立祠传及理学备考诸书,可想见大君子之用心矣。即今檐帷至止,曾未綦月,而江推之区,已弦诵蔚兴,比于邹鲁。固知大贤过化,响捷桴鼓,迥出于寻常万万也。

先君暨贺阳亨先生正学潜德,士论久归。兹蒙先生特行表彰,崇祀道南书院,东南人士,传为盛举,盖先生隆重斯

文,羽翼圣道,诚功在万世。若履辈之衔结顶沐,世世以之,有非笔舌所能申诵者矣。谨遴小力代展寸忱,伏祈鉴茹曷任。瞻溯高钱三生,并荷栽植,附谢不尽。

经义斋集卷十二尺牍。

答李秀才

八股虽末艺,若做得到家,即三不朽都在其中,幸足下益勉为之,莫谓王、唐、瞿、薛、非学问中人也。一爵为足下指日高掇之兆,言虽近俗,实亦鄙忱,尔鉴存为祷。令弟坐小斋,儿辈赖以识字,即仆早晚相对,常得开口一笑,亦旅居中乐事也。足下闻之,浣慰可知矣。五月大热,率复不宜,主臣。

经义斋集卷十三。

邵长蘅教育文论选读

邵长蘅(一六三七——一七〇四),字子湘,别号青门山人,江苏武进人。十岁补诸生,因事除名,旋入大学。工诗,尤致力古文辞,与请名士交游,名动京师。后客苏抚宋荦幕。尝谓其时经生通患在不读书而相袭为空疏剽窃之学。人才不幸无以成之,又有以败之,在于数百年来相沿不知变之八股;主张废八股,用策论,选师儒,尚实学,使天下人才有所成。肯定书院于改革科举之推动作用,强调书院除课以制艺外,须讲求能见诸实用有本之学。著有青门簏稿、旅稿、剩稿等。

试策二人才

执事发策,询及人才之盛衰。愚生窃心知其所以然也,率尔言之,大惧所问非所对,以获戾干执事。然愚确见其然,终不敢易说以封。

一代之人才,生之者天,成之者人。人才之生于今,不幸无以成之,又有以败之,则数百年来相沿而不知变之八股是已。宋人始用帖书墨义,至为浅陋。王安石变法,乃改用经义,须通经有文采,不专记诵,故当时名曰大义,而明因之。夫取士尚经术似已,顾其陋在曲摹圣贤之口吻而代为之言,圣贤所一言者,吾从而数百言,无论吾言之断断不似圣贤,即似已,以圣贤视之,何啻为盎瘿,为骈拇,为鹦鹉之学语。而习之工者,又必尽敛其才情气魄,帖帖然疲精神,穷日夜,以从事于揣摩剿袭、浮华无用之空言,而后谓之工。故其出为世用也,贤者仅斤斤自好,而试之于事,每迂窒而难通;其长厚者授之律令,不晓句读,握算不知纵横,惟胥史所颠倒;而其不肖者,则贪鄙蕞茸,且举其所徼幸苟且于科名者,而推之政事之间。于是科法极敝,人才致不如古,而不知其平日八股之学浸淫腐烂以至此也。

苏辙有言:精华果锐之气,其在物也,煜然而有光,确然而能坚。是气也亡,则物皆呺然无所用。嗟乎!今日之士,其气之销亡也久矣。今夫求马者求其致千里也,不问其能千里与否,而曰"吾姑试之",搏鼠而擒兔,则相马者过也。故舟楫之利,习于水者能之。用之以舟楫,而顾习之以樵苏,一旦入于江湖,必覆矣。畜养战士,将用之以摧锋陷坚,

而顾习之以黏竿蹋鞠六博之戏,一旦临阵,必败矣。何则?所用非所习也。夫八股之学,始于安石,论者谓宋之人才初坏于绍、圣,大坏于崇、观,绍、圣、崇、观之坏皆安石之流祸也。讵意六百余年后,流祸尚存,而未知所变计也哉。

然则求人才于今日,必先废八股,用论策,而天下之人才无所坏,然后选师儒,尚实学,而天下之人才有所成。愚非敢谓论策遽能得天下之才也,大抵用论策,则士不得不博取经史有用之书而读之,而相与讲求古今治乱安危之故,天文、律历、兵刑、礼乐、漕赋河渠、盐荚屯铸,一切时务缓急之大端,以应一日之问。闻之上以孝取人,则勇者割股,怯者庐墓,上以廉取人,则敝车羸马,恶衣菲食;若以论策取人,则才者侈谈经济,朴鲁者亦粗识古今,较之八股之呀然而无用者,相去迳庭矣。故愚以谓人才之成,事尚有渐,而断然自废八股、用论策始。今夫松相栝柏之生于山也,无折之、披之、斤之、斧之,使得遂其性,然后时之以壅培,滋之以灌溉,则大者𣏌栋,小者樽栌,曲者枅,直者楹,可计岁月而待用也。

议者必曰本朝取士常一用论策,未几报罢,疑其法不足以得人,八股终明代用之,何常乏才?愚窃谓不然。间按三代以下,人才莫盛于西汉。求文学则贾谊、董仲舒;至求遗经则伏、戴、高唐、大小夏侯之徒,至慕边功则卫、霍、傅、郑之徒;至文章则司马迁、相如、刘向、扬雄,吏治则吴、公、文翁、赵,张、黄霸之属,惟上所欲得,如取如携。而其端实自文、景亲策贤良开之,无论贾、董大儒,即黾错、公孙弘以下,其对策皆彬彬尔雅,可见施行。宋世惟制科专用论策,而富

弼、余靖、尹洙、张方平、吴育、苏轼、苏辙诸君子皆自制科得之,孰谓论策不可得士哉?本朝所以行之而辄罢者,由其时论仍帖括之陋,策多避忌之拘,而士之有所挟者率无由自见,非法不善,所以用法者未善也。至于明事,尤可太息。明二百八十年科目畸重,士无它途以进,其间乌容无才,且夫一代伟人杰士卓然特立、不汩没于浮华腐烂之学者,仅仅千百之一,而为其所败坏则已众矣。明制三岁一取士,与今同,而额倍之,每岁举于乡者几二千人,举于礼部者三四百人,通计二百八十年,所取不下二十三万人,而其所谓才者,如麟角凤毛,不得百一,而况中叶以后,苞苴钻营,门户水火,明之天下盖皆千百辈八股之士穿蠹而破碎之也,而迂儒之论犹曰"八股不可废",则愚窃未解也!

青门簏稿卷十六,常州先哲遗书本。

拟江西试策一时文

时文可传乎?不传也。王介甫始作制义,而介甫制义今无一存 刘青田集中所传春秋义,前元应举之作也,今日经生家类能为之,况科举一途,凡兔园之村夫子、初学佔毕之黄口,皆可弋获,乌乎传。然则时文可废乎?曰:可哉,然不遽废也。三百余年来,名卿贤相、理学忠孝、豪杰之士皆在焉,非谓时文能尽得名卿贤相、理学忠孝、豪杰之士也。上之所以求者唯此,下之所由以得者亦唯此,舍此更无他途,则士不得不毕出于其中,乌乎废。故可废,理也;不遽废,势也。然则时文有法乎?扬子曰:"断木为棋,梡革为鞠,亦皆有法焉。"况乎习五经四子之书,阐天人性命之旨,

代圣贤之问答,诚如明问所云,而何可以无法为也。前明洪、永数十年,太素太朴,一变而成、弘,风气渐开,此时文始盛也;再变而嘉、隆,披文相质,郁郁彬彬,此时文极盛也;三变而为万历,盛极弊衰;四变而为启、祯,俶诡奇丽,菁华之气尽泄,而萎落随之。执事谓明文体凡四变,意在斯乎。

其间流派相沿,大约有二:一曰举子之文,即执事所谓学先辈也;一曰才子之文,即执事所谓学古文也。就二者而论,各有真焉,有伪焉。何谓举子之文?会章句,通训诂,析理必程、朱,遣辞必六经,规矩钩绳,不失尺寸,自王守溪、顾东江、唐荆川、许石城、瞿昆湖以及隆、万之邓定宇、冯开之、李九我、陶石篑、董思白诸公,皆其选也。伪则为土苴,为腐烂,为优孟之衣冠,而先辈之法亡矣。何谓才子之文?天授既高,才气亦胜,出入经史之圃,掉鞅欧、曾之坛,如钱鹤滩、归震川、茅鹿门、胡思泉、顾泾阳、汤若士诸君,其最著也。伪则为莽荡,为泛驾,为牛鬼蛇神,而古文之法亡矣。总之得其真则先辈可也,古文亦可也;袭其伪则古文不可,先辈亦不可也。且规矩之至,自生变化,真先辈未有不合辙古文也;神明之极,自合矩矱,真古文必无有背驰先辈也。知此则古文先辈可合而一之矣。

执事又询及陈、罗、章、艾,四子皆近才子之文,然亦仅就江右言耳。若通论启、祯文人,如张受先天如之古雅,吴骏公、陈卧子之卓荦英多,黄蕴生之酌古准今,长于议论,视四子殆有过之无不及也。国家文治之隆,事事度越前代,而举业一道,执事独鳃鳃过虑焉。

愚以为近日经生通患在不读书,而相习为空疏剽窃之

学。语经济则礼乐、兵刑、律历、农田、水利诸务无一讲也,语理学则西铭、通书、太极诸书不知何语也,言乎议论则廿一史之治乱废兴、政事人才之盛衰得失,茫乎不知所起止也,言乎法则则左、国、秦、汉以至唐、宋八家之文,莫辨其孰得而孰失也,何怪时文之远逊前人邪。然验之上之所求,与下之所以得,则又实有无藉乎。此者所谓兔园之村夫子、初学佔毕之黄口而获者,亡虑肩项相望矣。其间或有一二通经识古今之士,方且旅进旅退于千百人之中,挟其艺与兔园之村夫子、初学占毕之黄口,较一日之得失,而往往不可必,至于气尽能索,槁项伏死牖下者,盖往往而有。夫其得者如彼,失者如此,人亦孰肯舍其至易而速效者,而顾趋夫繁难寡效之途也哉。

宋人有己氏、华氏并粥药于市,己氏药取其贵者、佳者,荆之玉,句漏之丹砂,合浦之珠,蜀之犀黑同,青蛉之空曾青,三韩之瑶龟,翳无闾之珣玗琪,靡勿致焉,致之甚艰,而终岁不一售;华氏药取其贱者、伪者,桔梗以为参,蜣蛄以为苏,合碔砆以为玉,牛溲马渤之材充栋,宋之人父子兄弟争趋之,昏户不得扃,其门之限月一易,家遂大富,国人莫不智华氏,而笑己氏之迂。今之时文,华氏之药也,其父子兄弟之趋之者,踵相接也,弗可止也已。

然则救之奈何?曰:上之人力而矫之,崇尚实学,使空疏者无所幸于其间,而士皆知读书,或者其有瘳也不则;时文竟可废也。

青门簏槁卷十六。

赠王子重先生序

进士之名,犹古也。古者学成而为进士,后世成进士始可以为学。三代之时,士之入于学者,春诵,夏弦,秋学礼,冬读书,而其养之之渐,必自一年历七年,谓之小成;九年知类通达,强立而不反,谓之大成;然后论选于乡,升于司徒司马,而名曰进士。故古者无不学之士,士无未成之才。今世则不然,其急者,科名也,其习者,辞章训诂也,兢兢守四子一经之说,童而学之,白首而浸淫焉,一切经史子集、兵农礼乐、天文律历、象数诸书相戒屏斥,以为是不利于制举。闲有一二瑰奇辩博之士,稍思旁涉其源流,其父师之操之也,惟恐不严;幸而成进士矣,然后得释去经生家言,而其闲又有不说学与不暇学者,陋者饰舆马傔从,蓄声伎,亟议会,夸耀里闬以自豪,其有志者又以仕为学,往往困于簿书期会讼狱之繁。呜呼!信乎学者之难其人也。

黄冈王子重为今学士吴庐先生次君,岁己未就试礼部,成进士,不肯留京师,曰:吾将归而肆力于学焉。子重以名家子,能自刻苦好古义,纷华靡丽之习,无所动其中。而今时铨法壅滞,由进士起家者,或叅十余年乃得官。王子行矣负好学之资,居可学之地,而假以宽闲之岁月,譬之于舟坚其楫,施其帆樯,其用良矣,以之行江河之中,沿流而遇风,吾能竟其所至哉。于其别也,为之序以广其意。

青门旅稿卷三。

送姪璿游太学序

迩者廷臣言太学人才所自出,比入赀者多,无以称上广厉至意,愿下明诏令学臣选茂才异等者,郡学二人,州县学一人,以名闻,贡入太学。诏曰:可。于是吾郡以璇应诏。予于璇为族父行,又常从予游,其行也,何能已于言。上之人操以进退天下士者,文而已耳,而原乎其意,亟亟焉欲得天下士而用之者,又不以文。盖生民之治否,中外之利害得失,一代之理学事功节义,皆待此数十辈科目之士群起而任之。而今时所为科目之文,守章句,攻训诂,驱天下环玮卓荦杰出之才,俯首而束缚于其中,方且相习为丐贷,剽窃空疏无用之学,以徼幸于一日之得,而不知所返,是故所养非所用,岂上之意固然邪。

吾邵氏之先,实祖康节,自渊清公扈跸而南,派衍吴、越闲,它不敢远引,梁溪文庄公游历中外,所至著清誉,正德中忤阉瑾,几蹈不测,晚以请养归,讲学东林,得濂、洛之传;武林弘斋公,嘉靖初以议礼忤枋臣,拜杖远戍,著书数百万言,学者私谥弘毅先生。今年予客越,得读其书,所谓三弘录者,益想见其为人,相距二三十年闲,东西四百里,两钜公巇业相望,若吾宗二华然,呜呼!科目如是可谓无负矣。璇内行醞备,事亲孝居三世,不析箸。力学耆古,自六经以迨史、汉、唐宋大家,皆涉其藩,举业之言,亦能高出侪辈,以故名骎骎起,使挟此而希一日之幸何难。顾予望璇不止此。方今贤士辐辏太学,如东汉郭林宗、符融,唐何蕃、欧阳詹,宋六君子之流表表史册者,今固宜有其人,然求其可与讲道

德、资古今者,终身得一二人已足。愿益读书,慎交游,务为有用之学,以庶几文庄、弘毅所树立,使世谓科目有人,讵不伟哉?

曩予客京师久,名公卿及四方贤士往往亲予,试持予言以往,诸君子且幸教璇也。

青门旅稿卷三。

嵩阳书院记代

书院非古也。古者三代之学,尝出于一,其时自家至州闾乡党以达于王国,无不立学之地;自国子至庶民子弟,无不学之人;自春夏秋冬历之三年九年,无一日去于学。而又取卿大夫之致其仕而归,能以道得民者为之师,其德则智仁圣义中和,其行则孝友睦婣任恤,其术则诗书礼乐。士之生其闲者,奇衰淫僻之说无所惑其外,干进耆禄之念无所动其中,其于圣贤之道,若缯布稻粱服食之不可斯须去也。故及其教之成,上之公卿大夫士皆得其人,下之道德一,风俗同,三代之盛大率由此。

逮嬴秦减学,历汉、唐、宋、元、明千余年间,学或兴或废,其所以教者,要非古法,师弟子群居族处,上者讲章句课经义为干禄之文,下者责贽修,徵逐酒食,号称子游氏之贱儒而已。叶适有言:州县有学,徒以聚食,而士之俊秀者不愿于学。盖宋世已然。于是一二有志之士,聚生徒,设学舍,奋然于千载之下,讲求斯道于千载之上。而科举之学与性命之学始歧而为二,而当时右文之君往往即其地赐经史、置校官,书院之兴,盖防此矣。夫学校所教如彼,师儒所讲

如此,二者果歧而不可合哉!识者尤科举之陋,常思有以变其法矣,而卒不可变。夫无变乎今之法而有以合乎先王之道,此贤者责也,岂世果无其人哉!

登封有嵩阳书院,建自五代。宋至道中,赐九经子史,当时所称四大书院,嵩阳居其一。自元、明讫于本朝,废兴屡矣,邑人大名兵备副使耿先生介,家居讲学,毅然兴复,邑令张君壎力襄之,于是二程、朱子有祠,会讲有堂,燕居有室,生徒诵习有舍。既成,集诸生读书其中,每月以朔之三日课艺,即今时所为科举之文,以越望之三日讲学。先生之言曰:今日论学,不必烦为之辞,即于举业加一行字,使修其辞为有德之言见诸用,为有本之学。呜呼!循乎今之法而能合乎先王之道,于先生见之矣!先生诚贤者邪!古所称卿大夫之致仕,而教于其乡以道得民者,其在先生邪!庆历中,胡安定瑗教授苏、湖,海内方尚词赋,独瑗教以经义、时务,湖学蒸蒸多秀彦,于是有司请取瑗法为太学式。今天子重道崇儒,表章四子、六经,颁示中外,其广励之意綦厚,诚如胡瑗故事。取先生法下郡县,使博士之所以教,弟子员之所以学,毕出乎此。自一邑移之一州,自一州移之天下,即所为科举之学而各有以自得,夫圣贤之道教化之成,其何难之与有?

张君为吏,廉仁爱民,今以治行当遷秩去,来请曰:愿有记。余幸获以文辞厕名诸先生后,而又喜教化之将行也,遂记之。若夫兴废沿革之详、庀工之月日,载书院志及汤先生斌记中可互见者,皆不书。

青门旅稿卷四。

李光地教育文论选读

李光地(1642 一 1718),字晋卿,号榕村,又号厚庵,福建安溪人。康熙九年(1670)进士,初授庶吉士,后迁翰林院学士。任内阁学士期间,康熙用其言取台湾,后为直隶巡抚,擢吏部尚书,拜文渊阁大学士,谥文贞。易学著作有《周易通论》四卷、《周易观彖》十二卷、《周易观象大旨》二卷、《太极图解》一卷等。又有奉敕纂修的《周易折中》二十二卷。

康熙《御制周易折中序》曰:

"深知大学士李光地素学有本,易理精详,特命修《周易折中》。上律河洛之本,下及众儒之考定与通经之不可易者,折中而取之,越二寒暑,甲夜披览,片字一画,斟酌无怠,康熙五十四年春告成,而传之天下后世。能以正学为是者,自有所见欤?"虽是书之"凡例"以康熙皇帝口气写成,然"今经传之说,先以《本义》为主,其与程传不合者,则稍为折中其异同之致。传义之外,历代诸儒各有所发明,足以佐传义所未及者,又参合而研核之,并为折中,以系于诸说之后"之诠释经传十八卷、集说"朱子成书,与《本义》相表里"之《易学启蒙》二卷及《启蒙附论》一卷、《序卦杂卦明义》一卷,计二十二卷之《周易折中》,实由李光地总裁而成。

《周易折中》卷二十一"启蒙附论"曰:"朱子之作《启蒙》,盖因以象数言易者,多穿穴而不恨,支离而无据。然《易》之为书,实以象数而作,又不可略焉而不讲也。且在当日言图书卦画蓍数者,皆创为异论以毁成法,师其独智而訾先贤,故朱子述此篇以授学者,以为欲知《易》之所以作者,于此可得其门户矣。今摭图书卦画蓍数之所包蕴,其错综变化之妙,足以发朱子未尽之意者凡数端. 各为图表而系

之以说,盖所以见图书为天地之文章,立卦生蓍为圣神之制作,万理于是乎根本,万法于是平权舆。断非人力私智之所能参,而世之纷纷撰拟、屑屑疑辨,皆可以熄矣。”于是,本“图书为天地之文章”之说列《河图阳动阴静图》、《河图阳静阴动图》、《洛书阳动阴静图》、《洛书阳静阴动图》、《河洛加减之源》、《洛书乘除之原》、《洛书对位成十互乘成百图》、《洛书勾股图》、《河洛未分未变方图》、《河洛未分未变三角图》、《点数应河图十位》、《幂形应洛书九位》、《幂形为算法之原》、《天圆图》、《地方图》、《人为天地心图》、《先后天阴阳卦图》、《后天卦以天地水火为体用图》、《先天卦变后天卦图》、《先天卦配河图之象图》、《后天卦配河图之象图》、《先天卦配洛书数之图》、《后天卦配洛书之数图》、《先后天卦生序卦杂卦图》、《先天图者序卦二根》(二图)、《后天图者杂卦之根》(二图)、《大衍圆方之原》、《大衍勾股之原》、《老阳数合方法》、《老阴数合钩股法》、《乾策坤策图》、《法图》等,共三十四幅图。卷二十二《序卦杂卦明义》又列《序卦圆图》、《四象相交为十六事图》、《六十四卦中四爻互卦图》、《十六卦互成四卦图》、《互卦圆图》、《循环互卦图》等,共六幅图。总二卷列易图四十幅。

明末桐城方氏易学(特别是方孔炤、方以智父子之易学),已肇以《周易》贯通当时从西方传入天文历法与算数等方面科学知识之端。如方孔招的《崇祯历书约》谓“欧逻巴人利马窦”所云天学:静天即于穆之理也,九重天包地球,如脬气鼓豆,其质测也。并言其致理是“以象数为徵”,谓自黄帝、周公、邵子、朱子以至吴澄等“皆明地为浮空不坠之形,大气举之。则其言皆中国先圣先贤所已言者”。方以智所编《图象几表》则谓河洛图书为算法之源,其“商高积矩图说”谓“大衍之数”为勾股算法之源,“河洛积数概”则列《河洛方百数母》图,并以之衍出三角形、圆形诸图。李光地列算法诸图,并谓其皆源于河洛图书,则是入清步方氏易学之后,把自然科学知识同《周易》所言“大衍之数”、“河出图,洛出书”、“参天两地而倚数”等内容

进一步结合之人,可谓“科学易”之先驱。

李光地《启蒙附论》中谓“河图”、“洛书”为“天地之文章”,为“圣人作易之由”及诸多算法之源,以康熙口气写就的“凡例”中则有“朕讲学之外,于历象九章之奥,游心有年,涣然知其不出易道。故自河洛本原、先天后天位置以至大衍推迎之法,皆稍为摹画分析,敷畅厥旨,附于《启蒙》之后,目曰《启蒙附论》”之说。所列以先天八卦配河洛象数之图,则是本朱熹《易学启蒙》之说推画之图(朱熹说《河图》配八卦曰:“析四方之合,以为乾坤离坎,补四隅之空,以为兑震巽艮。”说《洛书》配八卦曰:“四方之正,以为乾坤离坎,四隅之偏,以为兑震巽艮。”)又本朱熹“且又安知图之不为书,书之不为图也邪”之说,推衍出以后天八卦配河洛象数之图。此则是说“圣人”则河洛图书列八卦方位,并非说圣人一阴一阳画卦,故后来江永于《河洛精蕴》中进一步推衍出“圣人则河图画卦图”与“圣人则洛书列卦图”。

李光地所出诸多易图及说,其中较特殊者则是“先天卦者序卦之根”、“后天者杂卦之根”之图及其图说。本“序卦之法,以两卦相对为义”、“杂卦即互卦也,互卦之法,或上去一画而下生一画,或下去一画而上生一画”之说而列图,至“杂卦序卦明义”则进一步论说之。有关《序卦》卦序与文字,是本《易经》六十四卦上下经之序而来,只是仅取其卦名另系以文字而已。所以,探讨六十四卦上下篇之序,当从“韦编三绝”联简成“编”又分而为上下“篇”(上篇十五“编”,下篇十七“编”)之实际情况出发,而不应受到《易传》文字的束缚。自吴澄、萧汉中、秦镛、来集之等人以《易传》之义分节阐述“序卦”卦序之理而后,李光地又以分节说而明“序卦”卦序之理。吴澄分七节萧汉中分六节,秦镛分九节,来集之分三节,至李光地又分八节。《序卦》卦序可分之节多寡不同而说各有“理”,孰说为是?虽《左传》已言“互体”乃至以“互卦”释经盛于汉代,然“四象相交成十六事,八卦相荡为六十四”之说却出于宋代邵雍之《伊川击壤集·大易吟》。邵雍此诗本意亦不是指二画之“四象”及“互卦”而言,乃是

说《先天图》方图“天之四象”与“天之四象”相交成“天门”十六卦,“天之四象”与“地之四象”相交成“人路”十六卦,“地之四象”与“天之四象”相交成“鬼方”十六卦,“地之四象”与“地二四象”相交成“地户”十六卦。邵雍分八卦为“天之四象”(乾为日为太阳、兑为月为太阴、离为星为少阳、震为辰为少阴)与“地之四象”(坤为水为太柔、艮为火为太刚、坎为土为少柔、巽为石为少刚),是本《说卦》“分阴分阳,迭用刚柔”之说而来,并无以二画组合为“四象”之说。以二画组合为“四象”之说始于朱熹,至吴澄则以之推出《互卦图》,而李光地又列《四象相交为十六事图》,曰:“六十四卦成后,以中爻互之,只此十六卦,即以六爻循环互之,亦只此十六卦。”并谓此图为“互卦之根”。对此,江永于《河洛精蕴》中辨之曰:“邵子谓阴阳刚柔为四象,与今说二老二少原不同,则非谓十六互卦也。”邵雍亦无“四画卦”之说,李光地《四象相交成十六事图》以“四画”为“四象相交”之组合,从而互得十六个六画卦(《乾》、《夬》、《睽》、《归妹》、《家人》、《既济》、《颐》、《复》、《姤》、《大过》、《未济》、《解》、《渐》、《蹇》、《剥》、《坤》),此则是本朱熹、吴澄之说而推衍,非邵雍说之本意。李光地同前儒一样认为《序卦》是孔圣人之作,出于言不淆圣之意而力求其卦序与文字之理。今天看来,既然知《序卦》不是孔子作,则求《易经》六十四卦卦序所以安排之意,就当另辟新径。马王堆出土帛书《易经》卦序之不同,将给人们以启迪。

《御纂周易折中》照录朱熹《周易本义》与《易学启蒙》全部文字及易图,又附以《启蒙附论》和《序卦杂卦明义》二篇,虽自谓“足以发朱子未尽之意者凡数端”,然朱熹注《序卦》仅“晁氏曰郑无而泰二字”区区九字,又谓其“非圣人之精”,对所谓“后天八卦”则谓“其不可晓处多”。所以,李光地之发明,并非全是“朱子未尽之意”。明代以朱熹易学立于学官,学者大多以《周易本义》和《易学启蒙》为蓝本立说或推衍易图,入清至康熙朝则又以“御纂”名义将朱熹二书合之为《周易折中》,此则无疑是从新把朱熹易学定为官学,由此将影响

有清一代易学发展之动向,而其中之《易学启蒙》与《启蒙附论》、《序卦杂卦明义》,则对后来易图学的发展产生了很大影响。

洪范说 (节选)

民性皆善,而气质则殊,或因习俗而遵,或随气运而变,故治之之道不可不祥也。正直者,顺而施之,孔子所谓直道而行者是也。刚克柔克者逆而矫之,或当以刚胜,或当以柔胜。言乎刑政,则有张弛,言乎教化,则有疾舒,皆所以振民育德,使之各得其性而已。平者性情之正,康者风俗之安,如此则以正直之道行之,而无不治矣。强不顺者,则刚克以威之;和而顺者,则柔克以教之;此以刑政之张弛言也。沈潜巽入者,则刚克以厉其气;卓越明敏者,则柔克以逊其心;此以教法之疾舒言也。盖八政之中,政教备矣。然治世之法既具,而导民之意无穷。圣人能使世变风移而民协于中者,变化陶成之道至也。此治世之中事也。

榕村全书洪范说,清道光九年刊本。

论语札记 (节选)

樊迟请学稼章

使樊迟但为营生细谋而问,则后来夫子所言,若与问不相应。盖樊迟亦是以稼圃当实学,而欲讲明其说。如汉书之有九流,亦学者所宜游心也。然笾豆之事,曾子不屑,况稼圃乎?故夫子拒之,而复言其远者大者,使之闻之。

子曰性相近也章

言人之性,虽有气质不齐,然皆受天地之中以生者,则其性皆超然贵于万物,概而言之,皆相近也。其智愚贤不肖之所就悬绝者,由其习使然耳。如在上之化行,父师之教豫,所闻见者皆正言正事,所服,行者皆孝弟忠信,则未有不同归于善者。惟其生薄俗,比匪人薰蒸渐染,日究污下,此犹未可罪才之殊也,而岂可以言性之异也哉?

案:夫子此言,惟孟子能畅其说。其曰"性善",即相近之说也。其曰"或相倍蓰而无算,其所以陷溺其心者然也",则习相远之说也。先儒谓孔子所言者,气质之性,非言性之本;孟子所言,乃极本穷源之性。愚谓惟其相近,是以谓之善,惟其善,是以相近,似未可言孔、孟之指殊也。盖孔、孟所言者,皆人性耳。若以天地之理言,则乾道变化,各正性命,禽兽草木无非是者。然禽兽之性,则不可言与人相近,相近者必其善者也。故孝经曰:"天地之性人为贵。"是孔子之说无异于孟子也。禽兽之性不可以言善,所谓善者,以其同类而相近也,故曰"人皆可以为尧、舜"。是孟子之说又无异于孔子也。且如言国家尊贤,则大贤小贤皆可谓之贤;言使能,则大材小材皆可谓之能。故言人性之善,则虽有昏明强弱之差等,皆可谓之善,为其相近故也。故曰孔子之后,惟孟子独能明性。

子曰唯上智与下愚不移章

上章言性相近、习相远,则是虽有智愚之不齐,惟其相近也,故皆可以习而转移。习于善,则虽愚必明;习于恶,则罔念而昏也。上智下愚,乃气质绝远之甚者,是以上知虽习于恶,亦不磷不缁而不为恶;下愚虽习于善,亦自暴自弃而

不为善。非其才之不可移也,其志之自不肯移耳。自上知以下,下愚以上,则善恶皆系所习,故习不可不慎也。

榕村全书论语札记。

下孟 (节选)

程、朱分理与气说性,觉得孟子不是这样说。孟子却是说气质,而理自在其中。若分理气,倒象理自理,气自气一般。气中便有理。气有偏全,理即差矣。

孔子曰性相近也,却与孟子说一样。性无不善,故曰相近,远者习耳。孟子亦云:"从其大体为大人,从其小体为小人,其权在人也。"大约天地之气,本于天地之理,何尝有不善。鼓之以雷霆,雷霆是好的;润之以风雨,风雨亦是好的。只是人物如何禀得全似天地,惟人也具体而微,到底不能如天地。但气质虽或偏驳,而天地之性无不有,如银子之成色虽不等,然饶使极低,毕竟陶铸得银子出。

张、程补出气质之性,其实熟看孟子,亦不必补。孟子曰:"非才之罪也,不能尽其才者也,非天之降才尔殊也。"才即气质之性。人之才质不同,有偏于仁者,有偏于义、礼、智者,有不足于仁者,有不足于义、礼、智者。要未有全无仁、义、礼、智,及仁、义、礼、智之阙一者也。如五味调和,不咸,是所入之盐少,非全无盐也;不酸,是所入之梅少,非全无梅也。人虽才质稍逊,奋励扩充,自不可限,故曰非才之罪。人一能之己百之,人十能之己千之,虽愚必明,虽柔必强,此所谓能尽其才者也。舍而不求,以至相去之远,何尝自尽其才,而乃以罪才乎?孟子所说,皆是人性,不合物性言,故曰

人皆有不忍人之心。今人乍见孺子,人之有是四端也。人皆有之,其好恶与人相近也者几希,是岂人之情也哉?天以一理化生万物,物与无妄,虽人物所同然,人得五行之秀,受天地之中,所禀之性独全,与天地一般,故曰三才。如虎狼则但知父子而不知有君臣,蜂蚁则但知君臣而不知有父子,惟人虽才质不同,皆可殏扩充而得其全。故曰圣人与我同类者,若犬马则不与我同类也。人性皆善,非曰性皆善也。人未必尽尧、舜,然人皆可以为尧、舜,何也?以类同也,未有犬马亦可以为尧、舜者。圣人先得我心之所同然耳,谓之人,则理义之心所同然者,无不可为尧、舜,是才质全无权柄,何足为累。此与孔子"性相近习相远"之旨融洽无间,特孔子补出"上智下愚"为更密耳。

榕村全书榕村语录卷六。

学 二(节选)

读书博学强记,日有程课,数十年不间断,当年吴下顾亭林,今四舍弟耜卿,皆曾下此工夫。亭林十三经尽皆背诵,每年用三个月温理,余月用以知新,其议论简要有裁剪,未见其匹。相卿亦能背诵十三经,而略通其义,可不谓贤乎?但记诵所以为思索,思索所以为体认,体认所以为涵养也。若以思索、体认、涵养为记诵带出来的工夫,而以记诵为第一义,便大差。必以义理为先,开卷便求全体大用所在,至于义理融透浃洽,自然能记,即偶然忘记,亦无害。程、朱亦然。

伦儿欲以二三年工夫学会算学,再回头来㫐心于经书

道理,其意以算学有尽,而经旨无穷也。不知经旨虽渊微,都是根本语,至易至简。历数之类,却款项繁杂,难以遽罄。试观一棵树,还是根本多些,还是枝叶多些?况人要精于六艺,尤须以经书道理为根柢,则用力虽勤,而即末见本,自有从容悦心之乐。不然,勉强先从繁杂处入,恐致心病。敝乡有一秀才,于石斋先生三易洞机极意殚精,必求其解,遂至失心,正坐此也。

榕村全书榕村语录卷二十四。

治道一 (节选)

教人而人服从,却有两路:一是示以心得,二是诱以功利。七十子之服从,示以心得也。汉之经学,唐、宋之诗赋,明之制艺,诱以功利也。圣人在位,躬行心得以施教化,又官不及私昵,爵罔及恶德,人才安得不盛。

教养人才最要紧。某督学直隶时,于文武童生中,有能背诵四书全经小注,及三经、五经,并有膂力武艺者,皆试之,文理粗通,便为拔取。比是劝绣之法,久之自然皆归实学。六艺之风,庶几可复。

榕村全书榕村语录卷二十七。

立 志

立志何也?曰 知行之总也。立志然后可与共学,致知然后可与适道,躬行然后可与立,知尽行至然后可与权。志道故志立,知深而德可据矣,行成而仁可依矣,知行皆化而

艺可游矣。学未有不自志始者也。大学之教,必视离经辨志,然后敬业乐群,然后至于知类通达,强立而不返。孔子之圣,自志学始,然后立,然后不惑、知命,然后耳顺而从心,所欲不逾矩也。立志者,播种也;敬者,灌溉培壅之喻也。致知力行者,谨察焉,勤治焉。稂莠蓺稗,无杂我种;螟蜮蟊贼,无害我稼。学不先于志,犹无种也。志立而不务知,若苗之有莠,恐其乱也。知而不行,若害吾苗者不能去也。不始终之以敬,若灌溉培壅之不加,或槁焉,或有苗而不硕也。或曰:子谓志于知行,如三德之勇,五常之信,奚当焉?曰:志立则果,志立则诚。不果不入,不诚不久,故言立志不言立诚可也。

榕村全书榕村文集卷八。

成绸斋制义序

制义之业,其来六百年,至今沿而未变。然前辈之朴,既不足以悦夸靡之心,末流之冗,又有以成厌倦之势,于是稍有才者,涉之浅,弃之速,曰此非传世业也。吁!学而先以传世为心,吾知其所谓学者、文者、诗者,所得可知已。夫无所得而期于传者,其传可冀乎?学者之学,期于有得。则制义之根本,六经也;其门户,先儒也。讲诵而思索之,固即汉、宋所谓专经之艺、穷理之功也,与习为浮艳而卒于古背驰者,不犹远乎?是故知欲传世,则视售世者有闲矣;知求自得,则视传世末也。吾所为汲汲焉勉子弟以制举业者,欲其藉此以通经焉尔,循是以辩理焉耳。况非吾之私心也,国家之令也。经尊而理明,则人心淳而世道泰,历世之科目为

有用,而平日之占毕为有施矣。

吾友成君絅斋示予所作艺,其高者乃能发先儒之意,余亦貌先民而遽似之。质其素业,乃知留心于经,而研究于儒先之说者,形之于议论动止,皆与华赝者异。考其得力,则自制举入也。制举其可轻乎?夫苟笃是而不舍焉,则所得者益深,所就者益卓,不离乎章句帖括之中,而道在是矣。

榕村全书榕村文集卷十二。

周礼三德六德说

大司徒以乡三物教万民而宾兴之,一曰六德,知、仁、圣、义、中、和;二曰六行,孝、友、睦、婣、任、恤;三曰六艺,礼、乐、射、御、书、数。至师氏以三德教国子,则一曰至德以为道本,二曰敏德以为行本,三曰孝德以知逆恶。教三行,则一曰孝行以亲父母,二曰友行以尊贤良,三曰顺行以事师长。保氏则养国子以道,而教之六艺。又大司乐以乐德教国子,曰中和、祗庸、孝友。夫其名之若是,其不同何也了?曰:此正成周之盛,育材造士之方,小大有品,而先后有伦,不可不察也。

夫乡三物之教者,乡学也,所谓小学也。师氏、保氏之教国子者,国学也,所谓大学也。若夫大司乐掌成均之法,而合国之子弟则正典乐教胄之司,皆所谓大学也。小学之教,则先行而后文,孔子谓"行有余力,则以学文"是也。大学之教,则先知而后行,孔子所谓"博学于文,约之以礼"是也。然皆以身心性情为之本,故又有养之于文行之先者,所谓德也。此则不以小大之学而有殊者也。

乡三物之教,先之以德,次之以行,次之以道艺,其序明矣。若师氏之教,大司乐之教,则不离乎三物,而有深于是者。其曰至德,即修其知、仁、圣、义、中、和之谓也。德修则有以进乎道艺矣,故曰以为道本。其曰敏德,即勤于礼、乐、射、御、书、数之谓也。学明则有以措诸躬行矣,故曰以为行本。其曰孝德,即笃于六行之谓,但自民间言之,则有姻、睦、任、恤之事,自国子言之,则以取友亲师为要。故彼六行与此三行为不同也。行笃则有以治人之悖乱矣,故曰以知逆恶。然则三德即三物之事也,以其皆欲得之于心,故皆贯之以德;以其欲修德明道而不徒为匹夫之行也,故先道于行也。凡经言道者,即谓六艺,故每以德行道艺并称。而保氏教之艺者,即其养之道之实也。至于大司乐之六德,则正与师氏相表里。盖知、仁、圣、义,必以中和为极,故中和即至德也。六艺之业,在敬而有常,故祗庸即敏德也。六行三行,皆以孝友为先,故孝友即孝德也。由此言之,名虽有异,岂不同条而共贯哉?

孔门之教,文、行、忠、信。文即六艺也,行即六行也,忠信即中和,而所谓至德者是也。异日又曰:"德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。"又曰:"君子不重则不威,学则不固。主忠信。毋友不如己者。过则勿惮改。"是皆以德为道本,而以学为行地。周公、孔子之道,其揆一而已矣。

或曰:圣之道大矣,列为六德以教乡民,何也?曰:六德而充其至,皆圣人之事也,不独"圣"之一字然也。然愚尝疑"圣"字乃"礼"字之误,盖不应四德俱全,而独阙一焉。且

循“贞元”之序求之,亦当作“礼”字。四德俱备而贯之以中和,中庸之蕴也。

榕村全书榕村全集卷十六。

修德说

人生所重,惟在修德。德者何也?吾性中所自有。中庸所谓“性之德”者是也。其本则自天地而来,与天地不相似,则谓之悖德。易言天地有四德,曰“元亨利贞”,然统之者元也。其在人,曰仁、礼、义、智,然统之者仁也。惟其统于元也,故曰天地之大德曰生;惟其统于仁也,故朱子曰“仁者心之德”。然则人而不仁者,如德何哉?德以仁为本,仁以孝为本。凡人生来有爱父母兄弟之挚情者,此其终身立德之基也。然恐自幼而长,逐物变化,如孟子之所云,故圣贤教人不失其赤子之心,而益加以克养之道。诵诗读书,欲其感发开明于此也;敏行慎言,欲其维持保任于此也。温恭朝夕之间,常自检省,此蔼然之意常流乎,此廓然之心常在乎。有乖厉,辄自消磨;有褊狭,辄自开拓。无论父母兄弟之亲,故旧朋友之爱,即自州里至于行路,常使矜悯含容之意多,愤疾较争之事少,如此则为有德之人。然后礼以节之,义以成之,智以通之,庶几乎可以进于德之盛矣。

榕村全书榕村全集卷十六。

课王生仲退

读书以穷经为本,以明理为至,穷经所以明理也。然六

经之规模宏阔而辞义简奥,故必以学、庸、语、孟为之阶梯。四子之心传不继而纯粹云亡,故必以濂、洛、关,闽为之门户。舍此不讲,而厌常喜新,饰诈矜愚。或以经书为习见,而自匿于释、老之门;或以章句为陈言,而自炫于词章之耀。纵能荣华其言,小成其道,君子犹羞称之。况以吾所遇,亦未见蓂稗之有秋,而春华之可采者。何则?唐、宋以前,圣道久熄,而儒学未兴,士有求道之心,而不逢先觉;有立言之志,而莫适折衷,故虽遁于异门,淫于末学,而其人皆实有过人之志尚,迈人之资器,百倍于人之攻苦,非心知其不可,而欲藉此以自逃者也。其时禅释之徒,皆切实理会身心,而以诗文博雅名者,又未尝不淹贯于经书之义。直以去圣既遥,群言淆乱,故择焉不精,语焉不详,而非其罪也。

今人之弊,则由心疑濂、洛、关、闽之非真宗,有不欲依傍之意。且见其说理明白,遂并理而卑之;谭经平实,遂并经而易之。更加以苟简成习,功利成风,一寓目于谭经说理之书,又畏其劳心而恶其厉己也,于是欲托他门以遁迹,借末艺以蜚声。此其用心,与唐、宋之人何如?而所谓异端小道者,又乌得成就哉?今日须以此为大戒,由濂、洛、关、闽之书,以进于四子;由学、庸、语、孟之道,以达于六经。学、庸、语、孟,濂、洛、关、闽,不可一日而不精思熟讲者。六经则或且穷一经,务令透彻,随人姿性,以渐兼通。若贪多泛涉,则又徒为徇名而无益于得也。

榕村全书榕村全集卷二十一。

课诸生

资高者颇能聪明解悟,质厚者亦多肯埋头读书。然及

其至也,聪明解悟,徒以长其傲慢轻忽之心;埋头读书,只以成其卑庸凡陋之智。此皆其志向之大差,心术之至谬,所以高高下下,其究同归,求一豪杰之士而不可得也。凡经书圣贤所言,皆先以辨志、立志,志道、志学,此处若无根种源头,保其荣华之陨不终朝,而汪洋之涸可立待也。学在不息,不息在立志。俯焉日有孳孳,毙而后已者,由于向道而行,望道而至也。农夫之志在于有秋,商贾之志在于三倍,今学者徒志富利,则与农夫、商贾何异?况其归于损人残物,岂若农夫之食力,而商贾之谋分哉?须思为士者如何是志,如何在家成得孝子,如何在国成得良臣,如何居乡而谓之德行,如何仕宦而谓之事业。先有自任之重之心,而后继以自省之勤之力,此之谓豪杰之士也。

榕村全书榕村全集卷二十一。

摘韩子读书诀课子弟

"口不绝吟于六艺之文,手不停披于百家之篇;纪事者必提其要,纂言者必钩其玄,贪多务得,细大不捐,焚膏油以继晷,恒兀兀以穷年。"此文公自言读书事也,其要诀却在"纪事""纂言"两句。凡书,目过口过总不如手过,盖手动则心必随之,虽览诵二十遍,不如钞撮一次之功多也。况必提其要,则阅事不容不详;必钩其玄,则思理不容不精。若此中更能考究同异,剖断是非,而自纪所疑,附以辩论,则浚知愈深,著心愈牢矣。近代前辈当为诸生时,皆有经书、讲旨及绸鉴、性理等钞略,尚是古人遗意,盖自为温习之功,非欲垂世也。今日学者亦不复讲,其作为书、说、史、论等刊布

流行者,乃是求名射利之故,不与为己相关,故亦卒无所得。盖有书成而了不省记者,此又可戒而不可效。

榕村全书榕村全集卷二十一。

答王仲退问目四条(节选)

四书、六经及濂、洛、关、闽之书,人须终身艺之,如农夫之终岁而艺五谷也。艺五谷者,每种必尽其勤,方其尽力于此,不知有彼也。若来牟未苏,而又长彼黍稷,虽有上农,不能兼施。此须立课程为之。每艺一经,必尽自家分量,务令彻底方休。

艺之之法,一曰熟诵经文也;二曰尽参众说而别其同异、较其短长也;三曰精思以释所疑而犹未敢自信也;四曰明辨以去所非而犹未敢自是也。能于一经上得其门而入,则诸书皆同室而异户者,可以类推而通。古之成业以名世者,其必由此矣。

榕村全书榕村全集卷二十一。

劝学篇

易与诗、书,最务精熟。三礼、三传,随分诵读。西京、东京,文极醇厚。唐人之雄,曰韩曰柳。北宋文章,于唐有烈,欧、苏条达,曾、王峻洁。择其尤者,含咀英华,将来融洽,不名一家。诸子之粹,亦可采焉。荀卿论学,庄子谭天,仲淹中说,子云法言,伟长中论,康节外篇。奥指奇辞,手录心追,醇疵小大,默而识之。周、程、张、朱,至为精凿,孔、孟通津,经书

正鹄。易通正蒙,性书学论,以逮雒、闽,微言至训。并须熟讲,益以精思,笃嗜深契,尚友遥师。义理昭明,庶几不畔,穷经观史,靡不贯串。犹有余力,列代诗骚,搜春撷卉,以咏以陶。如是读书,方有根氐,文学德行,实相表里。

榕村全书榕村全集卷三十四。

君子不器论

语道则足以该事之施,语事则不足以尽道之蕴,此非事之外有道也。盖道也者,贯乎事而不滞于事。故方其为之也,顺乎理而无心;及其成之也,付于物而无迹。虽至于开天下之务,定万世之业,而于吾之本体无加。凡所谓区区有以自见、有以自名者,举不足以语之也。此君子不器之说也。试论之。

自形上之道不能离乎形下之器也久矣,见象形器者,天之所以示人也,象事知器者,圣人所以承天也。器于体,然后可以成。身立成器,然后可以利物。君子之于天下,夫岂离事遗物而坐谈夫道德之妙者?虽然,德未至于全而役于事者则泥,道未臻乎化而著乎物者则胶,于是乎有资学为之,竭巧力为之,尽究其终,莫不各有至焉,而人率得以器名之。其藻躬立品已自进于廊庙,瑚琏之华而祗成其为器之贵,其兴事建功已自跻于尊主庇民之列,而无害其为器之小。游圣门者,身通六艺而兵农礼乐之有素焉,曾不如夫沂水春风之远;壮列国者,勤劳三事而慈惠忠清之有闻焉,亦何补于功名事业之卑。是何也?学不以求仁成德为先,则所成于己者,材而已矣。仕不以一世内沟为痛,则所施于民

者,法而已矣。之人者,其自立于世与所以为世用者,岂不卓乎有所成就,而不足以侈于君子之门?君子之为君子,道备之谓也,德成之谓也。故藏器于身,而其用非有损;制而用之,而其体非有加。其器之神也,如权衡变化之无方,而不易其经德之常;其器之大也,如规矩准绳之有定,而不滞于匹夫之守。可以大可以小,而不可以一人之材品命之;可以用可以无用,而不可以一时之行业拘之。无论技能智识,非所以语君子,而亦未闻有所谓君子廉、君子义、君子慈、君子勇者,盖其道德之中,无所不具而无所不化,虽欲名之,不可得而名也,故曰君子不器也。

或谓唐虞之世,水火工虞之职,虽皋、夔之侣,不能以相通,则君子而器者有之矣。曰:病于德者,虽至于无所不通,亦器也。

惟其优于德,则虽终身守一事焉,而益以明其为不器。此阜陶安于有司,而后稷自谓便人之说也。知此然后可以论君子。

榕村全书榕村全集续集卷四。

温恭自虚所受是极论

古之学者,何其循循然于传道授业,而所闻无不得于心,所习无不成于身也。盖未始不由于受教之有其基,力学之有其要,夫是以德业交修,日进月益而不能已。此弟子职有所谓"温恭自虚,所受是极",而小学引之也。

夫人自八岁以上,则授之以方名书计焉,则又教之以舞勺舞象焉,则又教之以学乐诵诗焉,以至进退盥洒有其节,则

古称先有其文,何莫非弟子所受于先生,而务乎诵习讲说以究其极者哉?然而世之学者,吾惑焉。往往有讲而无听,有传而无习,师弟子授受之闲,以应文塞责而已。其有志而向于学者,则又患乎气质之不美,习俗之所咻,傲慢之容,足己之心,有以锢之于斯时也,欲其逊志时敏以几所学之成,是亦却行而求及前者类也。古之学者则不然。有所受于师,则必退而熟之、复之、研之、究之。虽然,恐其无以为受之之地也,则虚以承之;虽然,恐其无以为致虚之本也,则温恭以将之。盖无所拂于容者,必其无所距于心;而有亲师之心者,必其有敬业之事。故其所谓温柔孝弟、志无虚邪者,即温恭之类也;所谓从善服义、必就有德者,即虚之类也;所谓朝益暮习、小心翼翼者,即所受是极之类也。推其所以承师受业者,而为学之大端举是焉。是以虽在孩提之教,而有以为大学"居敬穷理"之阶;虽当有造之年,而有以为圣人崇德广业之地,学之所由成,而教之所由兴也。弟子之职可不务与?

榕村全书榕村全集续集卷四。

万斯同教育文论选读

万斯同(1638 - 1702),字季野,学者称石园先生。浙江鄞县人。

户部泰第八子。生而异敏,读书过目不忘。八岁在客座中背诵扬子《法言》,终篇不失一字。顾跅(tuo)弛不驯,户部闭之空室中,先生窃视架上有明史料数十册,读之甚喜,数日而尽。又见经学诸书,皆尽之。既出,时时随诸兄后听其议论。会家课,先生欲豫焉,诸

兄笑曰:"汝何知?"先生曰;"观诸兄所为,易与耳!"因杂出经义目试作之,千言立就。伯兄大惊,持之泣,以告户部曰:"几失吾弟!"户部亦愕然曰:"儿失我子!"遵从黄梨洲游,为高第弟子,与闻蕺山刘氏之学。以慎独为主,以圣贤为必可及。时甬江有五经会,先生年最少,通疑义辄片言析之。尝守先儒戒,以为无益之书不必观,无益之文不必作。遂专意古学,博通诸史,尤熟于明代掌故。康熙戊午,诏征博学鸿词,巡道许鸿勋以先生荐,力辞免。明年,修《明史》,相国徐元文延至京师。时史局中征士,例食七品俸,称纂修官。先生请以布衣参史局,不署衔,不支俸。许之。诸纂修以稿至,主者皆送先生覆审,览毕,谓侍者曰:"取某书某卷某叶,有某事当补入,某事当参校。"如言取至,无爽者。徐公罢,继之者张玉书、陈延敬、王鸿绪,皆延请有加礼。明史稿五百卷,先生手定也。

先生病唐以后史官设局分修之失,尝曰:"昔迁、固才既杰出,又承父学,故事信而言文。其后专家之学,才虽不逮,犹未至如官修者之杂乱也。官修之史,仓碎成于众人,不暇择其材之宜与事之习,是犹招市人而与谋室中之事也。吾辞史局而就总裁所者,惟恐众人分操割裂,使一代治乱贤奸之迹昧晦而不明耳。"又尝语方苞曰:"史之难为久矣,非论其世,知其人,具见其表里,则吾以为信而人受其枉者多矣。吾少馆某氏,其家有列朝实录,吾默识暗诵,未敢有一言一事之遗也。长游四方,从故家求遗书,旁及郡志邑乘、杂家志传之文,莫不网罗参互,而要以实录为指归。盖实录者,直截其事与言而无所增饰者也。因其世以考其事,核其言而平心察之,则其人之本末,十得八九矣。然言之发,或有所由;事之端,或有所起;而其流,或有所激;则非他书不能具也。凡实录之难详者,我以他书证之;他书之诬且滥者,我以所得于实录者裁之。子盍就我所述,约以义法,而经纬其文,他日书成,曰'此四明万氏所草创也',吾死不恨矣!"盖先生以遗民自居,而即任故国之史事以报故国。其至京师,特以群书有不能自致者,必资有力者以成之。其后,乾隆中大学士张廷玉等奉诏刊定《明

史》,皆以史稿为本,而加增损焉。先生之志,于是为不负矣。

先生初至京师也,时议意其专长在史。及徐乾学居忧,请先生纂《读礼通考》,自国恤及家礼,十四经之笺疏,廿一史之志传,汉、唐、宋诸儒之文集说部无或遗者。又以其余为《丧礼辨疑》四卷、《庙制折衷》二卷。乃知先生故深于经。徐因请编成五礼之书二百余卷。当是时,京师耆彦云集,各以所长自见,而先生最暗淡。自王公以下争相从问古仪法,月再三会,听讲者尝数十人,录所闻共讲肄,莫不呼曰:"万先生!"而先生与人往还自署只曰"布衣万斯同",未尝有他称也。故督师之姻人方居要津,乞史馆于督师少宽假,先生屡数其罪以告之。有运饷官以弃运走道死,其孙以贿乞入死事列,先生斥之。父友冯侍郎跻仲诸子没入勋卫家,先生赎而归之。以康熙壬午卒于王尚书史局中,年六十。门人私谥曰"贞文"。

先生于前史体例,贯穿精熟,指陈得失,洞中肯綮。刘知几、郑樵不能及也。马、班史皆有表,而《后汉》、《三国》以下无之,刘知几谓无关得失,先生则曰:"史之有表,所以通纪传之穷。有其人已入纪传而表之者,有未入而牵连以表之者,表立而后纪传之文可省。读史不读表,非深于史者也。"所著《补历代史表》六十卷,又《纪元汇考》四卷,《安季忠义录》十六卷,《南宋六陵遗事》一卷,《庚申君遗事》一卷,《河源考》二卷,《河渠考》十二卷,《儒林宗派》八倦,《石经考》二卷,《石经文考》二卷,《群书疑辨》十二卷,《书学汇编》二十二卷,《周正汇考》八卷,《历代宰辅汇考》八卷,《石园诗文集》二十卷,而《明史稿》及《读礼通考》别为书。

与钱汉臣书

汉臣足下。前者辱赠序,兄以为得其真,不知实未得其真也。至若兄之古文,则固吾所素服者也。然尚有进于兄者,弟试妄言之,而兄幸妄听焉。

大凡儒者读书必有先后,当先经而后史,先经史而后文集。就文集而论,当先秦、汉而后唐、宋,先唐、宋而后元、明、此不易之序也。诚使通乎经史之学,虽不读诸家之集,而笔之所至,无非古文也。何也?经者,文之源也;史即古文也。诚使得乎宋以前之法,虽不读元以后之集,而笔之所至,亦无非古文也。何也?元以后之文,要本于宋以前之文也。若乃先文集而后经史,先元、明而后唐、宋、秦、汉,则是得流而忘源也,无乃失其先后乎哉。弟微窥见所读书,若于源流之间有失其先后然者,是以不能无献于兄也。

虽然,天下之书,亦何者非所当读哉!群经宜读矣,而诸家之经解何可不读也?史记、两汉宣读矣。而魏、晋以后之全史何可不读也?唐、宋之八家宜读矣,而八家以外之文集何可不读也?若于经但守学官之传注,而不晓诸家为何语;于史但好马、班之文词,而不识三国以后为何事;于文但师八家之轨范,而不知八家以外之为何人。繇世之不学者视之,彼固可谓之读书矣;繇君子之善学者视之,与未尝读书者何异?况乎名为读书,而实并有不及乎此者哉!

杜少陵云"读书破万卷,下笔如有神,"盖必尽读天下之书,尽通古今之事,然后可以放笔为文。苟其不然,则胸中不能无碍,胸中不能无碍,则笔下安能有神。故弟之意,愿兄毋急急于文集,且绝笔不为而大肆力于经史,俟经史之学既充然其有余,则放笔之时自沛然其莫御。诸家之集,看其行文之法而可矣,又何必急于撰著,又孜孜以文集为务哉。

前序谓弟不为古文,盖自有说。数年之前常有所论者,后乃觉其空疏而已之,诚欲使胸中少有所积,而后发之于文,

故辍而不为耳。然则弟之不为古文者,正所以求为古文也,曷亦与我同志乎?狂瞽之言,知无当于高明,惟宥之不宣。

石园文集卷七,四明丛书本。

与从子贞一书

旬日不见,梦魂为劳,想同然也。近读何书,作何状,尝叹吾子之才,以为远过乎我,而惜其仅域于古文词也。

今天下但知制举业矣,使有一读书好古之士,鄙举业为不足道,而力工诗歌古文,以庶几于古之作者,岂不诚贤。顾儒者当为之事,宁无更进于此者乎?其上者如身心性命之学,此犹饥渴之于饮食,固不俟言矣。至若经世之学,实儒者之要务,而不可不宿为讲求者。今天下生民何如哉?历观载籍以来,未有若是其憔悴者也。使有为圣贤之学,而抱万物一体之怀者,岂能一日而安居于此。夫天心之仁爱久矣,奚至于今而独不然,良由今之儒者皆为自私之学,而无克当天心者耳。吾窃不自揆,常欲讲求经世之学,苦无与我同志者,若吾子者,既有好古之志,又有足为之才,是可与我共学矣。奈何专专于古文,而于经世之大业,不一究心也耶!夫吾之所为经世者,非因时补救,如今所谓经济云尔也。将尽取古今经国之大猷,而一一详究其始末,斟酌其确当,定为一代之规模,使今日坐而言者,他日可以作而行耳。若谓儒者自有切身之学,而经济非所务,彼将以治国平天下之业,非圣贤学问中事哉?是何自待之薄,而视圣学之小也。吾尝谓三代相传之良法,至秦而尽亡;汉、唐、宋相传之良法,至元而尽失;明祖之兴,好自用而不师古,其他不过因

仍元旧耳,中世以后,并其祖宗之法而尽亡之;至于今之所循用者,则又明季之弊政也。夫物极则必变,吾子试观今日之治法,其可久而不变耶?天而无意于生民则已耳,天而有意于生民,必当大变其流极之弊,而一洗其陋习。当此时,而无一人焉起而任之,上何以承天之意,下何以救民之患哉!则讲求其学以需异日之用,当必在于今日矣。

吾窃怪今之学者,其下者既溺志于诗文,而不知经济为何事;其稍知振拔者则以古文为极轨,而未尝以天下为念;其为圣贤之学者,又往往疏于经世,见以为粗迹而不欲为。于是学术与经济,遂判然分为两途,而天下始无真儒矣,而天下始无善治矣。呜呼!岂知救时济世,固孔、孟之家法,而己饥己溺若纳沟中,固圣贤学问之本领也哉。

吾非敢自谓能此者,特以吾子之才志可舆语此,故不惮冒天下之讥而为是言。愿暂辍古文之学,而专意从事于此。使古今之典章法制烂然于胸中,而经纬条贯,实可建万世之长策,他日用则为帝王师,不用则著书名山,为后世法,始为儒者之实学,而吾亦俯仰于天地之间而无丑矣。苟徒竭一生之精力于古文,以蕲不朽于后世,纵使文实可传,亦无益于天地生民之数,又何论其未必可传者耶!况由此力学不为无用之空言,他日发为文章,必更有卓然不群者,又未始非学古文者之事也。吾子其尚从吾言,而无溺于旧学,幸甚幸甚。

石园文集卷七。

大学辨业序

大学一书,见于戴氏之礼记,非泛言学也,乃原大学教

人之法,使人实事于明亲之道焉尔。其法维何?即所谓物也。其物维何?周官大司徒之三物是也。三物者,一曰六德,知、仁、圣、义、中、和;一曰六行,孝、友、睦、婣、任、恤;一曰六艺,礼、乐、射、御、书、数。周先王设党、庠、术、序,皆以此为教,故族师月书,党正季书,州长岁考,乡大夫则三岁大比,以兴贤能,而大司徒即以宾兴之礼举之。当是时,上无异教,下无异学,其为法易施,其为事易行也。降及春秋,世教渐微,而大学三物之法,或几乎衰矣,然教虽衰,其成规未尝不在,固人人之所共知,此作大学书者,所以约其旨于格物,以见三物。既造其至,则知无不致,而诚正修齐治平之事,可由此一以贯之矣。后之儒者不知物为大学之三物,或以为穷理,或以为正事,或以为扞格外诱,或以为格通人我。纷纷之论,虽析之极精,终无当乎大学之正训。非失之于泛滥,则失之于凌躐,将古庠序教人之常法、当时初学尽知者,索之于渺茫之域,而终不得其指归,使有志于明亲者究苦于无所从入,则以不知物之即三物也。

蠡吾恕谷李子示予大学辨业一编,其言物谓即大司徒之三物,言格物谓即学习礼、乐、射、御、书、数六艺之物。予读之击节称是,且叹其得古人失传之旨而卓识深诣为不可及也。夫古人之立教,未有不该体用、合内外者,有六德、六行以立其体,有六艺以致其用,则内之可以治己,外之可以治人,斯之谓大人之学。而先王以之造士者,即以之取士,其详见于周礼,其法实可推行乎万世,惜乎后之儒者不知也。独程子谓"大学之道,古之大学所以教人之法,"而朱子引之。夫既知为大学教人之法,何不即以三物之教释之,而

乃指之为穷理。夫言学习三物则穷理在其中,但言穷理则学习三物之事或未实矣。李子本其躬行者,著为是编,乃述古人之成法,非创为异涂以骇人;而格物之正训,实不外此。天下事固有前人不能知、后人反知之者,不可谓后人之说异乎前儒而惊疑之也。至妄者更疑周礼三物宾兴之说,亦未可信。然则古之教士取士,将无法乎?若曰有法,而是时五经未著,文墨未兴,试问非三物而何法乎?比予于辨业一编,所以三复而不能自已也。

然李子谓此编大旨,发于其师颜习斋先生,则知先生之学识,更有大过人者,而恨予之尚未见也。因并书简端,以致予愿见之意焉。

石园文集卷七。

送梅定九南还序

宛陵梅子游燕山,余得与之定交。其人温然君子也,而诗文落笔惊人眼,所著古今历法考、中西算学通诸书,详而核,博而辨,卓然可垂世行远。信哉!其足以成名也。余客燕山久,四方贤豪长者至止,多与缟带言叹,要皆浮华鲜实之士,若学成而可名士者亦无几人。梅子既善诗文,又旁通历学如此,比岂今世文章之土可得而并驾耶?

尝慨历之为学,帝王治世之首务。而后代率委之畴人子弟,致胶其法而不能通其义。如有明三百年中,学士大夫非无通晓其学者,往往不见用,其所用者,不过二三庸劣台官,死守一郭守敬之法而不知变。夫守敬之法非不善,然在当时已不能无少误,乃历三百年之久,犹且坚执其死法,其

于历果能无误耶？故古今历法之疏，无如明世之甚，由事委之畴人，不知广求学士大夫讲明其义也。

迨西法既入，其说实可补中国所未及。崇祯初，尝设官置局，博徵天下通晓历法者与相辨析，于是西人所著即名崇桢历书，而以元年戊辰为历元，其书实可施用。今世所行西洋新法历书，即崇祯历书也，但易其名而未始易其说，乃世之好西学者至诋毁旧法，而确守旧法者，又多抉摘西学之谬，若此者，要未兼通两家之学而折其衷也。

梅子既贯通旧法而兼精乎西学，故其所著历学辨疑，旁通曲畅，会两家之异同，而一一究其指归，乃知西人所矜为新说者，要皆旧法所固有，而西学所独得者，实可补旧法之疏略。此书出而两家纷纭之辨可息，其有功于历学甚大。梅子又能制器，所制窥天、测影诸仪大不盈尺，而曲尽其精蕴，方之于古，即一行、王朴、沈括之流未之能过。不意文人之中有斯绝技，余能不低头下拜耶！余与梅子交五载，昕夕过从，交相得也，今于其归，胡可以无言。

石园文集卷七。

李 塨

李塨（一六五九——一七三三），字刚主，号恕谷，保定人。少从学于颜元，发挥颜氏学说，世称“颜李之学”。及举乡试后，与万斯同等相论学。晚岁修葺习斋学舍，请学其中，从游弟子甚众。

李塨主张“理在事中”，谓“夫事有条理曰理，即在事中。”批判程

朱派唯心主义理气观,反对宋代理学家所持“主静立教”、“白昼静坐”。力主实际知识之重要,颂扬颜元讲求六艺,身体力行,“率弟子分日习礼,习乐,习射御,习书数”,确能使“圣学自堕地高举”。赞许“诸生愿学礼乐射御书数,及兵农水火诸学者,是予所望也”。要求诸生专一长一技,掌握刑律,尤为当务之急。与此同时,抨击宋儒读书观空虚大之习。又进而论列读书要务实,诵读习行二者宜相辅相成否则,“纸上之阅历多,则世事之阅历少;笔墨之精神多,则经济之精神少”。著有恕谷文集等。其他撰述,后人亦编入颜李丛书。

重修通州学宫记

文王世子云:春入学宫,释奠于其先师。始立学,释奠先圣先师。周礼:大司乐乐祖祭于瞽宗。注疏谓礼诗书,皆有先师,然并非专庙,但于其学设位祭菜,则古有学而无庙。唐武德间,诏国子监立孔子庙。抵贞观,诏州县皆作孔子庙。逦迤宋明,制愈备,庙后有启圣祠,东西两庑,从祀先贤及儒,再下列名宦乡贤祠,其旁则学署,为教职所居。出莅明伦堂,藏书尊经阁,而诸士传习之所多阙焉。所谓学干戈羽龠于东序,诏礼于瞽宗,诏书于上庠者无有也。则今几有庙而无学。嗟乎,绂宫琳宇遍天下,而集大成之圣如孔子,若仅同古之先师,暂设薄献,固为不可;而原立学之典,兴人才,辅政治,今博士倚席不讲,弟子散处,私肄于家,圣道之分歧而蔑略,或亦由此。

通州南傣会通河,东扼榆关,北崭古北,黄花诸险塞,汇吴越楚豫齐鲁漕粮,灌输京师,为环海要区,无虑珊瑚、木鸡、粤纡、蜀纨、兰桂、橘荔、楩楠、豫章、沉檀、安息,殊方广洋,奇怪珍错,罔不积贮。于是而后达之天府,布之四方,光

怪陆离之气锺毓于人,多雄阔而沉深,易可大成,乃渐年储厚,藏垢其间,而又井里驻牧,掷本崇末,雄阔流为浮华,沉深变以机械,其须陶而淑之,非可沓沓视也。

今江宁巡抚吴公,以康熙三十六年守是州,建明伦堂五间,拟前立斋房课士,未及陟去,然心终不忘。自吴斋百金,且嘱坐粮厅吴公竣其事。客岁遂同通永道张公、州刺王公务捐金,并纠闸运诸文武官,以及绅士,共得若干。移戟门砖木,修学署大门,翠飞鸟,革泮池,濬深砌高,顿焕旧观。今年又改名宦乡贤而恢壮之,以故材令修学署住室。如夏,遂于明伦堂下,左右各建斋房五间,为生童游息所,功其伟矣。礼圣造士,各殚厥制。语云:合之则双美,非斯之谓欤!

琳幸睹其成,当事者留之讲学训士,而以疲瘝不搰乞去,乃王公亦升任将行。后之君子上有教,下有学,勿负盛举,或亦有心者之所同也。至州判汪君,吏目李君,董监有力,例当备书。

颜李丛书恕谷后集卷三,四存学会校刊本。

附:钱穆《中国近三百年学术史》选读

《中国近三百年学术史》自序

民国二十年秋,余始任教国立北京大学,为诸生讲近三百年学术史,因撮记要指备诵览。迄今五载,粗成首尾。

窃谓近代学者每分汉宋疆域,不知宋学,则亦不能知汉学,更无以平汉宋之是非,故先之以引论,略述两宋学术概要。又以宋学重经世明道,其极必推之于议政,故继之以东林。

明清之际,诸家治学,尚多东林遗绪。梨洲嗣轨阳明,船山接迹横渠,亭林于心性不喜深谈,习斋则兼斥宋明,然皆有闻于宋明之绪论者也。不忘种姓,有志经世,皆确乎成其为故国之遗老,与乾嘉之学,精气夐绝焉。

抑余治诸家书,犹多余憾。亭林最坚卓,顾其辞荐也,则曰,"人人可出,而炎武必不可出。"二甥既为清显宦,弟子潘次耕,亲兄备受惨毒,亦俯首为清臣。梨洲晚节多可讥。晚村独持夷夏之辨不变,然余读其遗训手迹,缕缕数百言,皆棺衾附身事耳。独曰,"子孙虽贵显,不许于家中演戏,"则无怪后人之入翰苑也。船山于诸家中最晦,其子则以时文名。习斋力唱经世干济,恕谷乃为游幕。徐狷石所谓"遗民不世袭,"而诸老治学之风乃不得不变。继之以潜邱、西河,此国亡不复后之所谓考据学也。复继之以穆堂、谢山,此国亡不复后之所谓义理学也。彼其所以与晚明诸老异者,岂不在朝廷哉!岂不在朝廷之刀锯鼎镬富贵利达哉!

乾隆御制书程颐论经筵劄子后有云:"夫用宰相者,非人君其谁乎?使为人君者,但深居高处,自修其德,惟以天下之治乱付之宰相,已不过问,幸而所用若韩范不免有上殿之相争,设不幸而所用若王吕,天下岂有不乱者,此不可也。且使为宰相者,居然以天下之治乱为己任,而目无其君,此尤大不可也。"夫不为相则为师,得君行道,以天下为己任,此宋明学者帜志也。今曰"以天下治乱为己任尤大不可",

无怪乾嘉学术一趋训诂考订,以古书为消遣神明之林囿矣。于此而趋风气,趁时局,则治汉学者以诋宋学为门面,而戴东原氏为其魁杰。起而纠缪绳偏,则有章实斋,顾曰,"六经皆史,皆先王之政典,"然为之君者既不许其以天下治乱为己任,充实斋论学之所至,亦适至于游幕教读而止,乌足以上媲王介甫程叔子之万一耶!嘉道之际,在上之压力已衰,而在下之衰运亦见。汉学家正统如阮伯元焦里堂凌次仲皆途穷将变之候也。起而变之者,始于议政事,继以论风俗,终于思人才,极于正学术,则龚定庵曾涤生陈兰甫其选也。然而皆无以大变乎其旧,则亦无以挽世运于复隆。南海康氏起,大声疾呼,学术有不暇正,人才有不暇论,风俗有不暇辨,一切以变法改制为救亡,而讬附于保皇。是复欲以天下治乱为己任,而又不能使其君深居高处,而不过问,则徒为两败之道也。

尝试论之,中华之受制于异族,有三期焉:一曰五胡元魏,再曰辽金元,三则满清。当元嘉之末运,一时名流胜望,相继南迁,其流而在北者,犹守旧辙,务经学,上承两汉之遗,皆南士清玄之所鄙吐而不道者。然而胡姓之贵,受其薰陶,绵缀不绝,卒成周隋之治,下开唐基,此一期也。辽金用汉人,仅保所掠而已。元人挟其武强,最鄙汉化为不足尊,其治无可言。时则中华之文运几辍,然譬如严冬雪虐,枝叶虽辞,根荄无伤也。故明人之学,犹足继宋而起。满清最狡险,入室操戈,深知中华学术深浅而自以利害为之择,从我者尊,逆我者贱,治学者皆不敢以天下治乱为心,而相率逃于故纸丛碎中,其为人高下深浅不一,而皆足以坏学术毁风俗而贼人

才。故以玄烨胤弘历踞其上,则幸而差安,以颙琰旻宁弈詝载湉载淳为之主,则终不免大乱。而说者尤谓满族入关,卒为我所同化,政权虽移,中华文运依然,诚浅之乎其为论也。

今日者,清社虽屋,厉阶未去,言政则以西国为准绳,不问其与我国国情政俗相恰否也。扞格而难通,则激而主全盘西化,以尽变故常为快。至于风俗之流失,人心之陷溺,官方士习之日污日下,则以为自古而固然,不以厝怀。言学则仍守故纸业碎为博实。苟有唱风教,崇师化,辨心术,核人才,不忘我故以求通之人伦政事,持论稍稍近宋明,则侧目却步,指为非类,其不诋诃而揶揄之,为贤矣。

斯编初讲,正值九一八事变骤起,五载以来,身处故都,不啻边塞,大难目击,别有会心。司马氏表六国事,曰,"近己则俗变相类,"是书所论,可谓近已矣。岂敢进退前人,自适己意,亦将以明天人之际,通古今之变,求以合之当世,备一家之言。虽不能至,心向往之。盖有详人之所略,略人之所详,而不必尽当于著作之先例者。知我罪我,所不敢问也。

民国二十六年一月九日自序于北平之未学斋

附记 此篇自序,后学者宜深玩之。先生将人生旨趣、治学方法及近三百年学术概要,于此千七百余之序言中,融而为一。先生时遭国变之忧,目击时事艰难,为后世备此一序,岂止于阐发夷夏之辨?近三百年之学术,固难穷备于七百余页之著述。然于时会运转与学术变迁之关系,先生于大体处皆道及之,此中深意,岂止于痛责满洲异族之钳固学术?后学者当明乎此,鉴于往事而"求合之当世",……可为长叹矣乎!

第一章　引论(摘要)

上　两宋学术

近代学术导源于宋：治近代学术者，当何自始，曰，必始于宋。何以当始于宋，曰，近世揭橥汉学之名以与宋学为敌，不知宋学，则无以平汉宋之是非。且言汉学渊源者，必溯诸晚明诸遗老。然其时如夏峰梨洲二曲船山桴亭亭林蒿菴习斋，一世魁儒耆硕，靡不寝馈于宋学。继此而降，如恕谷望溪穆堂谢山乃至慎修诸人，皆于宋学有甚深契诣。而于时已及乾隆。汉学之名，始稍稍起。而汉学诸家之高下浅深，亦往往视其所得于宋学之高下浅深以为判。道咸以下，则汉宋兼采之说渐盛，抑且多尊宋贬汉，对乾嘉为平反者，故不识宋学，既无以识近代也。

宋学导源于唐之韩愈：……独昌黎韩氏，进不愿为富贵功名，退不愿为神仙虚无，而昌言乎古之道。曰为古之文者，必有志乎古之道，而乐以师道自尊，此皆宋学精神也。

安定泰山为宋学先河：钱穆取安定高徒刘彝之言明胡安定与王安石之高下。

宋学精神：……所谓道德仁义圣人体用，以为政教之本者，此正宋儒所以立其学以异于进士场屋之声律，与夫山林释老之独善其身而已者也。……。故安定湖学，分经义时务两斋，经义其体，时务其用也。高平与庐陵：……自朝廷之有高平，学校之有安定，而宋学规模遂建。……

按：高平为范仲淹？尾生按：然。范仲淹郡望高平。

华山濂溪非宋学真源：后人以濂溪为宋学开山，或乃上推之于陈抟，皆非宋儒渊源之真也。

荆公与宋学：……刘静春谓介甫不凭注疏，欲修圣人之经，不凭今之法令，欲新天下之法，可谓知务。又曰：后之君子，必不安于注疏之学，必不局于法令之文，此二者既正，人才自出，治道自举。……

二程与横渠：……明道上神宗陈治法十事，……，亦将以所发明圣人体用之学，施之政教，而返斯世于三代，以跨驾汉唐。……

北宋学术之两大精神：辜较言之，北宋学术，不外经术政事两端。……

王霸义利之辨：(因王安石并用君子小人，而引起一个转变) 故洛学所辨，王霸之外，尤严义利，而会其归于天理人欲。……

两宋学术之转变：迄乎南宋，心性之辨愈精，事功之味愈淡。……

东莱与南轩：……自是学者争务为鞭辟向里，而北宋诸儒一新天下之法以返还唐虞三代之意，则稍稍疏焉。

按：东莱何许人？(吕祖谦) 南轩？尾生按：然。吕郡望东莱。

朱子：

宋学绝非无为：近世论学者，专本濂溪太极图一案，遂谓其导源方外，与道释虚无等类并观，是岂为识宋学之真哉。

鄙薄汉唐与新经义：

鄙薄汉唐与书院讲学：

故言宋学精神,厥有两端,一曰革新政令,二曰创通经义,而精神之所寄则在书院。革新政治,其事至荆公而止。创通经义,其业至晦庵而遂。而书院讲学,则其风至明末之东林而始竭。东林者,亦本经义推之政事,则仍北宋学术真源之所灌注也。

下　晚明东林学派

南宋以下书院之盛行:……元仁宗皇庆中定制,改遵朱氏章句集注。明承元旧,又编五经四书、性理大全,然后往者书院私人之讲章,悬为朝廷一代之令甲,亦尤夫熙宁之三经矣。功利所在,学者争趋,而书院讲学之风亦衰。……

阳明良知学与科举:……阳明之树异于朱子,犹朱子当日所以树异于汉唐诸儒。阳明之推本象山,亦无异于朱子之推本伊洛。象山在明,伊洛在宋,俱非当时朝廷科举之所尊也。就此一端言之,则朱子阳明,所论虽异,意趣则一。……。天下书院乃尽毁于魏忠贤之手,而东林尤为一时主目,党祸与国运相终,而言宋元明三朝六百年讲学史者,亦以东林为殿。然余观明清之际,学者流风余韵,尤往往沿东林。以言学术思想承先启后之间,故难判划。……

东林书院之来历:……,天启五年毁于魏忠贤。

东林党与东林学派:(黄梨洲之东林学案)东林讲学者不过数人,其为讲院亦不过一郡之内耳。乃言国本者谓之东林,争科场者谓之东林,攻逆奄者谓之东林。以至凡一义之正,一人之不随流俗者,无不谓之东林。若似乎东林标榜遍于域中,延于数世。东林岂真有名目哉,亦小人加之名目而已矣。论者以东林为清议所宗,祸之招也。然小人之恶

清议,犹黄河之阻砥柱也。熹宗之时,龟鼎将移,其以血肉撑拒,没虞渊而取坠日者,东林也。毅宗之变,攀龙髯而蓐蝼蚁者,属之东林乎,属之攻东林者乎?数十年来,勇者燔妻子,弱者埋土室,忠义之盛度越前代,犹是东林之流风余韵也。一党师友,冷风热血,洗涤乾坤,无智之徒窃窃然从而议之,可悲也夫。

东林讲学大体:……,约而述之,厥有两端:一在矫王学之末流,一在抨弹政治之现状。

东林辨王学:东林诸儒起持异议,于阳明天泉证道无善无恶性之体一语,辩难尤力。可参看钱穆《王阳明》一书一辨无善无恶性之体:(泾阳之言)……阳明岂不教人为善去恶,然既曰无善无恶,而又曰为善去恶,学者执其上一语,不得不忽其下一语也。……。(钱穆言)可见无善无恶一辨,实当时东林讲学宗要所在也。

按:泾阳是谁?师傅告知,顾宪成。基础过差,此等常识,便往往茫昧无知。

二辨工夫与本体:(泾阳引罗念庵言)终日谈本体,不说工夫,才拈工夫,便以为外道。使阳明复生,亦当攒眉。尾生按:此九字未见。(史玉池之言)且当下全要在关头上得力,今人居常处顺,也能恭敬自持,推诚相与。及到利害荣辱毁誉生死关头,便都差了。则平常恭敬忠都是假的,却不是真工夫。不使真工夫,却没有真本体,没有真本体,却过不得关头。

三辨气质之性与义理之性:按:与二辨为同一问题之展开……凡清儒辨宋明理学诸大端,东林诸儒以开其绪。

东林与蕺山:盖东林学脉,本自阳明来。泾阳师薛方山,亦南中王门。而东林讲学颇欲挽救王学末流之弊,乃不期然而有自王反朱之倾向。稍后刘蕺山讲学山阴,独标慎独宗旨,论其大体,亦欲兼采朱王,与东林无甚分别也。

东林之清议:(泾阳)其弟泾凡,一日喟然而叹。泾阳曰:何叹。曰:吾叹夫今之讲学者,恁是天崩地陷,他也不管,只管讲学耳。泾阳曰:然则所讲何事。曰:在缙绅只明哲保身一句,在布衣只传食诸侯一句。泾阳为之慨然。

按:泾凡之叹,今人亦为之慨然乎?

一明是非立纲纪:(景逸之言)纲纪世界,全要在是非明白。(泾阳之言)人须是一个真。是非之心人皆有之,只以不真之故,便有夹带。是非太明,怕有通不去合不来的时节,所以须要含糊。少间又于是中求非,非中求是。久之且以是为非,以非为是,无所不至矣。

二斥乡愿进狂狷:(泾凡之言)平生左见,怕言中字。以为我辈学问,须从狂狷起脚,然后能从中行歇脚。凡近世之好为中行而每每堕入乡愿窠臼者,只因起脚时便要做歇脚事也。(钱启新之言)圣门教人求仁,无甚高远。只是要人不坏却心术。狂狷是不坏心术者,乡愿是全坏心术者。

按:近人胡适之,其为"全盘西化"所做之辩解,颇有似于泾凡之言。另:学问人生,亦往往近于苛酷,非彻底狂狷起脚,拼却不顾不可,而遭中途淘汰者,亦为可叹。然不如此做工夫,即便熬到不惑之年,亦恐难有所成。

三提倡节义:(刘静之之言)假善之人,事事可饰圣贤之迹。只逢着忤时抗俗的事,便不肯做。不是畏祸,便怕损

名。其心总是一团私意故耳。

东林气节之实践:"(倪元璐之言)东林,天下之才薮也。其所宗大都持高明之帜,或绳人过刻,持论太深。谓非中行则可,谓非狂獧则不可。"此则东林之定评也。泾阳初成进士,适大学士张居正病,朝士群为斋醮,同官代署泾阳名,泾阳闻之,驰往削去。其岳岳之概,已为他日书院讲学张本矣。……。陈几亭所"谓上士贞其身,移风易俗",东林有之。流风未沫,及于清初,如顾亭林之耿介,李二曲之坚卓,其人格之峻,操持之高,皆东林之嗣响也。

综论东轮学术源流:抑余谓东林言是非好恶,其实皆阳明良知、立诚、知行合一之教耳。……。惟东林诸儒言政治,其在当时所谓系心君国者,则不过裁量人物訾议时政而止。及乎国脉既斩,宗社既覆,堤崩鱼烂,无可挽救,乃又转而探讨及于国家兴亡民族盛衰之大原。如亭林梨洲诸人,其留心实录,熟悉掌故,明是导东林而发为政论,高瞻远瞩,上下千古,则又非东林之所能限。

东林学与清初遗老:

实行与实学:盖东林承王学末流空疏之弊,早有避虚归实之意。惟东林诸贤之所重在实行,而其后世变相乘,学者随时消息,相率以实学为标榜,而实行顾非所重,舍实行而言实学,则非东林之所谓实学也。按:江藩《汉学师承记》卷五"江永"一条中,有"值纯皇帝崇奖实学,命大臣举经术之大儒"一语(七九页,上海书店,1983年),亦可证乾隆时代之"实学"与东林实行之风渺无相涉矣。

东林与乾嘉:康雍以往,极于乾嘉,考证之学既盛,乃与

东林若渺不相涉。东林之学,起于山林,讲于书院,坚持于刀狱刀绳,而康雍乾嘉之学,则主张于庙堂,鼓吹于鸿博,而播扬于翰林诸学士。其意趣之不同可知矣。尾生按:此处摘文与眉批定位有出入。

东林遗响:(吴仲、施玉)皆游东林,归而唱紫阳还古两书院,为乾嘉徽州之导源。与浙东证人姚江为后来史学渊薮者,同为清学极盛时之两大干,则书院讲学之影响,于清学者仍非浅也。

无锡之共学山居:(因共学山之倒闭)自是东林之脉亦绝。夫书院讲学,其是本近于私人之结社。苟非有朝廷之护持,名公卿之提奖,又不能与应举科第相妥洽,则其事终不可以久持。

第二章 黄 梨 洲

传略:黄宗羲,字太冲,学者称梨洲先生,浙江余姚人。生明万历三十八年,卒清康熙三十四年,一六一零至一六九五,年八十六岁。

学术思想之大要

1. 梨洲论刘蕺山

梨洲学之传统的方面:(戊申五十九岁)后讲学宗旨专以发挥蕺山慎独遗教为主。

蕺山慎独义趣:略

蕺山与泰州之暗合:略

刘学之三要点:此论刘学要旨,厥有三点:一曰气质之

外无义理,此所以破宋儒相传理气二元之误。……。既主义理因气质见,既不认因情见性离心言善之说,而主张性善亦即由心与情之已发者见之。……。其言本体如此,而言工夫则曰慎独。欲人主宰本源处用力,而不以审几于动念之初者为是。(梨洲之言)慎之工夫只在主宰上觉有主,是曰意。离意根一步便是妄,便非独矣。故愈收敛是愈推致。然主宰亦非有一处停顿,即在此流行之中。

刘学之用意:盖必辨义理即在气质之中,性善即由心与情之已发而见者,所以救当时言本体堕于恍惚悬空之病。必主工夫在收敛与主宰上用力者,所以矫当时言良知主张现前具足之弊。

按:余于晚明王学末流不甚了解,故对"言良知主张现前具足之弊"句,颇有茫然之感。

2. 梨洲论王阳明

阳明致良知一语之真训:(梨洲之言)致良知一语,发自晚年,未及与学者深究其旨。后来门下各以意见掺和,说玄说妙,几同射覆,非复立言之本意。先生之格物,谓致吾心良知之天理与事事物物,则事事物物皆得其理。以圣人教人,只是一个行,如博学审问慎思明辨皆是行也。笃行之者,行此数者不已是也。先生致之于事务,致字即是行字,以救空空穷理,只在知上讨个分晓之非。乃后之学者,测度想象,求见本体,只在知识上立家当,以为良知,则先生何不仍穷理格物之训,先知后行,而必欲自为一说耶?

陆王毫厘之辨:(梨洲之言)即象山本心之说,疑其为良知之所自来,而求本心于良知,指点更为亲切。合致知于格

物,工夫确有循持。较之象山浑人道一心,即本心而求误者,不犹有毫厘之辩乎?

梨洲论学之两方面:盖梨洲论学,两面逼入。其重实践,重工夫,重行,既不蹈悬空探索本体堕入渺茫之弊,而一面又不致陷入猖狂一路,专任自然,即认一点虚灵知觉之气,纵横放任以为道也。惟梨洲最要见解,厥在其晚年所为名儒学案序。

按:据钱穆,此序作于癸酉,时已八十四岁。年谱记为壬申八十三岁,误。梨洲先生口述,其子黄百家记之。

3. 梨洲晚年思想

名儒学案序:盈天地皆心也。变化不测,不能不万殊。心无本体,工夫所至,即其本体。故穷理者,穷此心之万殊,非穷万物之万殊也。是以古之君子,宁凿五丁之间道,不假邯郸之野马。故其途亦不得不殊。奈何今之君子,必欲出于一途,使美厥灵根者,化为焦芽绝港。夫先儒之语录,人人不同,只是叩我之心体,变动不居。若执定成局,终是受用不得。此无他,修德而后可讲学。今讲学而不修德,又何怪其举一而废百乎?

梨洲言心学之三新义:从来言心学者多讲本体,而此则重工夫,一也。从来言心学多著意向内,而此则变而向外,二也。从来言心学多重其相同,而此则变言万殊,三也。且不仅与从来言心学者异,即梨洲平日论学,亦与此序议论显有不同。……。梨洲个人见解,实自有变。

梨洲阳明晚年思想之会通:梨洲晚年思想,实较其执拘蕺山慎独之训者,遥为渗透也。

4. 梨洲经史之学

梨洲学之创辟的方面:非复明人讲心性理气讲诚意慎独之旧规,……,则梨洲故不失为新时代学风一先驱也。

讲堂痼疾与经史实学:(全祖望之言)先生始谓学必原本于经术,而后不为蹈虚,必证明于史籍,而后足以应务。元元本本,可据可依,前此讲堂痼疾,为之一变。

博综与实证:盖往昔理学家精神,在单纯,在切己,其长为能澈底而能敦实践。然重行不重知,其弊则流而为空疏,为虚妄。流弊既著,后起者矫之,以务博综,尚实证。此晚明遗老之为学者皆然。(梨洲之言)读书不多,无以证斯理之变化。多而不求于心,则为俗学。(钱穆之言)其前一语正所以开时代之新趋,后一语则仍归宿于传统之旧贯,是为梨洲论学之两面。故梨洲为学,门路虽广,而精神所注,则凝聚归一。盖欲以博雅多方之学,融成精洁纯粹之知。以广泛之智识,造成完整之人格。内外交养,一多并济,仍自与后之专尚博雅者不同也。故梨洲论学极重统整,而不主分析。

多方面之统整:见上一句。

道学之末流:(梨洲之言)学问之事,析之者愈精,而逃之者愈巧。……封己守残,摘索不出一卷之内。其为措注,与纰儿细士,不见长短。天崩地解,落然无与吾事。尤且说同道异,自附于所谓道学者,岂非逃之者之愈巧乎?又言:儒者之学,经纬天地,而后世乃以语录为究竟,仅附答问一二条于伊洛门下,便厕儒者之列,假其名以欺世。治财富者则目为聚敛,开阃捍边者则目为粗材,读书作文者则目为玩物丧志,留心政事者则目为俗吏,徒以生民立极,天地立心,

万世开太平之阔论,钤束天下,一旦有大夫之忧,当报国之日,则蒙然张口,如坐云雾,世道以是潦倒泥腐。遂使尚论者以为立功建业,别是法门,而非儒者之所与也。

梨洲与顾颜 :略

按 :颜习斋痛斥读书之害与其尊古之意,梨洲均与之不合。然两人皆欲事功学术一以之,则其相同点。顾亭林有言 :博学于文,行已有耻,与梨洲读书多而证斯理之变化一语,可并观而别其异同。然章实斋谓浙西尚博雅,浙东尚专门,各有其是。余却不解章句之意,暂存疑。

浙东学之三段 :余谓晚近世浙学,基址自阳明,垣墙扩于梨洲,而成室则自实斋。合三人而观,庶可以得其全也。

梨洲经史学之创获 :黎洲于史学,尤为有最大之创辟。(梨洲之言) 学者必先穷经,然拘执经术,不适于用,欲免迂儒,必兼读史。

梨洲治史之二特点 :一曰注意于近代当身之史。……。二曰注意于文献人物之史。

5. 黎洲之政治理想

明夷待访录著书动机之批评 :亡国遗臣之不能无所待者,正见其处心之愈苦耳。

按 :据钱穆言,章太炎、梁启超之意见,有误。全祖望之跋,乃为实情,盖鲁阳之望已绝,梨洲"始有潮息烟沉之叹,饰巾待尽",于是著此书,为后来者立一根本之基址,此意此情,不能不明。(钱穆之言) 盖东林之议政,不过人物奸贤,出处终佞而止。讫乎梨洲之时,则外族入主,务以芟 ti (盖同"剃",去声,潘按) 为治。贱贤之辨无所用。一二遗老,留身

草泽,惊心动魄于时变之非常,游神太古,垂意来叶。既于现实政治,无堪措虑,乃转而为根本改造之想,以待后人。此亦当时一种可悲之背景有以酿成之也。今读其书者,惊其立说之创辟,而忘其处境之艰虞,则亦未为善读古人书矣!

待访录议论之一斑:(原法篇)三代以下无法,人主既得天下,唯恐其祚命之不长,子孙之不能保,思患于未然,以为之法。其所谓法者,一家之法,而非天下之法也。(学校篇)学校所以养士,然其意见不仅此。必使治天下之具皆出于学校。天子之所是,未必是。天子之所非,未必非。天子亦遂不敢自为是非,而公其是非于学校。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设。

又按:当代学者(张岱年?)早已言:梨洲于学校设想,非单纯养士而已,而实具议会民主制之功能,余甚是之。天下非天子之天下意,除孟子民为重之语外,昨日偶见西汉成帝年间,谷永对奏之言,亦可知二千余年来,国人绝非始终甘愿为万世一姓之奴婢,后人不能以封建社会而统非之。其言援引自钱穆《刘向歆父子年谱》,原文应出于《汉书谷永传》:

……臣闻天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之。方制海内,非为天子;列土封疆,非为诸侯:皆以为民也。垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也。(773页,钱穆,《先秦诸子系年》,河北教育出版社,2002年)

梨洲之后,又有谭嗣同之仁学,深诋君臣名分之毒烈,甚为酣畅淋漓,详见附录。

梨洲可议处:(全祖望之言)一则党人之习气未尽,盖少

年即入社会,门户之见深入而不可猝去。其二则文人之习气未尽,以正谊明道之余技,犹留连于枝叶。(钱穆之言)余谓梨洲可议者,尚有一种讲学家习气,尊传统,争门户,正与谢山所举党人之文人之习二者,同为不脱明末学人面目。

第三章　王　船　山

传略:王夫之,字而农,又字姜斋,湖南衡阳人。生明万历四十七年,卒清康熙三十一年,一六一九至一六九二年。年七十四。张献忠陷衡州,招先生,执其父以为质,先生引刀自刺,为重创状,舁往易父。贼见其遍创,不能屈,遂为父子以计得脱,时先生年二十五。

学术大要

船山之惟器论:天下惟器而已矣。道者器之道,器者不可谓之道之器也。……。如此舍此而求诸未有器之先,亘古近,通万变,穷天穷地,穷人穷物,而不能为之名,而况乎得其实乎?老氏瞽于此而曰道在虚,虚亦器之虚也。释氏瞽于此而曰道在寂,寂亦器之寂也。淫辞 hui (车 + 果,去声,潘按)炙,而不相离乎器,然且揉杂器之名以自神,将谁欺乎?

船山之惟用论:天下之用,皆其有者也。吾从其用而知其体之有,岂待疑哉。用有以为功效,体有以为性情。体用胥有而相虚以实。……故善言道者,由用以得体,不善言道者,妄立一体而消用以从之。按:(钱穆言)船山体用道器之辨,犹之此后习斋东原诸人理气之辨也。颜戴不认理在气先,犹之船山不认道在器外,体在用外也。要之,则俱为虚

实之辨而已。惟船山主观化而渐得其原,其论尤精。后此焦里堂孟子正义颇见及此,颜戴似犹未及也。

船山之日生日成论:性者生理也,日生则日成也,岂但初生之倾命之哉。……。行日以养,器日以滋,理日以成,方生而受之,一日生而一日受之。

船山之集善成性论:道大而善小,善大而性小。道生善,善生性。……。万汇各有其善,不相为知,而亦不相为一。性则敛于一物之中,有其量矣。道者,善之所从出也。惟其有善,是以成之为性焉。……性则因乎成矣,成则因乎继矣。不成未有性,不继不能成。……天无所不继,故善不穷。人有所不继,则恶兴焉……。

按:(钱穆言)船山此论,以今意译之,道为天演之现象,善则天演淘汰中继续生存之适应,而性则仅是生物于适应中所得之几种生理故也。故性贵于养,而期其成,而所以为养者,贵于择之精,而执之固。……。船山此论,与荀子性恶所谓化性起伪者不同。船山言善先于性,并不言性本不善,故其养性而期于成也,亦主导而不主抑。

船山反惩忿窒欲论:君子之用损也,用之于惩忿,而忿非爆发不可得而惩也。用之于窒欲,而欲非已滥不可得而窒也。性主阳以用壮,大勇浩然,亢王侯而非忿。情宾阴而善感,好乐无荒,思辗转而非欲,而尽用其惩,益摧其壮。竟加以窒,终绝其感,……灭情而息其生。彼佛老者,皆托损以鸣修,而岂知所谓损者,……。

损为衰世之变:损者,衰世之变也。处其变矣,而后惩窒之事起焉。若夫未变而亿其或变,早自贬损以防意外之

迁流,是惩羹而吹(缺一字,潘按),畏金鼓之声而自投车下,不亦愚乎。

船山之主动论:略

按:(钱穆言)船山以日生日成言性,故不喜言损灭,而喜言变动。习斋亦喜言动,然习斋为本虚实言之,似尚未窥宇宙演化之妙,不如船山之深且大。……其后以自然进化之理阐性善者有焦里堂,外则殊少见。

船山之心物合一论:心无非物也,物无非心也。

敬之二敝:略见此下二条

执一废百为一敝:执一以废百,拒物而自立其区宇,其勤也,墨氏之胼胝也,其敬也,庄氏之心齐也。又其下流,则恃己以忘民岩(yan,上声,上部应为三个"口",潘按)之险阻,而谓天变不足畏,人言不足恤,如王安石之以乱宋者矣。

拒物而空之为又一敝:如其拒物而空之,则别立一心以治心,如释氏心王心所之说。

以净治心说之来历及其际限:(钱穆言)(船山)深斥夫静之不可恃也。其言深得心病症结,于释氏离物治心之害,抉发精透,得未曾有。

船山之身心合一论:略

船山之己物合一论:略

物不可绝:由上而发之

船山之反逍遥自在论:相续之为念,能持之为克,遽忘之为罔,此圣狂之大界也。奈之乎为君子之学者,亦曰圣人之心如鉴之无影,衡之无定平,已往不留,将来不虑,无所执于忿恐忧惧而心正。则亦浮屠之无念而已,则亦庄周之坐

忘而已。

前后际断之妄:由上而发

船山之反主静论:略

船山论有无:言无者,激于言有者而破除之也。就言有者之所谓有,而谓无其有也。天下果何者而可谓之无哉。

船山论动静:与其专言精也,无宁言动。

船山论内外:内外交相维,交相养者也。既饰其外,必求其内,所以求君子之尽其诚。欲动其内,必饬乎外,所以道天下而生其心。

按:(钱穆言)凡此言有无,言动静,言内外,皆一本于其言心性道体所持之见解。其言杂而不越,广而条贯,博大精微,体用兼赅。……。船山学风,本近横渠。长精思,重力践,俨然关学气象。又旁治老庄佛理,皆得其深趣。故于诸家得失利病,凡所辩诘,动中窾要。而能于心理入微处推见症结,犹为独到精初。

船山论习:人之皆可为善者,性也。其有必不可使为善者,习也。习之于人大矣。耳限于所闻,则夺其天聪。目限于所见,则夺其天明。父兄熏之于能动能言之始,乡党姻娅导之于知好知恶之年,一移其耳目心思,而泰山不见,雷霆不闻。……故曰习行性成,成性而严师益友不能劝勉,酿赏重罚不能匡正矣。按:(钱穆言)习斋重习行,谓习以成其能,船山言习气,谓习以昧其性,两家之重视习同,而两家之所以重视习者不同。故习斋治礼乐,以规乎其当习,而船山申明心性,以超乎其所习。故习斋之风笃于务实,而淑船山之教者,极乎研深,此两家之异趣也。

船山论知：知实而不知名，知名而不知实，皆不知也。……。知实不知名，弗求名焉，则用将终拙。问以审之，学以证之，思以反求之，则实在而终得乎名，体定而终伸其用。按：(钱穆言) 其后东原亦重言知，然其所以重知者与船山不同。盖东原之重知，务以达用，而船山之重知，则无宁谓其重于明体焉。

船山论能：夫能有迹，知无迹。故知可诡，能不可诡。异端者于此，以知为首，尊知而践能，则知废。知无迹，能者知之迹也。废其能，则知非其知，而知亦废。

船山论行：行可兼知，而知不可兼行。……君子之学，未尝离行以为知也。

按：(钱穆言) 而其所谓行能者，则不外乎综实理，切实事，以荣生而淑世。

船山之反无真生妄论：略

贱行思想之病害：(由上而发) 故贱行必贱情，贱情必贱生，必离仁义，离仁义必离生，离生必为无为真，而谓生为妄，而二氏之说昌矣。

人心静境之真际：略。

易简事外之无当：天下之志亦浅矣，而求其道则深也。天下之务亦大矣，而溯所成则几也。……. 故不曰我高以名，而天下之志不足知我静以虚，而天下之务不足为。攘君卒 (多一"言"字旁，潘按) 母，皆志之所必悉。极天下之大有，酒浆瓜枣，皆务之所必勤。……推之近远，抵之幽深，会其参伍，通其错综，然则深可极而几可研，要岂可易简于事外，以忍于不知而敢于不为也哉。

天理人欲之同行异情:形之所成斯有性,情之所显惟其形。故曰形色天性也。……。夫理自性生,欲以形开。异情者,异以变化之几。同行者,同于形色之实。

按:同行之行,似于形色之形同一,否则不可理解。

船山之纵欲论:不肖者之纵其血气以用物,非能纵也,遏之而已矣。纵其目于一色,而天下之群色隐,况其未有色者乎?……无遏之者,无所不达矣。故曰:形色天性也,形其形而无形者宣,色其色而无色者显。

按:(钱穆言)此船山推原习俗,谓纵欲由于愚昧无知,因以多所壅遏,不得畅遂其性情之正,而逐若乎纵也。故欲求正俗,必先明学。欲转移习气,必先开立真知。此船山辨知所以有谨乎辨习之微旨也。

船山论衣食廉耻先后:衣食足而后廉耻兴,财物阜而后礼仪作,是执末以求其本也。……可以得利者,无不为也,于是廉耻剜而礼乐之实丧。……先王以裕民之衣食,必以廉耻之心裕之,以调国之财用,必以礼乐之情调之。其异于管商之末说,亦辨矣。

船山之庶民禽兽论:人之所以异于禽兽者,君子存之,小人去之。……小人之为禽兽,人得而诛。庶民之为禽兽,不但不可胜诛,且无能知其为恶者。不但不知其为恶,且乐得而称之,相与崇尚而不敢逾越。……庶民之终日营营,有不如此者乎。二气五行,博合灵妙,使我为人,而异于彼,抑不绝吾有生之情,而或同于彼。乃迷其所同,而失其所以异。负天地之至仁,以自负其生。此君子所以忧勤惕厉而不容已也。庶民者,流俗也。流俗者,禽兽也。明伦察物,居仁由

义,四者禽兽之所不得与。壁立万仞,止争一线,可弗惧哉。

按:(钱穆言)是其对流俗之绳律,可谓极严厉之至,对君子之悬格,可谓极高峻之至美矣。曰壁立万仞止争一线,此船山讲学与东原所以绝异,亦即船山讲学与习斋之所由岐趋也。习斋已不严此一线之争,而东原则漫此一线,故皆与船山分路。船山所必争此一线者,并不如东原所讥离人之情欲而求理,亦并不如习斋所斥归咎于气质而责善。船山之意,苟有真知灼见于斯人性情之真者,自必严此一线之争而勿感懈耳。呜呼,此船山之学之所由鸿深博大而不可几及欤。

船山之尚文反朴论:(钱穆言)船山论学,始终不脱人文进化之观点,遂以综会乎性天修为以为说,其旨断可见矣。

船山与横渠:(钱穆言)曰养其生理自然之文,而修饰之以成乎用,可谓船山论学主旨。而曰养其生理自然之文而修饰之以成乎用者礼也,推及于礼以为教,则横渠关学之遗意也。习斋东原亦好言礼,然习斋泊于习行,东原溺于情恕,所见似落边际,亦不如船山之圆通。

船山政治理想

法贵因时 ⋯略

法贵因情 ⋯略

尼古非今之害 ⋯略

宋学与申韩:言治者之大病,莫甚于以申韩之惨覆,窜入于圣王居敬之道,而不知其病天下也。……夫勤俭与敬,治道之美者也。恃二者以恣行其志,而无以持其一往之意气,则胥为天下贼也。俭之过也则吝。吝则动于利,亦不知餍足而必贪。勤之亟也必烦。烦则责于人,以速如己志而必暴。

……以己之所能为,而责人为之。且以己之所不欲为,强忍为之,而以责人。于是抑将以己之所固不能为,而徒责人亦必为。如是者,其心恣肆,而持一敬之名以鞭策天下之不敬,则疾入于申韩,而谓天下贼也甚矣。又:为君子儒者,亟于言治,而师申商之说,束缚斯民而困苦之。乃自诧曰,此先王经理天下大公至正之道也。汉唐皆有之,而宋为甚。

船山之尚简论:略

按:(钱穆言)船山论治论学,旨多相通。惟论学极斥老庄之自然,而论治则颇有取于老庄在宥之意,此尤船山深博处。

船山之孤秦陋宋论:无为与者,伤之致也。交自疑者,殊俗之所乘也。……生民以来未有之祸,秦开之而宋成之。……秦私天下而力克举,宋私天下而力自拙。祸速者绝其胄,祸长者丧其维。非独自丧也,亦丧天地分建之极。呜呼,岂不哀哉。又:中国财足自亿也,兵足自强也,智足自名也。不以一人疑天下,不以天下私一人。休养历精,士佻粟积,取威万方,濯秦患,刷宋耻,此以保延千祀,博衣弁带,仁育义植之士氓,足以固其族而无忧矣。

第四章 顾 亭 林

传略:颒炎武,字宁人。初名绛,国变后易名炎武,或自署蒋山庸(多一单"人"旁,潘按)。学者称亭林先生。生明万历四十一年癸丑,卒清康熙二十一年壬戌。一六一三年至一六八二年,年七十。……。庚寅,有冤家欲陷之,变衣冠作商贾出游。世仆路恩,叛投里豪叶崐初。……。仆婿复投叶

氏,以千金贿太守,求杀先生。不系于曹而系之奴之家,危甚。(友)玄恭求救于钱牧斋。牧斋欲先生投门下,玄恭知不可,而惧失援,私自书一刺与之。先生闻之,急索刺还,不得。列谒通衢自白。牧斋亦笑曰:宁人之卞也。事解,于是先生浩然有去志。是年为顺治十三年丙申,先生年四十四。翌年北游,……。先生成学著书,大率在四十五岁北游以后。此亭林与黄梨洲书亦自言之,曰:"炎武自中年以前,不过从诸文士之后,注虫鱼,吟风月而已。积以岁月,穷探古今,然后知后海先河,为山覆篑。而于圣贤六经之旨,国家治乱之原,生民根本之计,渐有所窥"。此实语,非谦辞也。

学术大要

亭林论学宗旨:大要尽于两语,一曰行己有耻,一曰博学于文,其意备见于与友人论学书。

博学于文行己有耻:愚所谓圣人之道者如之何?曰博学于文,曰行己有耻。自一身至于天下国家,皆学之事也。自子臣弟友以至出入往来辞受取与之间,皆有耻之事也。……士而不先其耻,则为无本之人。非好古而多闻,则为空虚之学。以无本之人,而讲空虚之学,吾见其日从事于圣人,而去之弥远也。

亭林行己之教:明末诸老,尚多守理学藩篱,独亭林不然,此亭林之卓也。亭林持守方严,行己整峻,真所谓有耻无愧者。

亭林性格与行谊:略

亭林处世之训:(不事二主,行事正直)略

亭林与潘次耕师弟子之切磋:略

中材涉末流之戒:自今以往,当思中材而涉末流之戒,处钝守拙,……务令声名渐减,物缘渐疏,庶几免于今之世矣。若夫不登权门,不涉利路,是又不待老父之灌灌也。

按:余于"当思中材而涉末流之戒"一语,不甚了然。盖其不应只为中材之流而发!

亭林评当世风俗:亭林自守既卓,评人亦严。

存人类于天下:余尝游览山之东西,河之南北,二十余年,而其人亦已不似。及问之大江以南,昔时所称魁梧丈夫者,亦且改形换骨,学为不似之人。……。吾老矣,将以训后之人,翼人道之犹未绝也。

南北俗弊:北方之人,饱食终日,无所用心。南方之人,群居终日,言不及义,好行小慧。

行伪而脆:古之疑众者行伪而坚,今之疑众者行伪而脆。其于利害得失之际,且不能自持其是,而何以致人之信乎。故今日好古之人,皆不足患,直以凡人视之可尔。

阘然媚世:某虽学问浅陋,而胸中磊磊无阘然媚世之习。贵郡之人见之,得无适适然惊也。

亭林自处狷者:近来讲学之师,专以聚徒立帜为心,而其教不肃,方将赋茅鸱之不暇,何问其余。于此时而将行吾之道,其谁从之。大匠不为拙工改废绳墨,弈不为拙射变其户彀率。若徇众人之好而自贬其学,以来天下之人而广其名誉,则是枉道以从人,而我亦将有所不暇。

风俗教化与世道隆替之关系:目击世趋,方知治乱之关,必在人心风俗。而所以转移人心,整顿风俗,则教化纪纲,为不可缺矣。

亭林论历代风俗：亭林论史，尤重风俗，其以备见于日知录卷十三。大意在重节义而轻文章，于东汉特斥蔡邕。

节义与文章：(重节义而斥阿世谀墓之文)

以礼饬躬：晋宋以来，尤种流品，故虽蕞尔一方，而尤能立国。……自万历季年，缙绅之士，不知以礼饬躬，而声气及于宵人，诗字颁于舆皁。至于公卿上寿，宰执称儿，而神州陆沉，中原涂炭，夫有以致之矣。

风流通脱：重引奖厚重

同流合污：倡耿介

和光同尘：贬乡愿

士大夫无耻：礼仪廉耻，国之四维，四维不张，国乃灭亡。……礼仪治人之大法，廉耻立人之大节。盖不廉则无所不取，不耻则无所不为，人而如此，则祸败乱亡，亦无所不至。……而四者之中，耻为尤要。……所以然者，人之不廉，而至于悖乱犯义，其源皆生于无耻也。故士大夫之无耻，是谓国耻。

以名教救积污之俗：后之为治者，宜何术之操？曰惟名可以胜之。名之所在，上之所庸，而忠信廉洁者，显荣于世。

清议亡而干戈室：天下风俗最坏之地，清议尚存，尤足以维持一二，至于清议亡而干戈至矣。故曰：匹夫之心，天下之心也。而保天下者，匹夫之贱与有责焉。

亡国与亡天下：有亡国，有亡天下，……易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保国。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。又：一治一乱，

拨乱世,反之正,岂不在于后贤乎。

按:后学者应注意亡国与亡天下之别。

亭林人格不见知于身后:(代表为李光地亭林小传)(全谢山之言)历年渐远,读先生之书者虽多,而能言其大节者已少。且又不知而妄为立传者,以先生为长洲人,可哂也。(此即指李光地)……及读王高士不奄(多一"草"字头,潘按)之言曰:"宁人身负沉痛,思大揭其亲之志于天下。奔走流离,老而无子。其幽隐莫发,数十年靡诉之衷,曾不得快然一吐。而使后起少年,推以多闻博学,其辱已甚。安得不掉首故乡,甘于客死。噫,可痛也。"斯言也,其足以表先生之墓矣。

亭林深斥讲学亦未是:略

张蒿奄(多一"草"字头,潘按)之商榷:略

归玄恭论讲学利弊:(归玄恭言)汉唐诸儒,不过辨经文之同异,较训诂之得失。至宋儒始知讲圣贤之学。鹅湖鹿洞之论说,与石渠虎观不同日而语矣。本朝儒者之讲学,前则姚江,后则锡山为盛。而天下谤议亦从焉。于是数十年来,士大夫遂安于不学而以讲学为讳。安于不学而人才坏矣,以讲学为讳而人心日丧矣。以致海内分崩,两都沦陷,岂一朝一夕之故哉。……夫世变至今日,而以讲学为事,诚骇世俗之观听,……然流俗后进,惟知五经四子为干禄之具。驰骛于浮名,沉溺于声色货利,委琐龌龊,与圣贤之言往往背驰。正谊明道之论,耳未尝闻,念不到此。一旦闻先生长者称圣贤之遗训,演先儒之眇旨,知人伦之不可苟,名教之不可犯,天理之不可灭,人欲之不可纵,能无惕然动于中乎?故……

谓有补于人心也。吾党固尝有志圣贤之学,然或溺于燕朋,或废于孤陋,自画自满。考其所至,未及古人远甚。今……则德不孤而气益奋,所谓为天地立心,为生民立命,继绝学而开太平者,何容夫自瘠乎。故……谓有补于人才也。人心正而天下知学术,人才出而天下有事功。气运之亨,国家之兴,恒必由之。然则讲学又何可少哉?按:(钱穆言)即居今平心论之,亭林人格之兀岸,与其言论之斩截,固是互为表里。然其间是非,则当分别而论,不得混为一谈也。

亭林博学之教两大著作:一曰日知录,一曰音学五书

以明道救世为学问纲要:君子之为学,以明道也,以救世也。徒以诗文而已,所谓雕虫篆刻,亦何益哉。某自五十以后,笃志经史。某于音学,深有所得。今为五书,亦续三百篇以来久绝之传。而别著日知录,上篇经术,中篇治道,下篇博闻,共三十余卷。有王者起,将以见诸行事,以跻斯世于治古之隆,而未敢为今人道也。

亭林音学五书之用意:愚不揣,……凡文不关于六经之旨,当世之务者,一切不为。又:予纂辑此书几三十年。所过三川亭障。无日不以自随。凡五易稿而手书者三矣。(此书与明道救世之关系)读九经自考文始,考文自知音始。以至于诸子百家之书,亦莫不然。

经学即理学:理学之名,自宋人始有之。古之所谓理学者经学也。

考证学家之理论与方法:

一辨流变:(钱穆言)为种种材料分析时代先后而辨其流变。此为亭林治音学之根本方法,亦即乾嘉考证学一最

重要之方法也。

按:三百五篇为古人之音书——秦汉以来,音已见戾于古--(南朝)梁沈约作四声谱,于是今音行而古音亡,为一变——唐代陆法言之切韵——至宋理宗末年,平水刘渊并二百六韵为一百七,元黄公绍作韵会因之,是宋韵行而唐韵亡,自是再为一变——亭林此书,据唐人以正宋人之失,据古经以正沈氏唐人之失,使六经可读。又按:三代六经之音,久失其传,酿成后世不能通文,而辄以今世之音改之,于是有改经之病。古文之经,自汉以来,不绝于代,天宝初,卫包改为今文,而古文之传遂灭,此经之一变也。汉人之于经,或改其音而未尝变其字,朱子正大学系传,径以其所自定者为本文,而以错简之说注于其下,此经又一变也。又按:亭林论考文之工夫,与其言音之先后流变,同条共贯。

二求证佐:则每下一说,必博求佐证,以资共信。又:语必博证,证必多例,此又以后考证学惟一精神所寄也。

考证学派二大法门:如上两条,略

亭林治古音之渊源:乃承明陈第季立之遗绪。陈氏有毛诗古音考,屈宋古音义。其书取径与亭林之诗本音、易本音相似。

按:杨慎用修治古音,犹在陈第前,而不如陈之精密。亭林唐韵正,犹有取于杨氏转注古音略之说。

清儒考证学之来历:阎百诗之古文尚书疏证,亦承明季梅古文尚书考异,非自创辟。

清儒治考证之三派:(方东树 汉学商兑序)近世为汉学考证著书辟宋儒,亦言心言性言理为厉禁,就其所以为之罪

者不过三端：一则以其讲学标榜门户分争，为害于家国。一则以其言心言性言理堕于空虚心学禅宗，为歧于圣道。一则以其高谈性命，束书不观，空疏不学，为荒于经术。而其人所以为言之指亦有数等。若黄震万斯同顾亭林辈，自是目击时敝，意有所激，创为救病之论，而析义未精，言之失当。杨慎焦竑毛奇龄辈，则出于浅肆矜名，深妒宋史创立道学传，若加乎儒林之上，缘隙奋笔，忿设诐辞。若夫好学而愚，智不足以识真，如东吴惠氏武进臧氏，则为于是非。

经学即理学论之来源：(钱牧斋 初学集) 世谓之讲道，汉儒谓之讲经，而今圣人之经，即圣人之道也，离经而讲道，贤者高自标目，务胜于前人，而不肖者汪洋自恣，莫可穷诘，儒林与道学分，而古人传注笺解义疏之学转相讲述者，无复遗种，此亦古今经术升降绝续之大端也。

按：(钱穆言) 阎百诗并推牧斋黄顾为海内三读书人，清初经史之学，牧斋不能绝无影响，又可知矣。牧斋与震川：(钱穆言) 牧斋于理学不深谈，而极推阳明，……而自述学问途辙，则溯源震川。(震川言) 汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道。夫能明于圣人之经，斯道明矣，道亦何容讲哉！凡今世之人，多纷纷异说者，皆起于讲道也。

按：震川为何人？其言为牧斋所袭，即亭林经学即理学之辨也。

汉学考证与科举八股：(桐城姚鼐言) 元明以来，以程朱取士，利禄之途一开，为其学者，以为进趋富贵而已。其言有失，犹奉而不敢稍违，其得，亦不知其所以得也。斯固数百年以来学者之陋习，今乃思一切矫之，以专宗汉学攻驳程

朱为能。倡于一二专己好名之人,而相率而效者,因大为学术之害。又:(亭林言)八股之害,等于焚书,而败坏人才,有甚于咸阳之所坑。(钱穆言)钱嘉经学考古之风,为有激于举业,固清儒之公言矣。

日知录:(门人潘耒之序言)事关民生国命者,必穷源溯本,讨论其所以然。足迹半天下,所至交其贤豪长者,考其山川风俗疾苦利病,如指诸掌。……出必载书束簏自随。旅店少休,批寻搜讨,曾无倦色。有一疑义,反复参考,必归于至当。有一独见,援古证今,必畅其说而后止。……日知录则其稽古有得,随时札记,久而类次成书者。凡经义史学官方吏治财赋典礼舆地艺文之属,一一疏通其源流,考正其谬误。至于叹礼教之衰迟,风俗之败坏,则谷称先,规切时弊,尤为深切著明。……. 异日有整顿民物之责者,读是书而惊然觉悟,采用其说,见诸施行,于世道人心,实非小补。如第以考据之精详,文辞之博辨,叹服而称述焉,则非先生所以著此书之意也。

经世与考订:

日知录最用意处:实在第十三卷之论风俗

后人对日知录评价之转移:适与潘氏正相反

今本日知录因抵触见删:略

纂辑之学风:清儒所重视日知录者何在?曰,亦在其成书之方法,而不在其旨义。所谓日知录成书方法者,其最显著之面目,厥为纂辑。

著书不如抄书:(亭林言)著书不如抄书。凡今人之学,必不及古人也。今人所见之书之博,必不及古人也。小子

勉之,惟读书而已。

亭林学之流衍 :盖亭林论学,本悬二的,一曰明道,一曰救世。其为日知录,又分三部,曰经术,治道,博闻。后儒乃打归一路,专守其经学即理学之议,以经术为明道。余力所汇,则及博闻。至于研治道,讲救世,则时异世易,继响无人,而终于沉消焉。若论亭林本意,则显然以讲治道救世为主,故后之学亭林者,忘其行己之教,而师其博闻之训,以为得半而失半。又于其所以为博闻者,弃其研治道论救世,而专趋于讲经术务博闻,则半之中又失其半焉。其所失者胥其所重,所取胥其所轻。取舍之间,亦有运会,非尽人力。

亭林之政治理想

亭林论政特点 :亭林对于政治之主张,大率备详于日知录卷八至卷十二之五卷。其最堪注意者,对于风俗之重视。故论政亦多著眼于风俗人心,……,此点尤为亭林论政特色。

郡县分权及地方自治 :自古及今,小官多者其世盛,大官多者其世衰。

中央集权与法治 :所谓天子者,执天下之大权者也。其执大权奈何,以天下之权寄天下之人,而权乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰,一命之官,莫不分天子之权,以各治其事,而天子之权乃益尊。后世有不善治者出焉,尽一切之权而收之在上,而万几之广,故非一人之所能操也,而权乃移于法。于是多为之法以禁防之,虽有大奸,有所不能逾,而贤智之臣而寄之吏胥。是故天下之尤急者,守令亲民之官。而今日之尤无权者,莫过于守令。

理学发端于北宋中期,到明末清初,已经传衍了六七百年。其间

理学大师辈出,学派纷繁。这些理学大师和学派均根据自己的哲学来探讨教育问题,在不同程度上促进了中国古代教育理论的发展。到了明末清初,一方面由于理学末流空谈性命、不务实用而使理学教育理论面临摈弃,另一方面,社会动荡、其他学术思潮的兴起对理学教育理论产生了直接的、巨大的冲击,在一定程度上抑制了理学教育理论的独立发展。在这种状况下,多数理学家开始在调和前代理学派别之争的同时,吸收当代新学派的思想,以构筑一种新的教育理论体系。诸如孙奇逢、陆世仪、李颙、汤斌等,大体皆折中程朱、陆王之说。其时亦有一部分人尊崇程朱或陆王而各自推衍其教育主张的,前者如张履祥、李光地、张伯行,后者如李绂。然而是调和折中也好,是"吠为其主"也好,理学教育理论在清乾嘉以后,在颜李学派的批判和考据学派的讥讽声中渐趋衰落。近代虽有曾国藩为之呐喊过一阵,但从整体上说,理学教育思想在清中叶之后就没有什么发展了。

虽然理学教育思想没再发展,但其思想本身及其对教育实践的影响却持久未衰。客观点说,较之清中叶后兴盛的考据学派,理学教育思想不但在其理论强度上实远逾之,而且在对中国民族心理的影响上亦远逾之。清代理学教育,至少在传衍理学精神方面是有贡献的。

孙奇逢的教育思想

孙奇逢(1584—1675),字启泰,一字钟元,河北榕城人。明万历二十八年(1600)举人。明亡,隐居不仕。率子弟躬耕于苏门之百泉山,筑堂名兼山,读《易》其中。四方负笈而来者日众。居夏峰25年,学者称为夏峰先生。

孙氏在清初诸儒中最为老师,其学不立门户,自谓"幼而读书,

谨守程朱之训,然于陆王亦甚喜之。”[①]然据其著作而言,则其思想大抵倾向于陆王而兼容程朱。

(一) 心性说与教育的基础

探讨“心”、“性”的特质与功用,乃是宋明理学的一个老主题。孙奇逢对此亦未能例外。在他的著作中,有关心性的讨论不仅仅与教育作用论相关,而且与对教育之基础的讨论相关。

1. “心”、“性”界说

同大多数理学家一样,孙奇逢亦将“性”作为人物既成之后始有的名称。在他看来,人与物的形成实际受到“理”与“气”的双重作用。当“理”与“气”处在构成人与物的过程中时,只能称之为“善”;一旦人、物生成,则“性”之名便可因其与具体实体相挂钩而称为人性或物性。这就是所谓“在造化为善,在人物为性”。[②]

由于孙奇逢赋予了“理”与“气”以不同的特质,因而它们在构成人物时也就有了不同的作用。按照他的看法,“理”与“气”是不相离却又有分别的,“混沌之初,一气而已。其主宰处为理,其运旋处为气。指为二不可,混为一不可”。[③] 同时,“理”与“气”也是不能在现实形态上作先后之区分的,“才有此理,便有此气共域而行”。[④] 在他看来,“理”只有一个,而“气”则分阴分阳,阴阳复又分为五行。因此,“理”与“气”在构成人物时,就必然会在“性”上表现出差异。撇开物性不谈,单就人性而言,其有善有不善便是与此相关:“谓性之

① 《寄张蓬轩》,《夏峰先生集》卷二。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。

善者,是就其理之一者言。谓性有善有不善者,是就其气之杂者言也。”①关于后者,他指出:“物之不齐,物之情也。盖万物之生,本于阴阳之气。况五气交运,盖参差而不齐。故有生之类杂糅者众,而精一者间值焉。”②

显而易见,孙奇逢仍以传统的把禀气之厚薄清浊作为人性相异之依据的理论来解释人性的不同。由于对于任何“气”来说,它本身必定包含着“理”,因此,“气”的质与量的差异就必然会影响到人性。也正因为如此,人一旦成其为人,其本身就必定具有“理”。所谓“道不离器。如有天地,就有太极之理在里面,如有人身此躯体,就有五性之理藏于此躯体之中”,③即是此意。

但是,不管“气”在质与量上如何变化,“理”总是保持不变的。因此,从理论上说,人性都是同一的,即善的。

不仅如此,“理”的完满性也同样决定了“性”的完满性。孙奇逢认为:“吾性之所有者,不容减一分,减一分,则失一分故物。吾性之所无者,不容增一分,增一分,则添一分邪思。”④“君子所性,虽大行不加,穷居不损。”⑤因此,就“性”的现实形态而言,它们在本质上也是同一的,即所谓“圣人之性与愚人之性一也”。⑥

既然人性在本质上均是同一的,那么所谓“性有善有不善”,也就只能是指人的气质影响到性的自然发挥。也正是在这个意义上,孙奇逢同以往的大多数理学家一样,将教育的作用同改变人的气质挂上了钩,强调要“调剂于阴阳偏胜之会,阳不使之不足,阴不使之

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
② 《系辞上传》,《读易大旨》卷三,《四库全书》文渊阁本。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
⑤ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
⑥ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

有余,仍归于理之一”。①

从理论上看,“理”对人性本质的限定从而规定了人性本质的同一性,为人人通过教育而成圣成贤提供了前提。而“气”对人性的影响也使教育具有了必要性。但是,教育究竟借助于什么而介入变化人的气质、完善它而归于“理之一”的呢?很显然,气质作为人先天禀受而来的东西,教育是不能针对它而直接发挥作用的,因为教育决不能够向人提供构成其气质的“气”。根据孙奇逢的论述,在教育与改变人的气质之间,还有一个中介物,即“心”。

从孙奇逢的论述来看,“心”乃是一个具有多重功能的东西。一方面,“心”与“性”是合一的,“心性天命四字只一样。人具之为心,心之夷处为性,性之自出为天,天之一定为命”。②

他又说:“万物无所不禀,则谓之曰命。万物无所不本,则谓之曰性。万物无所不主,则谓之曰天。万物无所不生,则谓之曰心。其实一也。”③另一方面,心体与性体又是不同的。他在评价王阳明“无善无恶心之体”时说:“阳明是说心之体,非说性之体也。继善成性,性自是善,心有人心、道心,人心危而道心微,可谓皆善乎?”④也就是说,性之体是至善的,而心之体则不同:人心有善有恶,道心则至善无恶。

应该说明的是,尽管孙奇逢认为王阳明心“无善无恶”是讲“心之体”,但他并不认为这一观点是正确的。在他看来,“心无善无不善,此禅宗也,释氏本心之说也。性命于天,自是至善无恶,孟子所以道性善,此圣学本天之说也”。⑤ 因此,孙氏所谓的“心”,在更多的时

---

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。

② 《晚年批定四书近指》卷十七,“尽心知性”章,《孙夏峰全集》(康熙中刊、道光至光绪递刊重印)本,下引同。

③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。

④ 《与魏莲陆》,《夏峰先生集》卷二。

⑤ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

候是作为“性”的载体而出现的,因而是具有“善”的特性的。

事实上,孙氏把“心”分成人心、道心,便是赋予了“心”以包容“理”、“气”的特征。所谓“道心”,实际上来源于“理”,同时也就是“性”的现实形态。所谓“人心”,实际上来源于“气”,同时也就是“气质”的现实形态。由于“理”、“气”在构物时具有不可分离性,因而所谓“道心”与“人心”,实际只是一个“心”:“人心之心,道心之心,总是此一个心,非又有一个心换去此一个心也。”①

可以看出,按照上述逻辑推导,在现实生活中,我们仍无法将“道心”与“人心”区分开来。因为作为它们的直接来源的“理”与“气”并不能为人所直接把握。按照孙奇逢的论述,区分“道心”与“人心”的必要前提,乃是将“心”作为人的一种知觉能力。他说:

> 水遇寒凝结成冰,冰遇暖消融成水,水之与冰原非二物。人心者,一念之迷;道心者,一念之觉。迷如寒之凝为冰,觉如暖之融为水,亦非有二物也。觉时即非速,更无两候。②

据此可见,“心”只有一个,一念之迷与一念之觉乃是“人心”与“道心”相区分的根本标志。无论是“迷”是“觉”,“心”都只表现为一种知觉能力。

抛开“心”的具体知觉形式不谈,就“心”本身而言,它具有以下几个特性:

其一、本体自足性。即“心”自身是完备自足的。孙奇逢说:“曰直曰方,皆形容道心之言,非有二理也。此道甚大,乃人心之所自有,不假修习而得。”③又说:“心,一天地也,上下四方,往古来今,元无隔

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
③ 《坤》,《读易大旨》卷一。

碍。”[①]在这里,“心”与“理”是全然合一的。

其二,虚灵顺应性。心的本体自足性并不是表现为心中充满了知识等等具体的知觉内容,其自足乃在于它具有一种物来顺应的特性。在孙氏看来,“取身谓聚众体之灵,得心焉。心无体,以众体为体”。[②] “人心寂然不动之初,浑然一易也。有感而发,便生出许多爻象来。千变万化,不可究诘,而总归于至当不易之理。”[③]故“万变俱在人,其实无一事。……心何尝有百官万物也,心何尝有兵革百万也,心何尝有蔬水曲肱也?总之皆适然之遇而已矣,如是来,如是往,只行其无事,实无一事。”[④]在这里,“心”的虚灵顺应性实际上是指心对外部世界的观照作用。

其三、理性思维。“心”也被孙奇逢作为人的思维器官而赋予了它以理性思维之能力。他认为:“盈天地间千条万绪纷陈于耳目前,其视之礼与非礼,目不能操其权;其听之礼与非礼,耳不能操其权。总归之于心。心主思,思其非礼者勿视勿听,此谓先立其大。”[⑤]在这里,“心”表现为一种道德判断力。

正因为“心”具有如此特性,所以在孙奇逢的教育思想体系中,它实际构成了教育的心理学与认识论基础。

2. 心性与教育的基础

“心”与“性”从而与“理”的合一,使“心”具有了本体自足性,这一点,决定了教育不是向人心引进任何新的东西,而只不过是发明本心而已。在孙奇逢看来,人心所具“天地生机,原无澌灭之日。圣人

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
② 《说卦传》,《读易大旨》卷四。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
⑤ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

复起,教化大行,亦不过因人心而开锢蔽,岂能增所未有而益所本无哉!"①按照孙奇逢的观点,人心之锢蔽,实乃导源于人的"气质"。他认为:孔子"温而厉,威而不猛,恭而安",乃是孔子禀得"太和元气,至德流行",故得如此。对一般"气质"杂的人来说,就当"用改变气质,气质不变,是心之放也。"②所谓"心之放",亦即"邪念起而心始放"。③ 故"收敛身心,内外齐一,君子所以居敬而收放心",乃是"学问"的价值所在。④

既然教育不是向人心引进任何新的内容,那么"心"本身的状态便成了实施教育的首要基础。根据孙奇逢的论述,"心"之构成教育的基础,主要表现于:

第一,道德发展的基础。与人心的本体自足性密切相关,人本身的道德完善,不是借助于习得新的道德规范和行为方式而达到的,而是通过"道心"的觉醒而获得的。因此,本体自足的"心"乃是人们道德发展的唯一基础。

第二、认知发展的基础。心的本体自足,一方面为人们认识外在之物提供了先验的认知结构,另一方面也决定了人们的认识活动的内容。换言之,人们认知能力的发展,不是通过他的经验积累而达到的,而是通过人们对自身本有的"理"的发明而取得的。正因如此,孙奇逢说:"千圣万贤,俱是发明此理。只一个随时随事体认此理,则《五经》《四书》皆我注脚,还有甚不了当处?然此理包天地,贯古今,历从来多少帝王圣贤发挥不尽,却一一全备于我一身。故曰:读有字的书,要识无字的理。有不能领会处,试默默向身上体验,便自

① 《与杜君异》,《夏峰先生集》卷一。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
③ 《答钱升阶》,《夏峰先生集》卷二。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

了当。”①

心之构成人们认知发展的基础,这一点,还反映于孙奇逢对教育之对人产生作用的基础的讨论上。

在孙奇逢看来,既然教育不是向人心引进任何新的内容,而人们又必须接受教育才能得到发展,那么,在教育与人们接受它对自己的作用之间,就必须有一个转换机制。按照孙奇逢的说法,构成这个机制的便是人心的感应特性。

所谓“感应”,指的是当人接触到外部事物时,人心本身已具的对该事物的先验判断便自然显示出来。根据孙奇逢的论述,这种先验判断能力来源于人本心与“道”的合一:

> 问:“何以谓之道?”曰:“感应而已矣。当未感时,此心寂然也。一有感,而喜怒哀乐之情动焉,仁义礼智之性出焉。偶感偶应,万感万应,其中节显露处,所谓天下之达道也。应处不合,人已两失,其离道也远矣。②

可以看出,在孙奇逢的观念里,“感应”乃是指人心对外界事物的一种自发反映能力。与我们今天所讲的认识反映形式不同的是,在孙奇逢的“感应”论中,人心不是一块有待充实的白板,而是一个因物而动、由物而自发显露它对该事物之先验判断的、既虚无(本体)又充实(本体发用)的东西。因此,当孙奇逢在讨论“格物”问题时,他非常明确地将它归之为“求理于心,非就事物而求其理也。”③

“求理于心”,实际上就规定了教育只是要发明心中本有之理。孙奇逢认为:“感而遂通者,中节之和,道之率也。惩忿窒欲,迁善改过,君子慎乎动以还其寂然之体者,修道而教也。”④因此,就教育本

---

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
③ 《答常二河》,《夏峰先生集》卷二。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。

身而言,它实际也只是一种感应形式。教育的过程便是一种感应过程,它开始于向人心提供感应的对象物(如“事父”),而终止于人心对此对象物判断的完成(如“孝”)。很显然,构成感应过程发生之基础的,正是人心的本体自足与虚灵顺应性:前者提供了人心对感应的对象物之先验判断的根据,后者则提供了感应的对象物介入人心时人心之所以能作出判断的依据。

应该说明的是,孙奇逢的学说在表达上是不严密的。一方面,他赋予人心以本体自足性,从而否定了教育向人心引进新的内容的可能;另一方面,他又说:“人心虚灵,最不可有先入之见。然不可不以《六经》,《四书》为先入之见。心有主,始不为旁门曲学所乱。”[①]这种要以《六经》《四书》为先入之见的主张,是不符合人心虚灵、自足的规定的。

(二)教育的价值及其道德目标

从常识观点看,既然人心本体自足且具有顺应万物之特性,那么人只要一味去反思就可以了,用不着再接受教育。在这一点上,孙奇逢没有提供出明确的逻辑论证过程,他只是简单地将教育之所以必要的原因归于人的“气质”对人性的影响。由此出发,他对教育的道德目标作了规定。

1. 教育的价值

按照孙奇逢的论述,教育的价值是具有客观必然性的。由于人们禀“气”之杂,导致了他们在道德判断与认知发展上的一系列差异,又由于人们均是本心完美的,因而此种差异便构成了教育的必要前提。在孙奇逢看来,教育的全部功用便在于它能够使人们因受

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

“气”之偏而在道德与认知发展上所受的影响得到清除,从而恢复其完善。因此,教育的价值便表现为两种形态:

其一、相对于具体的个人来说,教育的价值便在于它能够改变人的“气质”。孙奇逢认为:人生最吃紧的便是“知学”,“不知学,即志士求危身以著节,义士乐奋勇以立声,介士甘遁迹以遂高,退士务匿名以避咎,其行不同,失中一也。”①他说:

> 人孰为重?身为重。前有千古,以身为承,后有千古,以身为垂,而可轻视之乎?不轻视其身,则莫大于学。学可令吾身通天地万物为一体,千古上下皆联属于呼吸一气之中。故学者,圣人所以助乎天也。不学,则身亦夷于物耳,何以仰答天地父母之生我!②

很显然,“学”对一个人自身发展的这种重要性,正显示了教育对人们从修身养性到处世立身都具有重要价值。

孙奇逢认为,人有三等,即上智、下愚与中人。教育对这三等人具有不同的价值:对于上智之人来说,接受教育的目的在使“此心常得空明”;对于下愚之人来说,因其心放逸已久,教育在改变其“气质”时就不是可以简单做到的事;对于中人来说,教育正可以防止他们“积蔽日深,渐至昏昧,遂成不移之愚。”③根据孙奇逢的论点,“上智下愚,是习成不是生成。由其既成,故不移。若其未极,何不可移之有?”④因此,尽管庸愚之人“知故萌生,情识横出”,然而有“贤父兄、良师友训迪启牖,乘其一念之明而夹持之,扩充之”,则“愚可明,柔可强。况质非甚暗,仁可自由,谅不肯自甘暴弃而归咎于下愚

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
④ 《晚年批定四书近指》卷十一,“上智下愚”章。

不移。”①

其二,就教育的一般价值而言,它对扩展教育活动本身的效果从而服务于一定的政治、伦理目的具有重要意义。在孙奇逢看来,“君子何以致其道?学以致其道者也。”②即把“学”——接受教育——当作了求“道”的具体手段。这个“道”,实即人们在政治、伦理生活中一切道德行为的总规定。按照孙奇逢的讲法,教育之必要,不仅在于它对个人自身的修养有直接效用,而且可以扩大道德影响,弥补个人修养在其外部影响上的不足。他说:“昔人谓敦行功小,明学功大。盖敦行者,只得一人为君子。明学者,可令人人为君子。所以有大小之别。”③这里的“敦行”与“明学”在其影响上的不同,便是单纯的个人修养与扩展教育在其影响上的不同。

不仅如此,对于蒙昧之儿童来说,教育在其发展上的价值是不容忽视的。一方面,“当蒙之时,必思发蒙”,教育具有客观必然性。另一方面,“蒙者圣人之基”,若渐习不当,则“反使纯一之体漓,清静之源窒”,不利于儿童的发展。因此,恰当的教育在这时便可以保障儿童的纯一之质朝着合理的、道德的方向发展。④ 这一点,与其在教育的道德目标上的主张是相协调的。

2. 教育的道德目标

作为理学教育论的一个共同特征,即理学家们对教育的一切讨论,最终都归结于道德上来。以孙奇逢而言,尽管他的学说中也含有发展人的认知能力的内容,但这种认知能力首先是指一种道德上的认知能力,即作为道德命题之“知”与“行”中的“知”。因此,与其说他对教育的某些目标的讨论是在界定道德教育的目标,倒不如说这

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
② 《晚年批定四书近指》卷十二,“百工居肆”章。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
④ 《蒙》,《读易大旨》卷一。

些讨论是在界定教育的道德目标。①

根据孙奇逢的论述,教育的道德目标事实上决定于教育的两种价值,亦即:一方面,教育的道德目标首先是一种人格目标;另一方面,教育的道德目标则表现为一个群体、一个社会的道德理想。

以前一方面而言,孙奇逢也同过去的所有理学家一样,将"圣人"作为最理想的人格形式并以之为个体人格培养所要达到的目标。在他看来,"圣人"是一个与天全然合一的、不杂任何私意的至善至美的人格统一体,②其"心体光明洞达,如水澄镜净,事物之来,千条万目,以一心印之,全不费力"。③ 因此,个体在自身人格修养上,就应该以圣人为目标。他在《四书近指序》中,非常明确地表明了这一点:

> 或问:"学何为也哉?"曰:"学为圣人而已。"

与此同时,孙奇逢也对人格培养上的另两种态度提出了批评。一种是"以圣贤豪杰为必不可能,甘心为不肖者"的态度,他认为,此乃"无志之凡民"的态度。另一种是"指悟头为了头,认见成为圣贤,不事学修之功,谬以食色为性,窃不负为不世之豪杰"的态度,他认为,持此态度的人,终而只会"成一无忌惮之小人而已矣"。④

孙奇逢讨论了个体学为圣人的可能性:

> 曰:"圣人可学而能乎?"曰:"可。孟子曰:乃所愿,则学孔子也。"曰:"仲尼,日月也,犹天之不可阶而升也,乌能学?"曰:"日在天上,心在人之中。天与日月不可学,亦学

---

① 有必要将"道德教育目标"与"教育的道德目标"的含义作点区分。前者立论的起点仅仅是"道德教育",因而其中一般不包含"智力教育"等内容。后者则不同。

② 《夏峰先生集》卷十四:"纯乎天而人不与,圣人也。"

③ 《晚年批定四书近指》卷十"多学而识"章。

④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

吾之心而已。心以天地万物为体,其操功却在日用饮食间,故曰'不离日用常行内,直造先天未画前'。尽心知性以知天,而圣人之能事毕矣。"①

在这里,个体学为圣人的可能性来源于人心的本体自足。这一点,与其"心性"说是一致的。

按照孙奇逢的说法,"圣人之性与愚人之性一也,……圣人之情与愚人之情一也",而圣之为圣、愚之为愚,便在于圣人能尽性"而愚者牿焉"、圣人能制情"而愚者纵焉"。② 事实上,愚者若肯学亦可至圣。故"人看圣贤太高,便不能合下承当。"若能于"今世人所恋而不能割者一刀两断,便是大知大勇,所谓'克念作圣'是也"。若"明知其不是,而前瞻后顾,有载屑及溺耳,于人乎何尤!"③

孙奇逢也谈到了环境在人格培养上的作用。他指出:"天下无不可为君子之人,而有不能为君子之势。习与众君子居,则难乎其为小人也,非甚庸愚,即欲不为君子,不可得也。习与众小人居,则难乎其为君子也,非甚明睿,即欲不为小人,不可得也。《易》内君子而外小人,但使君子在上,小人在下,则顺以从君子。君子不独为君子,小人且耻其为小人。明王治天下,圣人平人情,如斯而已矣。"④很显然,孙奇逢对环境之作用的强调,是基于传统儒家以德化人的教化思想上的。这一点,已经涉及到他对教育的另一种道德目标的主张。

教育要达到一个群体、一个社会的道德理想,这也是理学家们所共同提倡的。孙奇逢在这一方面并无多少创新。比如他说:"学问之事,要得趣于日用饮食而有裨于纲常名教。"⑤又说:"圣人盖学于

① 《四书近指序》,《夏峰先生集》卷四。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
⑤ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。

天者也。天有典礼,圣人固而敦庸之。自身而家,而国而天下,自一世而百世而万世,其典礼同,则敦庸同。循此是谓大顺,倍此是谓大逆。顺则家齐国治而天下平,逆则家破国亡而天下丧,若响之随声,影之随形,此不易之理也。”[①]这都与传统儒家强调由修身而达于齐家、治国、平天下的道德理想相一致的。

(三) 道德修养与道德教育方法论

由于群体的、社会的道德理想的实现要依赖于个体人格培养,因而从理论上讲,为培养个体人格而实施的教育是一种道德教育。这一教育究竟以什么样的方式来达到个体人格的培养目标,也是孙奇逢所关注的问题之一。

从整体上看,孙奇逢在这一方面的主张也没有多少新东西。按照他自己的说法,“教虽多术,然不离诱掖磨炼两法。诱掖为初发心者设,磨炼为久发心者设。初发心但据见在一念多方接引,绝不苛求。孔子成就互乡童子一项人、孟子引齐宣王是也。久发心则必通照平时细加简点,毫不假借。孔子成就及门弟子、孟子谓乐正子徒哺啜是也。”泾阳谓:“两法兼用,才可大可久。”[②]但是,孙奇逢在他的著作中并没有进一步讨论诱掖、磨炼二法的具体运作方式,倒是花了大量的笔墨探讨了个体道德修养的方法。

根据孙奇逢的论述,个体人格的完善除借助于师友的教导帮助之外,主要还是要依靠个人平时的修养。其修养的方法和途径大体如下:

其一、识仁。“识仁”之论来源于宋代的程颢,其大义是认为“仁”与天地万物为一体,而识仁便是要人识得此“仁”而使自身达到

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。

与天地万物一体的境界。这是个人修养的最高境界,一旦达到,则人的外部道德行为便会完全出于人的天性而具有道德价值。但由于"仁"不能被人直接把握,所以人们识仁,便要从"四端"下手。

孙奇逢显然同意程颢的这种主张。在他看来,"千圣万贤,不过要识一仁字。"①"学之头脑,要在识仁"。② 并认为,识仁"吃紧工夫,只在克己。"③又说:

> 学之下手,须先求信。盖仁者五德之始,所以统四德也。信者五德之终,所以成四德也。几希之仁义礼智,人恒有之,患在不实有诸己耳。④

"求信"的目的,在于使"人恒有之"的"仁义礼智"实有诸己,事实上也就是"克己"——克治己私以使自心与"理"全然合一。

"克己"的具体内容也可以表达为"存天理,灭人欲"。在孙奇逢看来,"真实学问,立心必本一诚字"。⑤ 所谓"诚",指的是人们无一毫之私心而完全顺应"天理"的规定。故孙氏云:"夫诚合下浑然,不存自存,天之事也。闲邪存诚,以人复天,诚之者事。《大易》'闲邪以存诚',即所谓去人欲而存天理也。人欲去一分,天理自复一分。人欲尽去,天理全复矣。"⑥

其二、随处体认。随处体认的方法亦非孙奇逢所独创。这一方法的基本含义是:人们在修养自身时,须随时随地随事地去体认"天理"。因此,这一方法有时也被表述为"当下承当"。

在孙奇逢看来,"随时随处体认此心此理,人生只有这一件事,

---

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
⑤ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
⑥ 《答戴定园》,《夏峰先生集》卷二。

所谓必有事也。”[①]故“学人用功,莫侈言千古,远谈常世。吃紧处只要不虚当下一日,自子而亥,时虽不多,然事物之应酬、念虑之起灭,亦至变矣。能实实省察,……则自朔而晦,而春而冬,自少至老,总此日之积也。”[②]依照孙奇逢的说法,凡日常生活中起念、举事、接言,乃是自心与外物相交接之际。若“起念无妄,以义制事,以道接言”,就是“大圣贤境地”。若“不能当下合拍”,则“须著一番心照管”,也就有了修养的必要。[③] 他认为,这种照顾当下的修养方法,“才是圣贤磨练工夫”。[④] 而“学问不长进,只为眼前看得没趣味,故冷冷淡淡,不肯下手做工夫”。[⑤]

孙奇逢强调了“敬”在此修养过程中的作用。在他看来,张载“教人以礼为先”,程颢教人“从敬上涵养”,前者是“从流处溯流”,后者是“从源处溯流”,是有着根本区别的。[⑥] 为此,他认为:“天理之常存生于敬畏之无间,离此则成无忌惮矣。”[⑦]而“敬”乃圣人传心之法,“内圣外王,始终之要,只在一敬”。[⑧]

“敬”的基本含义是“主一无适”,亦即心存敬畏而不拘泥于外物。因此,“敬”在形式上是排斥“思虑”的。孙奇逢认为:“吾人一日之间,寸心靡宁,几多纷扰,思虑累之也。”而“思虑”本身,原本亦是“期此时此事有当于理而已”。其实若其果当于理,则“思复何思?虑复何虑?”[⑨]但这种“何思何虑”并不是“无思无虑”,而只是“思而

---

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
③ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
④ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
⑤ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
⑥ 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
⑦ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。
⑧ 《系辞下传》,《读易大旨》卷三。
⑨ 《语录》,《夏峰先生集》卷十三。

还其无思之体”,[①]故“思虑”实际上又是与“敬”共存的:敬的目的在于消除纷扰之游思,而敬畏之所以能达到这一目的,乃在于敬畏之“主一”是由“思”赋予的,即:主一是主于“理”,而判定何者为“理”何者非“理”则又有赖于“思”。

其三、下学上达。与“随处体认”密切相关,下学上达事实上也是指据眼前之事而体认“天理”。孙奇逢认为,下学与上达、卑迩与高远不可分割地联系在一起,上达、高远之“精义”“总在下学、卑迩之中。……若分何时为下学,何时为上达,何处为卑迩,何处为高远,便于道理割裂”。[②]

根据孙奇逢的论述,下学与上达的这种关系亦即格物与致知的关系。上达不离下学,致知亦不离格物。[③] 在他看来,所谓格物,“亦是求理于心,非就事物而求其理也,岂如后人向一草一木求其理乎?”[④]因此,所谓格物,亦即求尽此心之理。而求尽此心之理,便是致知。孙奇逢进一步论述道:“阳明谓:‘格,正也。物之得其正,而理始极其明。如事父,不成向父上寻个事的道理,只尽吾心之孝。’此固是求理于心,然欲为善去恶,舍穷理又何由辨乎?穷理正为善去恶功夫。总之穷理者,圣学之首事;正物者,圣学之结局。”[⑤]依据这一说法,则格物实际包含了两方面的内容:一是穷理,二是为善去恶。而前者又为达到后者的手段,后者乃是前者之目的。在这一点上,孙奇逢糅合了朱熹、王阳明二人对“格物”的不同解释,而在实际上偏向于王阳明。因为就孙奇逢的观点而言,由穷理而到为善去恶的过程,实即“致良知”之过程。可能因为这一点,孙奇逢对王阳明的“致

① 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
② 《语录》,《夏峰先生集》卷十四。
③ 《夏峰先生集》卷十四《语录》:“致知在格物上见。”
④ 《答常二河》,《夏峰先生集》卷二。
⑤ 《答常二河》,《夏峰先生集》卷二。

良知”颇为赞赏,谓:“阳明良知之说,著力在致字。故自谓龙场患难死生之后,良知方得出头。龙溪时而放下致字,专言良知,其究也,遂有认食色以为性者。”

从孙奇逢的论述来看,所谓“下学”,并不是指去学习某些道德行为方式,而是指人与现实生活的交接,包括言谈、处事、与人交往等等。下学上达就是指人在此交接过程中随时随地随事地体认“天理”,而不是指先习得某些道德行为方式而后再去寻求其“理”。也正因为如此,下学与上达才具有一种密切不可分性。

从理论上讲,孙奇逢教育思想的理论强度是不及宋元明三代的诸多理学家的。在明清之交,孙氏被尊为大儒,一方面固然说明了孙氏调和程朱、陆王观点的教育论尚有一定影响,另一方面则无疑显示了当时的理学教育理论已渐趋衰落。