

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·第十三卷)

[清]黄宗羲
(1610 年 ~ 1695 年)

学校改革思想与教育论著选读
——《明夷待访录》



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. I 211

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] 黄宗羲学校改革思想与教育论著选读**

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 出版发行
学苑音像出版社**

★

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 195 字数 5066 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



中国教育名家名作精读丛书 第三辑·第十三卷

[清] 黄宗羲学校改革思想与教育论著选读

上 篇

黄宗羲的教育活动与教育思想

大清儒宗黄宗羲	(1)
(一) 生当末造 少年英挺	(1)
(二) 磨剑结客 复社中坚	(7)
(三) 落戈奔走 志图恢复	(13)
(四) 著述讲学 名满天下	(18)
(五) 学术泰斗 思想巨人	(24)
生平、著作和教育实践活动	(28)
黄宗羲的经术与经世	(46)
(一) 黄宗羲的生平与著作	(46)
(二) “天下为主君为客”的民主政治思想	(47)
(三) “工商皆本”的社会经济思想	(49)
(四) “一气充周”的自然哲学	(50)
黄宗羲的哲学思想	(52)
(一) 黄宗羲的世界观	(52)
(二) 黄宗羲的心性论	(55)
(三) 黄宗羲的认识论	(57)
中国思想启蒙第一人——黄宗羲	(61)

黄宗羲与李贽之学术	(66)
黄宗羲与“西学中源说”	(73)
黄宗羲的社会思想	(77)
(一) 经济思想和政策	(78)
(二) 政治思想和政策	(80)
(三) 国防政策和兵役制度	(84)
黄宗羲及其行政思想	(86)
(一) 黄宗羲行政思想之赋税观“黄宗羲定律”	(88)
(二) 黄宗羲行政思想之民主观“天下为主君为客”	(91)
(三) 黄宗羲行政思想之监督观“公其是非于学校”	(96)
黄宗羲、王夫之理论与革命义意	(98)
(一) 革命与维新的道具	(98)
(二) 经世之学的启蒙诠释	(100)
黄宗羲论教育的功用和目标	(103)
(一) 论教育的功用	(103)
(二) 论教育的目标	(105)
黄宗羲论学校	(111)
黄宗羲论取士法	(121)
科举制的技术、制度与政治哲学涵义意	(131)
(一) 从技术层面看科举：一部有效而稳定的文官机器	(131)
(二) 从制度层面看科举：“法愈密而天下之乱即生于法之中”	(134)
(三) 从政治哲学层面看科举：“大共同体本位”与对个性的 禁锢	(138)
黄宗羲论道德教育	(143)
黄宗羲论学习法与教师	(152)
黄宗羲的哲学和教育思想评析	(165)

下 篇

黄宗羲教育论著选读

原 君	(175)
原 臣	(177)
原 法	(178)
置 相	(180)
学 校	(182)
取士上	(185)
取士下	(187)
建 都	(190)
方 镇	(191)
田制一	(192)
田制二	(194)
田制三	(196)
兵制一	(198)
兵制二	(201)
兵制三	(202)
财计一	(204)
财计二	(206)
财计三	(208)
胥 吏	(209)
奄宦上	(211)
奄宦下	(212)
明儒学案发凡	(213)

东林学案序	(215)
孟子师说 (节选)	(216)
万充宗墓志铭	(221)
科 举	(223)
余姚县重修儒学记	(224)
留别海昌同学序	(226)
赠编修弁玉吴君墓志铭 (节选)	(228)
广师说	(228)
续师说	(229)
黄宗羲的史学思想与《移史馆书》解读	(230)
(一) 黄宗羲《移史馆论不宜立理学传书》的主要内容	(231)
(二) 《移史馆书》的写作时间	(235)
(三) 《移史馆书》激起的反响	(239)
附：《学校》评析	(243)

上 篇

黄宗羲的教育活动与教育思想



大清儒宗黄宗羲

黄宗羲(1610—1695),字太冲,浙江余姚人,生平所用别号甚多,有南雷、梨洲、茆湖鱼澄洞主、双瀑院住持、双瀑院长、双瀑堂住持、古藏室史巨、蓝水渔人、雪交亭主等等。由于其代表作《留书》、《明夷待访录》均署梨洲老人,故当时学者都尊称他梨洲先生,而他本人用得最多的是南雷。南雷在余姚,是唐代谢遗尘隐居之地,宗羲用作别号,既代指故乡,又借以表明自己不仕清朝的素志。逝世之后,其门人私谥曰“文孝”。宗羲一生颇为曲折,依他自己所说,是早年为党人,壮年为游侠,老年为学者。他博学多才、名重天下,当时就被誉为“国初三大儒”之一(另两人是李口和孙奇逢)近代以来,人们又把他与顾炎武、王夫之并提,合称为“明清之际三大思想家”。

(一) 生当末造 少年英挺

明万历三十八年八月初八(1610年9月24日),黄宗羲出生于绍兴府余姚县通德乡黄竹浦,其地现名浦口村,属浙江省余姚市明伟乡。降生前夕,母亲姚氏曾梦见麒麟入怀,所以,宗羲乳名“麟儿”;不过,宗羲的人生历程却布满荆棘:少年时期,父亲即遭迫害,惨死狱中,成年之后更是历尽艰辛,既饱尝战乱兵燹,又造经官府追捕,“濒于十死”而患难余生,可以说丝毫也没有蒙受到这个吉兆佳名的呵护。

据《竹桥黄氏宗谱》记载,黄氏原居婺源(今属江西),其先人南宋初年为庆元(治今浙江鄞县)通判,建炎四年(1130)金兵南侵时不屈而死,有子三人,分头避乱,其中名叫万河的到了余姚,便定居下

来,是为竹桥黄氏之一世祖,至宗羲生时已历 17 世 500 年。宗羲的父亲初名则灿,后改尊素(1584—1626),字真长,号白安,是一个正直并且关心时政的读书人。

宗羲 8 岁时,去年春天考取进士的尊素被授予宁国府(明宁国府治今安徽宣城)推官的职务,宗羲随侍父母赴任所,这一年是万历四十五年(1616)。从此,尊素涉足风涛险恶的宦海,而宗羲在父亲的熏陶习染下,随着年龄的增长,也逐渐萌生、培养起强烈的爱国思想和政治意识。毋庸置疑,正是这一点最终影响和决定了宗羲的一生。天启三年(1623),尊素迁监察御史,宗羲亦通过童子试,取得秀才资格,新近补为仁和(今杭州)县学博士弟子员。是年秋,宗羲随父亲来到北京,开始了新的学习生活。

读书的日课,当然是所谓“时文”,即八股制艺,由父亲亲自督促指点,而少年黄宗羲对小说家言及稗官野乘却颇感兴趣,课程既毕,窃买演义如《三国》、《残唐》之类数十册,藏之帐中,俟父母睡熟,则发火而观之一(《南雷文钞·家母求文节略》)。这种不务“正业”的举动不久就被父母发觉。明建国之初,太祖朱元璋曾下诏,称“非科举者,毋得与官”(《明史·选举二》),所以姚氏夫人十分担心麟儿因放松举业而有碍前程,可是,“少即博鉴经史,不专为科举之学”(《黄宗羲全集》第一册,《黄氏家录》)的尊素对此却并不介意,还认为“亦足开其智慧”(《黄梨洲先生年谱》),或许他在爱子身上又见到了当年的自己吧。

天启时代的明帝国,承嘉靖、万历之后,已是风雨飘摇,正处于分崩离析的前夜。建州女真首领努尔哈齐崛起白山黑水之间,万历四十四年(1616)建国称汗后,声势日盛,不但屡屡攻扰辽东,而且随时都有可能叩关南向,南边的明朝却武备松弛、将骄兵惰,卫所制度也名存实亡,有的地方兵员不及定额的半成,甚至军器仅有一张弓!朝政情况更是一塌糊涂、乌烟瘴气。庸儒的熹宗皇帝朱由校非但不思励精图治,反倒宠信太监魏忠贤(本名进忠,后赐改忠贤,河北肃宁

人,1568—1627),听其擅专国政,广植党羽。官僚集团中则上自内阁六部,下至四方督抚,大批趋炎附势者竞相奔走奸宦之门,阁臣魏广微呼忠贤为叔,给事中阮大铖、礼部尚书顾秉谦、太常卿倪文焕等拜忠贤为父,此外还有“五虎、五彪、十狗、十孩儿、四十孙”之类不堪入耳的名号,中外勾结,形成既丑恶又凶残的“阉党”,造够了罄竹难书的无边罪孽。而与其对立的一方,便是东林党人。

所谓“东林党”,其实始终不曾是一个有纲领的政党式团体,也并未真正结党,最多只是一个带有政治色彩的学术集群。“东林党”这个称谓,是由阉党强加的。

万历二十二年(1594),吏部郎中顾宪成(字叔时,江苏无锡人,学者称东林先生或泾阳先生,1550—1612)因“京察”案革职家居,与同里高攀龙(字存之,一字景逸、云从,1562—1626)、钱一本(字国瑞,号启新,江苏常州人,1539—1610)等人讲学无锡东林书院,嗣后邹元标(字尔瞻,号南皋,江西吉水人,1551—1624)、赵南星(字梦白,号清都散客,河北元氏人,1550—1627)等亦相继讲学,远近士子,闻风相从。上述诸人后来被认为是东林党的创始人物,其中顾宪成、邹元标、赵南星被誉为“海内三君”。在学术上,东林人士反对阳明学术末流“盛谈玄虚”、以致“遍天下无不皆禅学”(刘宗周《刘子全书》)而造成的空疏不切实用的流弊,主张回归正统的朱子学,提倡避免空谈心性、强调做学问应以平治天下为终极目的,表现出期望在实践上济世救民的强烈政治责任感,这完全合乎正宗儒家“兼济天下”的传统观念。至于“讲习之余,往往讽议朝政,裁量人物”(《明史·顾宪成传》),也无非是中国士大夫之根深蒂固的习惯,自东汉以来就是如此,一般情形之下,大权在握的当道者不妨对这类往往无伤大雅的“清议”冷笑置之而已。然而天启朝的情况不同。明初,朱元璋曾严厉规定一内臣(按即宦官)不得干预政事,预者斩(《明史·宦官传》),而天启朝的宦官魏忠贤居然权倾中外、势焰熏天,内阁诸大老则仰其鼻息、助纣为虐,这些眼前的现实自然成了东林人士“讽

议”“裁量”的主要内容,两下里针锋相对,看来也有义气用事的成分:“处论所是,内阁必以为非;处论所非,内阁必以为是”(《明儒学案·东林学案》);而且“京中朝士慕其风者”(即一些较为正直的官员)又与东林诺人桴鼓相应。这样一来,阉党遂将东林人士视如仇讎,阮大铖等寻机进言魏忠贤:“此俱东林党,每事与公相忤”(《明季北略·魏忠贤浊乱朝政》),顺便还把所有不依附不顺从他们的士人统统打入东林的阵营,以至“凡一议之正、一人之不随流俗者,无不谓之东林”(《东林学案》)终于送兴冤狱,杀戮党人,株连极广,致使“忠良惨祸,亿兆离心”,官僚集团中的正直之士零落殆尽,大明帝国也即将坠落到那覆亡的终点。

宗羲的父亲黄尊素是东林党中著名人物,当初升监察御史,即因缘于东林领袖邹元标的赏识。尊素为人精敏强干,“謇愕敢言,尤有深识远虑”(《明史·黄尊素传》),供职京师期间,东林党重要人物,如杨涟(字文孺,号大洪,湖北应山人,1572—1625)、左光斗(字遗直,号浮丘生,安徽桐城人,1575—1625)、魏大中(字孔时,号廓园,浙江嘉善人,1575—1625)等,与尊素过从甚密,常常夜至黄家,主客共论时事,这种场合,宗羲都随侍在侧,聆受教益。父辈那种为国事激昂慷慨、奔走呼号的斗争精神令宗羲深受感染,在了解朝局清浊、认识到政治斗争的残酷复杂的同时,他也领略到了立身处世的基本准则。

黄尊素的机智和富有策略,曾几次使阉党罗织罪名迫害东林的企图未能得逞,因而被对方目为“狠心辣手”,必欲去之而后快。天启四年(1624)六月,左副都御史杨涟上疏皇帝,以“二十四大罪”搏击魏忠贤,尊素虽在事先曾指出这一行动欠妥、结局不容乐观,但仍然继杨涟之后上疏劾魏,以为声援,结果受到“传旨切责”的处分。翌年,魏忠贤兴起大狱,杨涟、左光斗、魏大中等人被捕,在狱中受尽酷刑而死,尊素则被指为“东林护法”,革职还乡。天启六年(1626)二月,魏忠贤再兴大狱,一时缇骑四出,搜捕党人。圣旨点了周宗建、

纓昌期、周順昌等人姓名，称他们“尽是东林邪党”，命令锦衣卫将其“扭解来京究问”。由于阉党要角、提督苏杭织造太监李实告发尊素，说他虽家居讲学，但与高攀龙私交甚密，于是黄尊素亦在同案被逮之列。当锦衣卫至苏州捕周順昌时，引起民众公愤，士民数万围殴堤骑，势如山崩，当场打死一人，其余差官仓皇逃匿（张溥《五人墓碑记》即记此事）。这天，往浙江捕黄尊素的锦衣卫旗校恰好泊舟城外，也被愤怒的民众驱逐，诸旗卫仅以身免，行李公文及所乘船只都被沉之于河。当时有人劝黄尊素，说：抓人的公文已经遗失，锦衣卫也不敢露面，这正是亡命出逃的好机会，尊素却说：“抱头鼠窜，岂免一死？昂首伸眉，落得骨头香耳！”（《黄氏家录》）于是慨然投案。黄宗羲陪送父亲登途，直到常州，父子方挥泪而别。此一分首，便成永诀。

尊素入狱后，特务头子、锦衣卫镇抚理刑许显纯亲自罗织周纳，诬陷尊素“受贿银二千八百两”，五日一审，榜掠备至。闰六月初一日，一片刚肠、坚贞不屈的黄尊素惨死狱中，年仅43岁。同时被捕入狱的周順昌等人，也被许显纯以极其残暴的手段先后害死。

凶讯传到余姚，黄氏一门举家恸哭，母亲姚氏悲痛欲绝，晕而复苏，祖父黄日中则大书“尔忘勾践杀尔父乎”八字贴在墙上，让宗羲进进出出都能看到，以激励孙儿报仇雪恨。此时黄家极为贫困，幸赖家乡父老及尊素的同年故旧慷慨解囊，才得以纳还“赃银”，使阉党对黄家的迫害暂告一段落。

1627年8月，熹宗朱由校死，其弟情王朱由检嗣立，是为崇祯皇帝。朱由检颇想有一番作为，来挽救朱明王朝的颓运，即位之初，便着手整顿朝纲、收拾间党。十月，罢免魏氏得力干将、名列“五虎”之首的兵部尚书崔呈秀，并将其逐出京师，令回原籍居住；十一月，宣布魏忠贤十大罪状，阉党分子阮大铖、许显纯等纷纷自请免职，又将魏忠贤赶出大内，押往凤阳“看守皇陵”。魏忠贤见大势已去，这才收拾摒挡，带上珍宝40车、骏马千匹，还有800“壮士”随从护卫，前呼

后拥，迺迺南行。崇祯又向天下公布魏阉之罪，谓“逆恶魏忠贤，擅窃国柄，诬陷忠良，罪当死，姑从轻发凤阳，乃不思自惩，素蓄亡命之徒，环拥随护，势若叛然。命锦衣卫逮治”（《明通鉴·天后七年》）。魏忠贤行至阜城（今属河北）闻知此讯，确信死灰已难复燃，于是自缢身亡，结束了罪恶的一生。崔呈秀自知难逃法网，乃“列姬妾、罗诸奇异珍宝，呼酒痛饮，尽一口即掷坏之”（《明史·崔呈秀传》），然后也上吊自杀。十二月，将逆党田尔耕、许显纯等人逮捕下狱。

崇祯元年（1628）正月，黄宗羲满怀对魏忠贤阉党集团的血海深仇，赴京为父讼冤。到得北京，形势又有进一步的发展，朝廷赠恤天后年间死难诸臣，尊素被追赠为太仆卿（三品；南明福王时又追谥“忠端”），算是替他平反昭雪。于是宗羲上疏，请求皇帝依法严惩李实、许显纯等送党分子，崇祯指示刑部“作速究问”。

五月，刑部会审许显纯及其帮凶锦衣卫指挥崔应元，黄宗羲到堂对质。许显纯名列“五彪”，是魏忠贤心腹爪牙之一，东林党前后“六君子”的冤狱都系他一手罗织，前后“六君子”的“供状”全是他一手伪造，他的双手浸透了东林志士的鲜血。崔应元则参与了许显纯所有这一切罪恶活动。面对凶顽，宗羲怒不可遏，从怀袖中取出早已准备好的铁锥猛刺许显纯，许显纯血流被体、狼狈不堪，还声嘶力竭地为自己辩护道：“我是孝定皇后外孙，依照法律，应该得到从轻发落！”宗羲义正辞严地痛加驳斥：“许显纯与魏道内外勾结、朋比为奸，多少忠臣义士命丧其手！许显纯罪同谋反！犯谋反大罪的，如帝子神孙、贵为亲王的高煦、宸濠，尚且依法诛戮，何况皇后家的外亲！”又挥拳奋击崔应元，拔下他的胡须，以祭奠先父忠魂。刑部大堂之上，无不为之动容。六月，许、崔伏法，家属流放。

宗羲又联络一批被害志士的子弟，如周宗建之子延柞、夏之令之子夏承等人，将直接下毒手残害前后六君子的狱卒叶咨、颜文仲处死。

这时，已入另案待审理的李实大起恐慌，悄悄托人向黄宗羲送上

白银 3000 两,哀恳宗羲放他一条生路,不要出庭对质。这一手对大义凛然的黄宗羲不起丝毫作用,他当即上疏朝廷,说“时至今日,李实犹敢贿赂公行,他的申辩岂会符合事实!”

审讯结束之后,宗羲组织被难诸家子弟,设奠于诏狱正门,公祭死难的父辈,一时悲声大作,震天动地,旁观者无不下泪……

宗羲这一系列行动显示了他的果决刚毅的个性,他的大智大勇大孝大义有胆有识敢作敢为给人们留下深刻的印象,一时名动京城,声闻天下,人们都呼之为“黄孝子”。这一年,宗羲 19 岁。

秋天,宗羲扶柩离京,回到余姚。

(二) 磨剑结客 复社中坚

宗羲对于科举功名素不热衷,尤其是在遭家难之后的这几年中,作为长子,他或因昭雪父亲的冤狱而南北跋涉,或为一家之衣食生计而东西奔走,虽然仍读书不辍,却“无暇更理经生之业”(《黄宗羲全集》一,《思旧录》)。

不过,在那个时代,科举的道路被天下视为读书人立足社会施展抱负的正途。天启三年(1630),宗羲到了南京,与沈寿民(字眉生,安徽宣城人,侨居南京)邂逅相识。这一年逢午,正是乡试开科之期,寿民劝宗羲应考。如能中举,对家人也是一种安慰,因此宗羲参加了庚午科南京乡试,结果却名落孙山。返乡途中,在镇江遇见文震孟(字文起,号湛持,江苏苏州人,崇祯八年曾一度入阁),两人同乘一船,直到苏州。开中叙话,言及这次科考,宗羲便将自己的试卷呈上,请身为父执辈的文起先生指教;震孟阅后极为赞叹,“嗟赏久之”,对宗羲说:你日后“当以古文鸣世,一时得失,不足计也”(《思旧录》)。

这番经历,使宗羲进一步认识到“科举之学锢人生平”,于是更为自觉地把精力集中在能够经世致用的“实学”上。虽然后来宗羲

也曾数度入场屋参加科举考试,其实都是聊以应景,早已不存有博取功名之类的心思了。

当年尊素被逮入京时,曾谆谆告诫儿子:“学者不可不通知史事”(《年谱》)途经绍兴,刘宗周(字起东,号念台,学者称戡山先生或念台先生,浙江绍兴人,1578—1651)为尊素饯行,尊素在席上又嘱咐儿子拜宗周为师。宗羲牢记父亲的遗嘱,回到家乡后便开始发愤治学。戡山先生是当时名儒,曾在东林书院讲学,政治上十分同情和袒护东林党人,学术方面提倡“慎独”、“诚意”,毕生研讨程朱理学和阳明心学,而对两者又有所批评。宗羲在戡山门下问学,致力于研究宋明以来的理学思想。地处浙东的绍兴素为人文荟萃之区,讲学论道之风极盛,所谓“自宋元以来,号为邹、鲁”(全祖望《鮑口亭集》外编16《槎湖书院记》),宗周之学,出姚江学派(王阳明心学)。崇祯二年(1629),宗周与陶爽龄一同讲学于绍兴证人书院,陶氏宗阳明学末流,喜欢援儒入释,与弟子“授受皆禅”,“姚江之绪,至是大坏”(《梨洲先生神道碑》),宗周对此十分不满,刚入戡山门下的黄宗羲攘臂而起,约集“吴越中高材生六十余人,共侍讲席”,破斥陶氏之说,使戡山“慎独”说更为发扬光大。在问学戡山门下同时,宗羲又开始有计划地阅读史籍。

他从《实录》入手,将本朝自太祖迄光宗共十三朝《实录》细细研读,然后再读二十一史,“每日丹铅一本,迟明而起,鸡鸣方已,两年而毕”(《年谱》),这样,不但“通知”了本朝史事,还深入了解了中国上下数千年的史事,为“经世致用”奠定了坚实深厚的学问基础;不仅如此也,宗羲还多方搜求、广泛涉猎,遨游于中华学术的海洋中,“旁求之九流百家。既尽发家中藏书读之,不足,则抄之同里世学楼钮氏、澹生堂祁氏,南中则千顷斋黄氏,吴中则绛云楼钱氏。穷年搜讨,游履所至,遍历通衢委巷,搜鬻故书,薄暮,一童肩负而返,乘夜丹铅。次日复出以为常”(《神道碑》),极为深入地钻研了四书五经、诸子百家,旁及天文、地理、历算、音乐、释老等各类书籍。这使他锻炼养成

了别具只眼的独立思考能力,往往能“凿空新义,石破天惊”,生发出卓异而深刻的见解。

宗羲有四个弟弟,其中大弟宗炎(字晦木)、二弟宗会(字泽望),都由宗羲亲任教导之责,一不数年,皆大有声,儒林有‘东浙三黄’之目(《年谱》)。这一时期,黄宗羲不过20多岁,却一时名声大噪,所居虽僻远城市,不乏四方之客(《年谱》),他也因此结识了当时不少名流,与沈寿民、陆符(字文虎,浙江鄞县人)、万泰(字履安,与文虎同里)最称莫逆。

在发愤力学、刻苦攻读的同时,宗羲仍然十分关心国家大事,以高度的责任感注视着天启以后的政治风云。

当时,虽然魏忠贤等已经伏诛,他的羽翼爪牙也被剪除,但是,阉党残余远未销声匿迹。尽管崇祯二年(1629)曾“钦定逆案”,将阉党分七等定罪,前六等俱处以流放,末等则“冠带闲住”,虽保留名位却无实权,然而“其党犹满朝”。他们虽蛰伏朝野,却一直在窥测试探,待机翻案,企图东山再起。崇祯三年(1630)六月,温体仁入阁。体仁字长卿,乌程(今浙江湖州)人,貌似恭谨忠厚而内心残刻,又颇具心机,巧于揣摩迎合皇帝的心意,因而很受崇祯宠信,居内阁掌朝政达8年之久。此人早在天启年间就曾赋诗为魏忠贤歌功颂德,与东林党则格格不入。崇祯初年廷推阁臣,礼部侍郎钱谦益名列第二,温时为礼部尚书,但资望尚浅,不在被推荐者之中。他意会到崇祯对钱心存疑虑,便大张挞伐,翻出7年前已有定论的旧案,攻击谦益受贿、“结党欺君”。结果,在其他大员一致认为谦益无罪的情况下,谦益仍被革职回籍、等候处理,一些受此事牵连的官吏如瞿式耜等都遭贬谪;

而钱氏曾被指为“东林恶党”,当年阮大铖向魏忠贤上所谓“点将录”,将钱列为三十六天罡中的“天巧星”。由于这些缘故,当温体仁入阁,不久又擢为首辅、大权在握之际,“魏忠贤遗党日望体仁翻旧案、攻东林”(《明史·温体仁传》);而体仁亦“庇私党,排异己,与

举朝为仇”(《明季北略·朱国弼劾温体仁》),对正直势力形成极大的威胁。

当时士大夫集团中正直一派的急先锋,是以少年名士为主体的复社。

明中叶以来,士大夫集会结社之风特盛,三五同道,声气相求,即可组成团体,或者赏花赋诗、饮酒衡文,或者讥弹时政、臧否人物,已成为当时文人生涯之一组成部分。万历之后,因为朝局清浊不定、政争频繁,这种结社也就往往更含有较浓厚的政治气息。江南人文渊薮,集会结社尤为普遍,天后、崇祯间,较知名者就有应社、国门广业之社、读书社、小筑社、诗社、文社、几社、登楼社等等,不一而足。

崇祯三年(1629),名士张溥(字天如,号西铭,江苏太仓人,)联合诸文社,在吴江尹山聚会,以“兴复绝学”为号召,成立复社,此为复社第一次会议,史称“尹山大会”。翌年,张溥又在南京召集“金陵大会”,当时恰好也在南京的宗羲经友人周镳(字仲驭,江苏金坛人)介绍参加复社,成为社中活跃人物之一。这年,宗羲还加入了由名士何乔远(字口考,号匪莪,福建泉州人)为首领的诗社;后来,宗羲与万泰、陆符及其弟宗炎宗会等还在余姚组织过“梨洲复社”。到崇祯六年(1633),张溥在苏州召集“虎丘大会”,与会之复社人士多达数千,规模之大,为前所未见。从此,复社作为继东林之后而起的具有相当影响力的团体,出现在崇祯时代的政治舞台上。一时俊彦,如陈子龙(字卧子)、吴伟业(字骏公)、冒襄(字辟疆)、侯方域(字朝宗)、陈贞慧(字定生)、吴应箕(字次尾)、顾炎武(字宁人)等人,俱荟聚复社旗下,宗羲与社中诸同志时时往还,相互之间切磋学问、砥砺志节,使自己增长了见识,眼界亦更为开阔。

复社初期,其锋芒主要即指向温体仁。当时朝堂之上,“政府大僚多用攻东林者,而言路则东林为多”(《明季北略·门户大略》),这种格局出自崇祯宸衷独断、精心安排。对温体仁入阁及秉政,虽然言路藉藉,攻劾几无虚日,但皇帝不为所动,而且,“丑劾体仁者,无不

见责，为体仁劾者，无不立罢”（《明季北略·罢文震孟》）。针对这一现实，复社采取迂回的策略，企图使皇帝所能接受的周延儒再度入阁。周宇玉绳，江苏宜兴人，崇禎二年（1629）底入阁，六年（1623）六月，因被温体仁排挤而罢免。其人“庸驾无才略，且性贪”（《明史·周延儒传》），政治态度上则依偎于逆党和东林之间：延儒早年即与媚事魏忠贤的阁臣冯铨关系密切，故崇禎初年曾有如“延儒柄政，必为道党翻局”的说法，而当温体仁准备起用道党中人王之臣时，延儒却反对。他与东林人士颇有往来，后与钱谦益争入阁，又仇恨东林；而崇禎四年（1631）主持会试，所取进士又多为复社中人（张溥即其中之一）。加上受温排挤罢相等因素，复社诸人认为延儒倘能再度入阁，东林即有希望有机会出头。不过这一设想迟迟未能实现。

崇禎十年（1637），事情有了变化。温体仁与宦官首领司礼太监曹化淳相互攻讦，矛盾激化，曹向皇帝揭发温的种种劣迹，于是，温体仁佯称有疾，请求引退，六月罢相，第二年病死，崇禎还深表惋惜。温居相位8年，对当时内忧外患交迫、民不聊生的严重局势“未尝建一策，惟日与善类为仇”（本传，下引同），由他汲引入阁者如薛国观辈“皆庸才，苟以充位”，以此反衬出自己的才干，加之善于迎合帝意，所以深获荣宠。这样一来，推周延儒上台的目的虽未达到，毕竟大敌已去，复社的斗争矛头进指向在南京蠢蠢欲动的阉党余孽阮大铖。

阮大铖（1587—16）字集之，号园海，一号百子山樵，怀宁（今属安徽）人。此人颇富文才，又极工心计，可以说是奸狡巨猾。早年投靠魏忠贤，曾杜撰“百官图”、“点将录”之类，陷害罗织东林党人及正直朝士，天启末为大常少卿，对魏忠贤极其恭顺，经常登门请安，暗中却重金买通魏府门房，索回谒见时使用过的名刺以消除痕迹，不久又自行去职；

魏伏诛后，知道朝局将有变动，立即写了两通奏章飞寄死党杨维垣，一章专攻魏忠贤、崔呈秀，一章将东林及魏、崔各打五十大板，囑在朝中任职的杨维垣视情况择一代奏，因此得迁光禄卿。崇禎二年

定“逆案”，阮大铖因“结交近侍”被判流配，赎为民，从此郁郁不得志；后来还在家乡组织并操纵中江文社，可见其不甘雌伏。

崇祯八年（1635），农民军入安徽，阮大铖避居南京。自明成祖迁都北京，作为“留都”的南京仍设中央六部，遂成为东南政治中心。阮寓居南京后，格外活跃，一方面大肆招纳所谓“豪杰游侠”，日日谈兵说剑，把自己装扮成能为国御侮的守边之材，同时又竭尽心力与清流拉关系，甚至以金钱美女为诱饵，企图收买复社人士。及至温体仁罢相，而宦官集团之声势复振，逆案中人纷纷弹冠相庆，“即东林中人如常熟（按即钱谦益）亦以退闲日久，思相附和”（《神道碑》），阮大铖更是以为出山在即。此时，复社志士联袂而起，东林子弟以顾宪成之孙顾果（字子方）为首、天启被难诸家以宗羲为首，由周鏊、陈贞慧、吴应箕执笔，写成《目都防乱公揭》在南京四处张贴，揭露阮大铖“献策魏珪、倾残善类”的本来面目及在目都“招纳亡命”、“阴险叵测”的丑恶嘴脸，在公揭上列名的复社成员共 140 人。同时，宗羲还组织被难遗孤在秦淮河畔桃叶渡集会，声讨阮大铖的恶劣行径。阮大铖“杜门咋舌欲死”，躲入城外牛首山弘觉寺达数年之久，从此更对复社志士恨之次骨。

这次斥逐阮大铖的行动，是宗羲首次投身于实际的政治斗争，充分显示了宗羲及复社志士们“但知为国除奸，不惜以身贾祸”的浩然正气，使南京的阉党残余噤若寒蝉，对朝野及社会各界都产生了很大影响，同时也替自己种下了祸根。这一年为崇祯十一年（1638），宗羲 29 岁。

崇祯十五年（12），黄宗羲来到北京，参加北闱乡试，一同下场的，还有好友周延柞。这是宗羲一生当中最后一次游京师。本年，蓟辽总督洪承畴和锦州镇总兵祖大寿先后降清，李自成张献忠两支农民军又纵横中原腹地、大江南北，大明帝国的日子已经屈指可数，这是谁都不会怀疑的了。

三场试毕，宗羲依旧名落孙山，将束装南返。已在上年重新入阁

的大学士周延儒意欲推荐宗羲为中书舍人。然而,一个从七品的内阁小书记对大局何有裨益?况且夫子早就说过“邦无道,谷,耻也”这样的话,保持自己的超然地位、置身于朝廷之外,倒可以更自由地发表意见以尽忠忱,此外,举主是周延儒,这大约也是宗羲所不能接受的,于是,宗羲力辞不就。

冬月初十,宗羲回到余姚家中。

第三年便是甲申(14)。三月十七,李自成兵临北京城下;十九日城破,随着最后一个皇帝朱由检自缢煤山,传国276年、历16帝的明朝就此画上句号。四月廿九,吴三桂引清兵入关,在山海关一片石大败李自成;五月初二,清睿亲王多尔衮入北京。

自此以后,整个形势急转直下。激昂然而安宁的生活氛围不复存在,代之而起的,是刀光剑气、血雨腥风。

(三) 落戈奔走 志图恢复

京师失陷的消息传来,黄宗羲立即随刘宗周赴杭州,在海会寺与章正宸(字羽侯)、朱大典(字未孩)、熊汝霖(字雨殷)等日夜筹画“召募义旅”。五月初四,南京兵部尚书史可法(字完之,号道邻,河南祥符人,1601—15)与凤阳总督马士英(字瑶草,贵州贵阳人,阮大铖死党,约1591—16)领衔,拥立逃难至南京的福王朱由崧(崇祯从兄,1607—16,史称弘光帝)为监国;五月十五,由崧即帝位,召刘宗周为左都御史,章正宸等亦恢复原官,宗羲便随老师来到南京。

这时,阮大铖已复起,为兵部右侍郎。当初阮避居南京,即与削职流寓金陵的马士英沆瀣一气,狼狈为奸。崇祯十四年(11)周延儒内召将入阁,途经扬州,阮大铖以重金行贿,求周帮忙,周延儒说:“吾此行谬为东林所推,子名在逆案,可乎?”阮沉吟良久,说:“瑶草何如?”马士英乃得为凤阳总督、不久又升兵部左侍郎。所以,马士英一朝掌权,便拉阮大铖上台,而阮大铖一上台,便对复社人士进行

报复。他故技重施,将列名于《目都防乱公揭》之 140 位复社成员的姓名编成“蝗蝻录”,诬蔑东林、复社人士为蝗虫,意欲一网打尽。结果陈贞慧被捕、周镛入狱后被害死,署名揭首的顾果和黄宗羲则因掌管刑部的邹虎臣与顾家有姻亲关系而侥幸逃脱。刘宗周因为是宗羲的老师,也被阉党纠弹;此前宗周曾几次谏劝弘光帝,说“不去阮大铖,江左不得安宁”,但弘光帝置若罔闻。于是,刘宗周亦辞官归里。

清顺治二年(15),史可法在扬州殉国,清兵渡江,相继攻下南京、苏州及杭州;马士英、阮大铖临阵脱逃,钱谦益投降,弘光帝则做了俘虏。刘宗周在绍兴听到这些不幸的消息,决意自尽明志。黄宗羲得知宗周绝食,立即徒步 200 余里,赶去见老师最后一面。当时宗周水米不进已有 20 来天,看到宗羲时已经说不出话了,只能微微点头。宗羲强忍眼泪,与老师诀别。

这一时期,江南烽烟遍地,各处士民纷纷揭竿而起,组成抗清义军。闰六月,举人张煌言(字玄箸,号苍水,浙江鄞县人,1620—1662)在台州(今浙江临海)拥立鲁王朱以海(朱元璋第十子朱檀之后,1609—1662)为监国,前支科给事中熊汝霖和前九江道企事孙嘉绩(字硕肤)也在余姚举起义旗;宗羲马上积极响应,与宗炎、宗会“纠合黄竹浦子弟数百人”驻军江上,被人们称为“世忠营”……在这几支势力的拥戴下,监国移驻绍兴。不久,马士英、阮大铖等率其残部,也来依附监国。

第二年二月,监国授予黄宗羲兵部职方司主事之职,宗羲推辞再三,请求仿照“李泌客从”的前例,以平民身分为国家效力;然而监国不同意,还给宗羲加上一个监察御史的职责。

面对采取包围战略的清军,宗羲曾多次建议应主动出击,他写信给将领王之仁,希望之仁“沉舟决战,由赭山(在浙江萧山县,为江海门户)直趋浙西”,才有可能取得战场上的主动权;或者以小股兵力进逼崇明县(今属上海市),亦足以打乱敌人部署,减轻绍兴一线所承受的压力。王之仁深以为然,于是上流鲁王说:“……臣为今日

计,惟有前死一尺,愿以所隶沉船一战”(《明季南略·王之仁请战》),可惜鲁王拒而不纳。

前景是极为黯淡的——稍早于鲁王以海监国绍兴,皇室的另一成员唐王聿键(朱元璋第二十三子朱松之后,是以海的叔辈,1602—1616)在福州被总兵郑芝龙(字飞皇,福建南安人,郑成功之父,1604—1661)等人拥立为帝,年号隆武。大敌当前,危若累卵,即使齐心协力,至多也不过苟延残喘于一时,而朱家这些不肖子孙竟于争“正统”,加之马阮等小人挑拨其间,以至闽浙叔侄之间势同水火,甚至不惜同室操戈、兵戎相见,文武臣属之中,虽不乏宗羲、之仁等忠勇之士,更多的人却贪生怕死、心存观望,尤其是手握重兵的武将如方国安辈,他们“未建寸功辄封侯伯……平日骄横,鄙视朝廷,一闻敌至,莫不逃降”(同上),在这种局面之下,无论宗羲等一班孽子孤臣如何呕心沥血惨淡经营,其必然的结果都将注定是枉费心力。应当说,宗羲对这一点早就看得相当清楚,40年后,他在为孙嘉绩撰写的墓志铭中写道:“血路心城,岂论修短?……从未亡社,虽加一日,亦关国脉”,就算国脉只能延长一天,他也认为自己的心血没有白费!宗羲和他的同志们不愧是令人肃然起敬的殉道者,对他们所作的一切,如果用“成败利钝”之类的字眼加以简单评估,则未免过于冷漠。

在宗羲极力鼓动下,熊汝霖率所部渡江,攻占海盐,终因军力单薄,不得不仍撤回余姚。到得五月,孙嘉绩将其麾下的火攻营拨交宗羲指挥,宗羲又与兵部主事兼余姚令王正中(王之仁之侄,字仲伪,宗羲友人)合军,共3000人,渡过杭州湾,在坛头山会同浙西各军,准备由海宁再攻海盐,而此时清军统帅博洛已开始动作。二十五日,清军分水陆两路进兵;二十七日,拥兵20余万的浙江总兵方国安挟持鲁王南逃,除王之仁所部外,其余各军皆不战而溃。六月初一,博洛渡过钱塘江,王之仁退兵漂泊海上,浙东全线瓦解。宗羲收拾残部,率500余人遁入四明山结寨自守,然后独自下山探寻鲁王行踪,临行,宗羲告诫部将“联络山民”,与附近群众搞好关系。不料下属违

背节制,就近取粮,激怒百姓,当宗羲回山时,寨子已被山民焚毁,部众也或死或散,而清军又正在到处搜捕他,于是宗羲只得奉母逃难,避居位于四明山北麓的化安山雨舍(黄尊素墓园所在),第二年才返回故居。

顺治六年(19),鲁王由闽返浙,驻跸健跳所(今浙江三门以东),宗羲得知这一消息,又渡海追随,升为左金都御史,不久又晋左副都御史。其时,大权尽归定西侯张名振(字候服,南京人,1601—1656),而名振自恃功高,开始变得专横跋扈起来,其余诸将也骄蛮无比,“文臣稍异同其间,立致祸”(《年谱》)。宗羲手中无兵,难以有所作为,只好每日与鲁王的礼部尚书吴钟峦(字峦口,号口舟)谈论学问,再有闲暇,便注释《授时》、《泰西》、《回回》三历。不久,由于清廷伤令各地将前明遗臣中不降顺者的家属登录上报,宗羲担心累及老母,忧心如焚地叹道:“主上以忠臣之后信我,我所以栖栖不忍去也。今方寸乱矣!不能为姜伯约(按即姜维,三国时蜀将)矣!”(《神道碑》)于是陈情监国,请求归家,获得准许。吴钟峦亲驾三板船送出20里,波涛声中,两人呜咽而别。宗羲改名易姓,从小路潜回故居,时为本年八月。

九月末,张名振火并听从隆武帝号令的将领黄斌卿(字明辅,福建莆田人,隆武政权封其为成侯),攻占沿海最大岛屿舟山;十月,监国移驾舟山,再召黄宗羲还朝,并派他和兵部左侍郎冯京第(字跻仲,号簞溪,浙江慈溪人)为澄波将军阮美的副手,以万历年间李太后颁赐给普陀山的藏经为礼品,出使日本求援。抵达长崎后,知道日本不肯出兵,宗羲等人失望而归。大约自此以后,宗羲就不再在鲁王政权中任职了。

当时,清廷在浙江的地方长吏严厉镇压与鲁王集团有联系的人,黄宗羲、冯京第等的姓名被公布于通衢,他们都在缉拿之列。但宗羲并未因此而脱离抗清复明事业,他与抗清义士的联系仍十分密切,“江湖侠客,多来投止”,与在四明山中坚持抗清的冯京第、王翊之间

也常有信使往来。顺治七年(1650)三月,宗羲至常熟拜访故人钱谦益,以在钱氏绛云楼读书为掩护,与谦益密谋策动清“婺中镇将”马进宝起义,以为鲁王声援。九月,清军大举围剿四明山各寨,冯京第兵败遇害,宗羲弟宗炎也被逮捕,关在死牢中,于是宗羲冒险潜入宁波,与好友万泰等人计议,利用种种关系,在处决前夕才将宗炎救出。顺治八年(1651)夏秋之交,清闽浙总督陈锦计划分三路进攻舟山,宗羲侦知这一消息,立即派人入海告警。顺治十一年(1654),张名振造使与宗羲联系,来人在天台(今浙江天台县)被逮,宗羲又遭指名拘捕。顺治十三年(1656),慈湖(在浙江慈溪县东)义军首领沈绪绪被人出卖,牵连到黄氏兄弟,官府认定宗羲为首谋,被指名严拿,这次宗羲的处境十分危险,好不容易才“脱死毫厘间”宗炎则又被捕,宗羲顿足长叹,说:“这回大概死定了!”幸赖亲友尽力营救,宗炎始得出狱……这以后,宗羲处于官府严密监视之下,轻易不敢有所活动。

前明各股抗清势力的复明斗争也时起时伏。顺治八年(1651)九月,清兵攻陷舟山,张名振护监国由海道往依郑成功(本名森,字大木,福建南安人,1624—1662。15年,隆武帝赐姓朱,并为改名;1658年被桂兰朱由榔封为延平郡王;1661年收复台湾),于第二年正月抵厦门。然而郑成功以永历帝(朱由榔,神宗孙,思宗堂弟 1623—1662。16年,广西巡抚瞿式耜等人在广东肇庆拥由榔监国,不久由榔即称帝)为正统,故鲁王处于寄人篱下的境地。顺治十年(1653)三月,鲁王以海自行取消监国称号,不过张名振、张煌言仍听命于他。顺治十三年(1656)年底,张名振在舟山去世(据说为郑成功手下投毒致死),遗言以所部归张煌言节制。顺治十六年(1659)五月,张煌言、郑成功大举入长江,七月底煌言兵临南京观音门外江上,待郑成功赶到,煌言又由芜湖取池州(今安徽贵池)、徽州(治安徽歙县)、宁国等地,一时江淮震动。可惜顿兵坚城之下而又懈怠轻敌的郑成功却被清军击溃,南明此次行动仍以失败告终。郑撤回厦门,煌言孤立

无援,几至全军覆没,他本人迂回潜行 2000 余里,方抵浙东沿海。局处西南一隅的永历帝也无法立住足,于同年亡命缅甸。康熙元年(1662),永历帝在昆明被吴三桂杀死,郑成功、鲁王以海亦在台湾先后去世,以恢复明室为目的的大规模武装斗争自此之后基本止息。

这几年中,黄宗羲及家人或伏处海隅,或避居山野,可以说“无年不避,避不一地”(《南雷文定·避地赋》),四处颠沛流离,过着极为艰难困苦的生活。宗羲本人“自北兵南下,悬书购余者二,名捕者一,守围城者一,以谋反告评者二三,绝气沙口者一昼夜,其他连染逻辑之所及,无岁无之,可谓濒于十死者矣!”(《怪说》)他的亲人在东徙西迁、动荡不宁的亡命生涯中也连遭不幸。顺治十二年(1655)除夕,最钟爱的幼子阿寿夭折,数月过后,二儿媳孙氏和小孙子阿运也相继病死,宗羲万分悲痛,长歌当哭,他写道:“(去曷)来四月选三丧,咄咄书空怪欲狂。八口旅人将去半,十年乱世尚无央!”(《南雷诗历·子妇客死一孙又以疾殇》)《南雷诗历》中以“哭寿儿”、“梦寿儿”为题的诗也有八首之多。顺治十六年(1659)避居化安山时的《山居杂咏》,读来更是“横身苦楚、淋漓满纸”

尽管“濒于十死”,尽管“其得不死者,皆有天幸”,然而宗羲并不为之慑”(《神道碑》)。人生历程中的这许多磨难和打击并没有使宗羲屈服,更不能把他压倒!即使在逃亡之中,他也能处之泰然,过着“数间茅屋尽从容,一半书斋一半农”(《山居杂咏》之六)的生活,而且,这些挫折和危难还淬砺了宗羲的意志,丰富了他的阅历,并促使他对政治、社会、历史、人生进行理性反省和理论探讨,终于为我们铸成一位继往开来的思想巨人。

(四) 著述讲学 名满天下

顺治十八年(1661)冬,黄宗羲与家人返回故居。

各地的抗清斗争相继宣告失败,清王朝的统治日渐巩固,宗羲冷

静地接受了这个现实。“锋镝牢囚取次过，依然不废我弦歌。死犹未肯输心去，贫亦其能奈我何！”（《山居杂咏》之一）即使在戎马舟船或亡命山海的日子里，宗羲也从未停止过力学著述，比如《监国鲁元年大统历》、《授时历故》、《勾股图说》、《测圆要义》、《易学象数论》、《留书》等等，都完成于这一期，其中，顺治八年（1651）秋撰写的《留书》是宗羲阐述自己政治思想的第一部重要论著。如今，刀光剑影、不退宁居的日子似将结束，宗羲便将下半生心血倾注在学术事业上。在此后的30多年中，宗羲致力于讲学和著述，开创了在中国学术史上占有重要地位的清代浙东学派，培养了多方面的人才，写作了大量涉及哲学、史学、文学、艺术、天文、地理、数学等领域的学术专著，对中国的思想和文化作出了巨大的贡献。

大致说来，黄宗羲的讲学活动，主要集中在康熙二年至十八年（1663—1679）。

康熙二年，黄宗羲应友人吕留良之请，渡江北上至语溪（又名语儿溪，在浙江桐乡县东南一里许），吕氏家中之梅花阁设馆，为吕氏子弟授课，到康熙五年（1666）冬方辞去馆事。这几年中，黄宗羲仆仆往来于崇德、余姚间，讲习余暇，则与吕留良及吴之振、吴自牧叔侄诗文酬唱，还与二吴共同编选《宋诗钞》。康熙三年（1666）四月，宗羲与吕、吴等联袂至常熟访钱谦益，此时钱氏已病危，自知不久于人世，一见宗羲，便以丧事相托，并说：“唯见知吾意。殁后文字，不托他人。”（《思旧录》）——谦益死后，其子孙贻别求龚鼎孳（字孝升，号芝麓，合肥人，与钱谦益、吴伟业齐名，合称“江左三大家”）作墓铭文字，宗羲“得免于是非”（《思旧录》）。

康熙六年（1667）春，黄宗羲重游绍兴，自念台先生刘宗周崇祯中立证人书院、大会讲学，倏忽已历30多年。为了纪念自尽殉国的先师，光大师门学说，宗羲与同出念台先生门下的姜希辙（号定庵）、张应鳌（号奠夫）等商议筹画，于九月重开证人书院讲席。这次讲会上，宗羲系统地归纳揭示了宗周学术的四个纲领性命题，发前人所未

发,即:“静存之外无动察”,“意为心之所存”,“已发未发,以表里对待言、不以前后际言”,“太极为万物之总名”(详参《子刘子行状》卷下),若干年后宗羲撰《阴儒学案》,亦据此为纲宗。

此后数年中,黄宗羲曾多次赴绍兴,与同门会讲于证人书院,并着手整理编写一批阐述发明蕺山学术精华的著作,如《子刘子学言》、《子刘子行状》、《证人会语》、《圣学宗要》、《答董吴仲论学书》等等。宗羲对自己的恩师极为尊重,经常满怀深情地谈起蕺山先生对他的教诲,宗羲学术也是上承王阳明,近宗刘蕺山。但他反对盲从,提倡怀疑、提倡疑中求悟求信,当他的学生董元璘(字吴仲)认为意为心之所存这一论断“未为得也”(《年谱》),便写了一篇文章,题为《刘子质疑》,向老师请益。宗羲对学生这种钻研精神大加肯定,说:“昔人云:小疑则小悟,大疑则大悟,不疑则不悟。老兄之疑,团将以求其深信也、彼泛然而轻信之者,非能信也,乃是不能疑也。刀”(《答董吾仲论学书》)

康熙七年(1668),黄宗羲到宁波,创办甬上证人书院。宁波在甬江边,所以代称“甬”或“甬上”,宗羲好友万泰的家就在此地。万泰生前对“东浙三黄”的气节学问倾倒备至,曾多次对亲友说:“今日学术文章,当以姚江黄氏为正宗。”(李邕嗣《果堂诗文钞·送季野授经会稽序》)他还经常亲率子弟到黄竹浦盘桓问学。顺治十四年(1657)万泰去世,宗羲便写信与泰长子斯年,要万氏兄弟前来受业,一力承担起为故人教育后代的责任,所以,万氏八兄弟都是黄门高弟,其中,以斯同(字季野)、斯大(字充宗)、斯选(字公择)及斯年之子万言(字贞一)成就最著。早在康熙四年(1665),万氏兄弟与同为黄家三代世交的董氏兄弟(允口、允珂、允璘、允玮)及陈赤衷(字夔献)等青年学子组织建立“甬上策论会”,并至余姚向黄宗羲求教。康熙七年春,宗羲在绍兴证人书院讲学之后,又应市上诸门生之请,到宁波主持讲席,建立了甬上证人书院、院址先在广济桥万家,后来迁宁波城西万氏别墅白云庄。

宗羲讲学具有明确的宗旨。他强调明经通史,以求经世致用,认为“学问必以六经为根抵,游腹空谈,终无捞摸”(《年谱》),而“经术所以经世,方不为迂儒之学”(《神道碑》),又说:“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”(全祖望《甬上证人书院记》),所以要求“受业者必先穷经”,“兼令读史”(《神道碑》);在“经世致用”思想的指导下,除了经学史学外,宗羲还讲授天文、地理、数学、历法等自然科学知识。在宗羲的教诲下,甬上弟子都能刻苦钻研“经学、史学以及天文、地理、六书、九章至远西(按指西欧国家)测量推步之学”,而且“皆卓然有以自见”(万经《寒村七十寿序》),其中不少人成为闻名当代的经学家、史学家、文学家。

市上证人书院的讲学活动持续了8年,到康熙十四年(1675)结束,这8年是宗羲讲学最有成就而且影响最大的时期。

康熙十五至十八年(1676—1679),黄宗羲多次到海昌(今浙江海宁)讲学。其间不少地方官吏也经常前来问学,宗羲对他们说:“诸公爱民尽职,即时习之学也。”(《年谱》)讲学虽仍以《四书》《五经》等典籍作教材,但宗羲反对人云亦云的附会,鼓励学子独立思考,他说:“各人自用得着的方是学问;寻行数墨,以附会一先生之言,则圣经贤传皆是糊心之具,朱子所谓‘譬之烛笼,添得一条骨子,则障了一路光明’也。”(《年谱》)海昌高足,有查慎行、陈汗等人。

黄宗羲反对束书空谈,主张“经世”、“应务”的务实学风,在他本人体力行、言传身教的倡导下,影响了清初浙东一代学子,弟子中人才辈出,浙东学术团之大盛。

康熙十八年之后,宗羲已是年过70的老人了,基本上不再外出讲学,但仍著述不辍,毕力投入名山事业。

黄宗羲不光是博学多才,而且勤奋过人,“年逾80,尚口口不休”,真称得上是没身而后已!故一生著述弘富。然而,由于种种原因,在清乾隆年间即已“散亡十九”(全祖望语),即使如此,今天我们所了解到的仍蔚为大观。据统计,黄宗羲的著作共有112种,1300

多卷,字数在 2000 万以上,这还不包括《明文海》这类编选性的东西(详参吴光《黄宗羲与清代学术》),这里只能择其要者略加介绍。

康熙二年(1663),黄宗羲在 10 年前所作《留书》的基础上,写成了《明夷待访录》2 卷(原名《待访录》),这是宗羲最有代表性的政治思想论著。《待访录》超越了《留书》中“夷夏之辨”的樊篱,探讨政治学说中最具根本性的问题,是一篇批判君主专制制度的战斗檄文,它奠定了黄宗羲作为一个民主启蒙思想家的历史地位。

康熙七年至十四年(1668—1675),黄宗羲编选成《明文案》217 卷。这 8 年间,他四处访求书籍,潜心搜集整理有明近 300 年中文人著作,夜以继日,勤奋工作,终于编定了这部保存有明一代文章精华、反映其时代精神的文集。书成之日,宗羲曾自豪地说:“有某兹选,彼千家之文集庞然无物,即尽投之水火不为过矣。”但他并未因此而满足,仍然不辞劳苦,以高龄之身继续奔波跋涉,游踪遍及浙江南北,搜罗明人文集,到康熙三十二年(1693),始将《明文案》扩编为《明文海》,计 482 卷。84 岁的梨洲老人对儿子说,《文苑英华》为百卷,而明代作者数量超过唐代,所以,一非此不足以存一代之书,顾读本不须如许(《年谱》),于是又从中精选若干篇,编成《明文授》62 卷,以供家人诵读。

后人评价此书,说《明文海》“搜罗极富,所阅明人文集几至二千余家,“可谓一代文章之渊薮。考明人著作者,必当以是编为极备矣”(纪昀《四库全书总目提要》)。

此外,宗羲还编有《宋元文案》、《元文钞》等,后来大多亡佚。

康熙十五年(1676)以后,黄宗羲撰成《明儒学案》。这部 62 卷、近百万字的巨著,是我国历史上第一部断代学术思想史。全书共收学者 200 余人,上起崇仁(吴与弼,字子溥,号康斋,江西崇仁人,学宗程、朱,倡“静时涵养、动时省察”。1391—1469),下迄蕺山,“言行并载,支派各分”,而以姚江王阳明为一代理学宗师,共立“崇仁”、“白沙”、“姚江”、“泰州”、“东林”、“蕺山”等 17 学案。海案之前先用

一节文字介绍案主学术宗旨,然后是案主传略以述其平生学行,最后则是辑自案主文集、语录的学术资料,择精语详,体例严谨,自成一家。

《明儒学案》一面世,立即为学者推崇备至。当时理学家汤斌(字孔伯,号潜庵,河南睢县人,有《洛学篇》,1627—1687)评价说:“先生著述弘富,一代理学之传,如大禹导山导水,脉络分明,事功文章,经纬灿然,真儒林之巨海、吾党之斗构也。”(《南雷文定》附《交游尺牘》)以黄门私淑自况的全祖望(字绍衣,号谢山,浙江宁波人,1705—1755)也称《明儒学案》为“三百年儒林之藪”(《神道碑》),近代梁启超更誉为“中国之有学术史,自此始也”(《清代学术概论》)。

黄宗羲还着手编撰《宋元学案》,以整理明代之前学术思想发展的历史。遗憾的是,宗羲辞世时仅成17卷,后来,由宗羲子百家(字主一)及全祖望等续成100卷。

除了这些著作以外,宗羲还撰有《弘光实录钞》、《明史案》、《行朝录》、《历代甲子考》、《易学象数论》、《孟子师说》。《太极图讲义》、《授时历法假如》、《西洋历法假如》、《回回历法假如》、《春秋日食历》、《大统历推法》、《测圆要义》、《割圆八线解》、《勾股图说》、《开方命算》、《四明山志》、《匡庐游录》、《今水经》、《律吕新义》,等等,涉及史学、经学、历算、地理、音乐等门类;至于自著诗文集,则有《南雷诗历》、《南雷文案》、《南雷文定》、《南雷杂著》……限于篇幅,不能一一胪列。

这30多年中,黄宗羲还多次拒绝朝廷的征召,始终保持了遗民的气节。

康熙十七年(1678),清廷议修明史,于是开博学鸿词科以网罗天下名儒。经筵讲官学士叶方蔼(字于吉,江苏昆山人)向玄烨推荐黄宗羲,宗羲门生陈锡根(字分后,当时在京为官)得知后大惊,说:“这只会使老师象叠山那样啊!”(谢枋得号叠山,南宋遗民,义不仕元,为官府逼迫北上,至京绝食而死。)便极力向叶剖陈利害,此事才

算了结。当时被各地推荐的,还有顾炎武、吕田良等,顾、吕也都拒不应召。第二年开设史局修《明史》,修史总裁徐元文(字公肃,号玄斋,江苏昆山人,1634—1691)又欲聘请黄宗羲出山,宗羲仍然拒绝。当万斯同应聘入京时,宗羲送行之诗说:“不放河汾声价倒,太平有策莫轻题”,明白地表示了自己不与朝廷合作的态度。季野入京后,也执意“以布衣参史局,不署衔、不受俸”。

康熙十八年(1680),徐元文再次向皇帝建议聘宗羲修史,于是,旨下浙江督抚“以礼敦请”,宗羲以“老病”为由,坚执不就;皇帝又下特旨,令地方官把黄宗羲关于明史的所有论著“抄录来京,宣付史馆”(《年谱》)。徐又一力延请黄百家,宗羲不得已而同意——也许,还因为宗羲认为“国可亡,史不可亡”(《南雷文定·次公董公墓志铭》),并给徐元文写信说:“现在我把儿子交给你,总可以因此放过了我吧!”……

不过,由于黄宗羲不反对自己的门生和儿子参与史局,同时,他本人的文章中也有一些赞扬康熙皇帝及当时大臣如叶方蔼和徐氏兄弟等人的文字,所以也有一些人认为黄宗羲“大节不亏,小节可议”,甚至认为“失节”。这种看法,恐怕也未必全面、允当。

清康熙三十四年七月初三,即1695年8月12日,一代哲人黄宗羲停止了呼吸,享年86岁。遵照宗羲“不用棺槨,不作佛事”(《年谱》,参见《南雷文定·梨洲末命》及《丧制或问》)的遗命,七月初四,黄百家率家人以极其简朴的礼仪,将梨洲老人安葬在化安山黄尊素墓北侧。

(五) 学术泰斗 思想巨人

作为博学多才的一代大儒,作为中国文化学术史上杰出的思想家,梨洲先生的成就和贡献是多方面的,其中最重要的,当推政治思想哲学、史学三个领域。

梨洲有关政治思想的论著不少,而《明夷待访录》则奠定了他的民主启蒙思想家的历史地位。《待访录》包括《原君》、《原臣》、《原法》、《置相》、《学校》等共 13 篇,对数千年来政制、法律、教育、经济、军事等各个方面加以理性的反省和批判,从而提出了一个富含民主意识的全方位的政治大纲。

中央政制的核心是最高统治者——君。梨洲在《原君》篇中提出,君应该做到“不以一己之利为利,而使天下受其利;不以一己之害为害,而使天下释其害。此其人之勤劳,必千万于天下之人……而已又不享其利”,这才是“君之道”,才是“君之职分”;只有合乎这个标准,才能称得上是真正的君。由此引申,“君”与“天下”的关系应该是“天下为主,君为客”——人民是主人翁,君则是为主人翁获利释害而勤劳的人。这是一部《待访录》开宗明义的总纲。然而历史的现实却是“君为主,天下为客”,他们“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”,而且“视为当然”梨洲认为,这样的君不折不扣是“天下之大害”。正因为自秦汉以来都颠倒了这个关系,为君者都视天下为自己的产业,做了君主就应当占有一切,所以才会演出一幕紧接着一幕的为争夺这个产业而血肉崩溃的惨剧!这里不存在什么“华”“夷”的区别,作者的批判锋芒是指向历代一切统治者的。仅此一点,就高过同时代的许多思想家。梨洲还从根本上否定“君为臣纲”。他说:臣的职责是“为天下,非为君也;为万民,非为一姓也”(《原臣》,下同),臣不是“君之仆妾”,而是“君之师友”,臣与君的关系是平等的:“臣之与君,名异而实同”,都是为着万民的利益来同心协力治理国家,若不出仕为臣。于君则为“路人”——这已跟“公仆”的含义颇为接近了。至于“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”,更是对忠君观念的彻底批判。关于法律,梨洲认为“贵不在朝廷,贱不在草莽”(《原法》,下同),含有法律面前人人平等的意味,主张“有治法而后有治人”,与儒家传统思想“有治人而无治法”也针锋相对。在《学校》篇中,梨洲认为学校不仅仅是培养人

才的场所,而更应该是立法议政的机构,他写道:“必也使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备”;“天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校”。大政出于学校,天下事的是和非,要由学校来裁判,这种“学校”及功能不正是近现代议会民主政治的基本形态基本职能吗?梨洲先生的胆略和见识不能不令人敬佩。这些凝聚着民主启蒙思想精华的议论在中国两千多年的封建社会中是空前绝后的,跟西方近代资产阶级民主思想的产生相比,也要早一个世纪。

《待访录》在中国近代政治思想史上有着不容忽视的重要地位。“梁启超谭嗣同辈倡民权共和之说,则将其书节抄,印数万本秘密散布。于清思想之骤变,极有力焉”(梁启超《清代学术概论》),梁启超还说:“我自己的政治活动,可以说是受这部书的影响最早而最深”。(《中国近三百年学术史》)《待访录》内容丰富,有些观点也不免幼稚,不免带有理想甚至空想的色彩。这是历史的、社会的局限使然。

在哲学上,梨洲受戴山先生的影响极深。然而,在生存的历史环境与经历的历史事件这两大方面,师生之间毕竟有着天壤之别,因此,梨洲哲学思想不尽同于戴山,也不全来自戴山。

梨洲多次论述理气心性之间的复杂关系,建立了理气心性统一论。他认为,“天地之间只有一气充周,生人生物。人禀是气以生,心即气之灵处……心体流行,其流行而有条理者即性也……流行而不失其序,是即理也。理不可见,见之于气;性不可见,见之于心,心即气也”(《孟子师说·〈浩然〉章》)。所谓“气”,是客观物质之气、即自然界之气;所谓“理”,即物质运动变化的客观规律,理与气是“一物而两名,非两物而一体”(《明儒学案·诸儒学案》);“在天为气者在人为心,在天为理者在人为性,理气如是,则心性亦如是,决无异也”(《诸儒学案》),理气心性是一致的。所以,不能“离气以求心性”,也不能心外求性。

梨洲在这里力图用心性理气统一论解释历史社会现象,以克服

前人在自然观与社会观之间存在的理论矛盾,无疑是理论思维的一个进步,但仍然存在流于机械比附的缺陷。

其次,梨洲提出了“一本万殊、会众合一”的学术史观。他在《明儒学案·发凡》中写道:“学问之道,以各人自用得着者为真,凡倚门傍户、依样葫芦者,非流俗之士则经生之业也。此编所列,有一偏之见,有相反之论,学者于其不同处正宜着眼理会,所谓一本而万殊也”。“一本万殊”是学术发展的客观现实,不能强人就己,而“一偏之见”、“相反之论”也一定有其合理的成分在内;但是,如果不加以“会众合一”的学术归纳,混“金银铜铁为一器”,则令人茫无头绪,难以把握“数百年之学脉”。

具有划时代意义的《明儒学案》正是梨洲“一本万殊,会众合一”学术史观的结晶。

梨洲一以史学为根抵(梁启超语),在史学领域贡献甚伟,既撰有大量史学著作,又有一整套具有真知灼见的史学理论,实为一代史学大师;由他开山的清代浙东学派,也以史学成就最为著称。

“经世应务”是梨洲治学不容移易的原则,因此,其治史的重点主要集中在明代,不仅著有长达244卷的《明史案》,对南明时期史料的搜集保存也极为注意,有《行朝录》、《弘光实录钞》等,一方面探讨、总结有明一代“治乱之故”,同时也借以寄托故国之思。

“寓褒贬于史”,是梨洲史学思想的一项重要原则。他认为史书应起到“扬善惩恶”的作用,如果“为史而使乱臣贼子得志于天下,其不如无史之为愈也”(《晋书·史》);并且还对各种体例的史书提出适用的褒贬原则,比如他认为地方志应“存美而去恶,有褒而无贬”,不同于正史之“美恶俱载”,“犹其所去,是亦贬之之例也”(《再辞张郡侯修志书》)。

同时,梨洲也十分重视史料的搜求考证,提倡严谨求实的学风,批评那种“不能通知一代盛衰之始终,徒据残书数本、谀墓单辞,便思抑扬人物”(《谈孺木墓表》)的浅陋轻躁习气。

在梨洲自己,无论是摆述历史,还是应人之请而作的碑志序铭等,都是遵循了上述原则的。

为明修史,是梨洲的夙愿,但是,出于民族大义,清政府几次礼聘都被他拒绝了。然而梨洲却始终关注《明史》的编写情况。他认为:“一代是非,能定自吾辈之手,无使淆乱,白衣从事,亦所以报故国也”(黄嗣艾《南雷学案·万石园先生》),因而同意自己的得意门生万斯同等参与史局(万斯同“不署衔,不受俸”,却是事实上的修史总裁)。梨洲虽身居草野,对《明史》的修撰仍起了相当重要的作用,如全祖望所说:“公虽不赴征书,而史局大案,必咨于公”,“历志出吴检讨任臣之手,总裁千里贻书,乞公审正而后定”,“地志亦多取公《今水经》为考证。盖自汉唐以来,大儒唯刘向著述强半登于班史……而公于二千年后起而继之”(《神道碑》)。可见《明史》无论在编撰方针上,还是具体内容上,都有不少地方得自梨洲的贡献。

除了以上概略介绍的几点之外,梨洲在自然科学领域也卓有成就,还为文化学术界培养了为数众多的各种人材,同时,他又是一位文学家、诗人和文艺理论家……

黄梨洲生当中国学术思想发生巨大变化的前夜,他的学术思想承先后后,在中国近三百年学术史上有着崇高的地位。他的那种一生奋斗不息、目光永远向前、不倦追求真知的精神必将永远激励后来的中国人。

生平、著作和教育实践活动

17 世纪的后蒙思想家黄宗羲与顾炎武、王夫之齐名,被被誉为明末清初的三大思想家之一。他们同处在所谓“天崩地解”的时代。思想家们从自己的不同角度去窥察世界的发展倾向,提出了“别开

生面”的光辉思想。黄宗羲作为著名的政治思想家和历史学家,人们对于他的民主思想和斗争精神早有高度的评价。但是,过去对于他作为一个教育家,特别是他在教育上的大胆创见和教育实践活动,教育、教学思想的全貌的研究与分析,则显得不足。本文想就这些方面做一个初步的尝试。

黄宗羲,字太冲,号太雷,学者尊称梨洲先生。浙江余姚人。他生于明万历三十八年(1610年),卒于清康熙三十四年(1695年)。他比王夫之长9岁,两人的著述年代相近。他是17世纪启蒙学者,大思想家,教育家。

他活了85岁,他的身世和经历是可歌可泣的。他自己曾概括说:

初锢之为党人,继指之为游侠,终倾之于儒林,其为人也,盖三变而至今^①。

他早期参与东林党人活动,继而从事抗清斗争,后半生倾心于教育与著述工作。参照这一概括,我们把黄宗羲的一生大致划分为三个时期。

第一个时期,从明天启三年(1623年)随父亲在京至顺治二年(1645年),参加抗清武装斗争之前

这是黄宗羲积极从事反对阉党斗争的时期。他的思想是时代与家庭教育的结果。他生长在怎样的时代呢?

17世纪的中国社会,在其缓慢的发展中开始走向了历史的新时期。它的标志是出现了资本主义生产关系的萌芽。当时在长江流域发展了工商业,苏州、松江、杭州的丝织业和江西景德镇的陶瓷业,已经由手工业作坊发展到手工业工场,有了独立的手工业工人。这种资本主义生产关系的微弱的萌芽,使阶级关系也发生了

^① 《黄梨洲先生年谱》卷首。以下凡引此书均简称《年谱》。

变化,主要是市民阶层势力的扩大。这时明统治者不仅进行土地的大量兼并,而且对于工商业也尽其剥削的能事。到了天启年间,阉党魏忠贤当政,滥用私人,树立朋党。这一群阉党代表着皇室大地主阶级的利益。他们获得政治上的实权,想尽办法压榨百姓,同时,看到江南经济的繁荣,也想染指。当时以顾宪成、高攀龙和李三才为首的东林党,成员都是开明绅士,代表着东南中小地主阶级及其知识分子,与新兴的工商业是气息相关的。《神宗实录》说:“东林之渐炽也,……富商大贾之类,如病如狂,走集供奉者,不知其数。”^①明末以后,地主豪绅,王公贵族疯狂地兼并土地,广大人民群众处于水深火热之中。农民运动风起云涌,席卷各地。在这种情况下,朝廷更加依赖宦官。东林党人看到阉党猖狂,不能不起来挽救国家危机,改良朝政,排斥阉党。这既与东南新兴的工商者的利益相联系,也在一定程度上符合东南广大群众的要求,因而江南城市市民起来支援了东林党人的运动。顾宪成等在无锡故邑宋人杨时的讲学处,再造东林书院,名为讲学,实际上从事政治活动。《明史·顾宪成传》说:“讲习之余,往往讽议朝政,裁量人物。”熹宗天启年间,围绕着东林党人弹劾魏忠贤和客氏^②,斗争十分激烈。黄宗羲的家庭卷入了这一斗争旋涡。他的父亲黄尊素是东林党中铮铮的人物,后来在这场斗争中死于诏狱。

这样的社会与家庭环境,对于黄宗羲成长的影响是深刻的。他的父亲黄尊素为人正直,敢于抨击时政。黄宗羲是尊素的长子,少年时随父在任所读书,13岁回乡应童子试,14岁随父在京。在这期间,杨涟、左光斗、魏大中等东林党人常夜来寓所,屏左右论时事,黄宗羲时在身旁。因此,他清楚地了解到党争的形势,“尽知朝局清流浊流

① 引自谢国桢:《黄梨洲学谱》,商务印书馆,1956年版,第5页。

② 客氏,熹宗朱由校的乳母,与魏忠贤勾结为恶,崇祯帝即位后被处死。

之分”^①。黄尊素遇害时,黄宗羲年仅 17 岁。母亲痛哭欲绝,教育他勿忘父仇。他本来就愤恨这种恶势力,把母亲的教导铭记在心,常“读书至夜分,伏枕呜呜哭。”^②时刻要报杀父之仇。不久,熹宗死,崇祯即位,魏忠贤失势,黄宗羲到北京去,为他父亲的冤枉求昭雪。他拿着铁锥子,当场锤击魏党特务头子许显纯,又击杀迫害父亲的狱卒叶咨、颜文仲。“狱竟,偕同难诸子弟,设祭诏狱中门,读文未毕,莫不狂哭。”^③这次讼冤,黄宗羲表现出与恶势力斗争的勇敢精神和才能,赢得了很大的声誉,同时,这对他的政治思想的形成和发展也有着重要的影响。

崇祯初年,“厉精图治”,对魏忠贤及其党羽进行了坚决的镇压,东林党一度抬头。但是,明王朝到了崇祯时代,阶级矛盾和民族矛盾十分尖锐,已达崩溃边缘。1628 年,爆发了西北农民起义,给明朝统治者敲起了丧钟。崇祯皇帝是一个刚愎自用、猜忌成性的人,不能任用贤能,驱走了一批阉党后,又换上了他的亲信张彝宪之流的太监。阉党势力死灰复燃。马士英又被起用,阮大铖在南京蠢蠢欲动。黄宗羲的私淑弟子,全祖望在《神道碑文》中说:“逾时中官复用事,于是逆党中人弹冠共冀燃灰,在廷诸臣,或荐霍维华,或荐吕纯如,或请复涿州(冯铨)冠带,阳羨(周延儒)出山。”明代坊社盛行,由一些长于诗古文或名节高的文人所组成,他们集会论文,胶漆相投。这时南京太学生以张天如、张采为首,评论朝政,结为复社,担当起东林党打击阉党的重任。黄宗羲受到陆文虎、万履安、沈眉生等人的影响,成为复社的重要成员,“被难诸家,推公为首。”^④他遍交大江南北的贤豪长者,成为一时的名士。针对马士英与阮大铖卷土重来的企图,复

① 全祖望:《梨洲先生神道碑文》(以下引此书简称《神道碑文》)。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

④ 《神道碑文》。

社名士在南京讲学集会,作《南都防乱揭》,揭露阮大铖一伙的罪恶,指出:

大铖之阴险叵测,猖狂无忌,罄竹莫穷……当事者无视为死灰不燃,深虑者且谓伏鹰欲击。若不先行驱逐,早为扫除,恐种类日盛,计划渐成,其为国患必矣!^①

这种尖锐的揭露,据《神道碑文》说:“足以寒奸人之胆”,“阮大铖恨之入骨”。《明史·奸臣传》曾有“大铖惧,乃避门谢客”的记载。但是当时时局急转直下,明统治者的腐朽势力,竟与清统治者勾结起来。1644年5月北京沦陷后,在南京建立了弘光王朝。阉党余孽马士英、阮大铖把持政权,对东林、复社展开了大规模的镇压,“遂按揭中一百四十人姓氏,欲尽杀之”。^② 黄宗羲也在被追查之列,因传票迟发才幸免。正在这时,清军南下,直逼南京,黄宗羲乘机回浙东,投入了抗击清兵的武装斗争。

在反对宦官的斗争中,父辈的英勇斗争精神和艰险的恶劣环境,锻炼了黄宗羲刚毅勇敢的反抗精神。他不仅对祸国殃民的阉党有刻骨的仇恨,同时也对封建君主专制制度的腐朽性有了深刻的认识,为他写出反封建政治思想的伟大代表作《明夷待访录》打下了思想基础。

他的教育思想也正是形成于这个时期。黄宗羲从小受到的家庭教育与一般人不同。14岁随父在京任所时,他读书“好窥群籍,不琐守章句”。^③ 黄尊素亲自教他举业,他不很留意,而于完课之余,私下喜读各种小说。黄尊素不但不责怪,反而认为“亦足以开其智慧”,^④ 可见其思想之开明。他父亲不仅是一个正直的忠臣,而且是很有修

① 吴翊:《复社姓氏翊录》。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

④ 《神道碑文》。

养的历史学家。黄宗羲从小由父亲督促研究史学。黄尊素在被捕入狱时,嘱咐黄宗羲说:“不可不通知史事。”^①于是黄宗羲自明十三朝实录上溯二十一史,用心钻研,最后归宿于诸经。既读经,又“旁及九流、百家”。^②在这样浓厚的学术气氛熏陶下,树立了研究哲学的志向,丰富了博通古今的学识。黄宗羲学习非常勤奋,读二十一史,“每日舟铅一本,迟明而起,鸡鸣方已,两年而毕^③。”后来他在教育上主张博通经史,成为在史学方面有深湛造诣的思想家,即渊源于此。黄尊素死后,其门生徐宝摩来看黄宗羲,对他说:“学不可杂,杂则无成。”教导他学习要“以为用世张本”^④。这对他的经世致用的思想是有影响的,使他认识到无论兵、农、礼、乐以至天时地利、人情物理,其总目的都是为了实用。

黄尊素被捕时,嘱咐黄宗羲追随浙东大儒著名学者蕺山先生刘宗周研究学问。黄宗羲在学习中有独立见解,和他在政治上敢于同恶势力斗争的精神相一致,敢于和持歧见的人辩论。当时江浙继承周汝登讲学的传统,把儒家学说纳入了佛家的思想体系,以陶奭龄为首,气势很盛。刘宗周很忧虑,不知如何对付。黄宗羲既到宗周门下,知道以后,“奋然起曰:是何言与!”^⑤于是约吴越中高材生60余人,同来听讲,“力摧其说”^⑥,终于挫败了陶奭龄。

黄宗羲的教育活动开始得很早。父亲蒙难之后,教育弟弟的任务落在他的肩上。他的弟弟宗炎、宗会,天资颖悟,黄宗羲亲自教育,后来都成为名士,“于是儒林有三黄之目”^⑦。他二十四、五岁时读书

① 《神道碑文》。

② 《神道碑文》。

③ 《年谱》。

④ 《年谱》。

⑤ 《神道碑文》。

⑥ 《神道碑文》。

⑦ 《神道碑文》。

于武林（今杭州）南屏山下，和江道闇、张秀初同学。秋天，沈眉生与沈昆铜也来到武林，与黄宗羲同住在孤山读书社，诸学子都来就学。黄宗羲在一次讲《论语》、《周易》时，见解独特，大家都称赞他能“凿空新义”，“石破天惊”^①。他对于声律学也很有研究，在读书社讲习律吕，和张秀初取杭州竹管，“截为十二律及四清声，吹之以定黄钟”^②。

总之，这一时期是黄宗羲和阉党斗争的时期，也是他的教育思想的形成时期。值得注意的是，他已经开始了讲学活动，在讲学中的创新精神已露锋芒。这一时期的著作有《诗稿一册》（书名不详），《西台恸哭记注》，《冬青树引注》，《忠端神弦曲》一卷^③。这些著作主要表达了他的愤世嫉俗的感情。

第二个时期，从顺治二年（1645 年）到顺治十年（1653 年），明鲁王去监国号为止

这是黄宗羲主要进行抗清武装斗争的时期。1645 年 5 月，清贵族睿亲王多尔衮进北京。这时马士英、阮大铖等人扶植腐败的福王朱由崧在南京建立了弘光南明政权。接着清世祖自沈阳入北京，正式建立起清朝政权。随后发生了“扬州十日”、“嘉定三屠”惨绝人寰的血腥镇压。就在南明弘光帝被俘、江南朝不保夕的时候，黄道周奉明唐王朱聿键即帝位于福州，建号隆武。同时，张国维、张煌言等人奉明鲁王朱以海监国于绍兴。这时为了阻止清兵东渡，浙江人民纷纷起来展开了抗清武装斗争。前吏科给事中熊雨殷（汝霖），九江道佥事孙硕肤（嘉绩）相继率众起义，“以一旅之师划江而守”^④。黄宗羲和他的两个弟弟起兵于余姚黄竹浦，参加了人民群众抗清的斗争，

① 《年谱》。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

④ 《神道碑文》。

“纠合黄竹浦子弟数百人，随诸军于江上，江上呼之曰‘世忠营’”。^①从此黄宗羲开始了为期8年的抗清斗争。黄宗羲是我国古代少数几个亲自参加武装抗清斗争的思想家、教育家之一。尽管他抗清的目的在于“扶明”，在明王朝的覆灭已无可挽回的情况下，他侧身其间并不会有什么作为，但却表现出勇敢的爱国精神，给后人留下了深刻的印象。

黄宗羲怀着一腔热血参加武装抗清斗争，原来很想做一番事业。他开始被鲁王任命为兵部职方，后为监察御史兼职方。顺治三年（1646年）春，黄宗羲力主“西渡之策”。^②这时，孙硕肤将他的火攻营交给黄宗羲，与兵部主事王正中的士兵合在一起共有三千人，由海宁取海盐。可惜清兵已至戒严，王正中军溃于江上，虽因寡不敌众而败，但确实是一次重要的军事行动。这时黄宗羲走入四明山，结山寨自守。顺治四到五年（1647—1648年），他一面探听鲁王消息，一面为了逃避清兵追捕，避居山中，“在穷岛空山古松流水间”^③，把主要精力用在研究历算上。大概在这两年前后，写成的著作有：《春秋日食历》、《授时历》、《故大统历》、《推法授时历》、《假如回回历》、《假如西历》、《假如气运算法》、《勾股图说》、《开方命算测图要义》等。他时刻企图恢复明朝，“微服潜出欲访监国消息”^④。顺治六年（1649年），当他知道鲁王飘泊在舟山海上时，辞老母，抛妻子，与都御史方端士去追随鲁王，在舟山、健跳等地，奔走国事。

不久，清兵围健跳，城中危急。和他一起从亡的有大学士沈宸荃、刘沂春，礼部尚书吴钟峦，兵部尚书李向中，兵部侍郎孙延龄等。黄宗羲既在军事上无所作为，“日与吴尚书霞舟锤峦正襟讲学，暇则

① 《神道碑文》。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

④ 《年谱》。

注授时、泰西、回回三历而已”^①。这时环境不可不谓艰险,但他很镇定,仍“正襟”严肃地讲学。他后来在《思旧录》中写道:“觴余于鲸背之上,落日狂涛,凄然相对,但觉从古兴亡,交集此时,何处容腐儒道得一句!”有志之士亡国之恨跃然纸上。黄宗羲在《鲁纪年》的结束语中指出:

史臣曰:上自浙河失守以后,虽复郡邑,而以海水为金汤,舟楫为宫殿,陆处者,惟舟山两年耳。海舶中最苦于水。侵晨洗沐不过一盏。舱大周身,穴而下,两人侧卧,仍盖所下之穴,无异于棺中也。御舟稍大,名河舡,其顶即为朝房,诸臣议事在焉。落日狂涛,君臣相对,乱礁穷岛,衣冠聚谈。是故金鳌橘火,零丁飘絮,未罄其形容也。有天下者,以此亡国之惨,图之殿堂,可以得师矣!

黄宗羲在这里具体地描绘了鲁王监国在海上飘泊倾覆前,君臣相对于乱礁群岛中的惨状。虽然由于阶级和历史的局限,他不可能认识到这种惨局的实质,但他希望“有天下者”以此亡国之惨为师的思想感情,反映出他真诚的爱国热情。

黄宗羲从鲁王逃亡海上时,母亲还住在家乡。清兵以逮捕他的老母为要挟,“宗羲闻之,恐母氏罹罪,陈情监国,得请变姓名归”^②。黄宗羲被迫离开行朝时,吴钟峦驾三板船,送30里外,哭别于波涛中。

这一段时间里,黄宗羲主要从事抗清武装斗争,生活动荡不安。但在颠沛流离的情况下,他仍不忘著述,除上面已提到的几种外,还有《白本乞师记》、《海外恸哭记》,诗《老柳集》等。而他在清兵围困中于海上正襟讲学,更是感人,可以说是无愧于教育家的本色的。

① 《年谱》。

② 江藩:《黄宗羲传》《梨洲遗著汇刊》卷首。

第三个时期,从顺治十年(1653年)到康熙三十四年(1695年)他逝世为止。这是他专心著述与讲学时期

这时清政权的统治已逐渐稳定,抗清武装斗争迫于形势,基本已告终结。但是黄宗羲和顾炎武等英勇不屈之士,并没有被清兵的威力所吓倒。顾炎武纠合同道,不忘兴复。黄宗羲以笔杆为武器,“毕力于著述”^①,从事讲学办教育,进行民族复兴的宣传,与清统治者作不懈的斗争。这时黄宗羲的处境仍是相当困难的。政治上遭到清政府的迫害,时有被捕之险,因此不得不东躲西藏。经济上也十分困窘,“屋崩,继而粮绝。”^②但是这些都不能动摇黄宗羲为民族复兴进行斗争的坚强意志。他在公元1659年所作诗中写道:“锋镝牢囚取次过,依然不废我弦歌。死犹未肯输心去,贫亦岂能奈我何?”^③“身濒十死不言危,天下名山尚好奇。”^④这些诗深刻地描述了他所遭受的艰苦磨炼,“横身苦楚,淋漓满纸”^⑤,表现了贫贱不移,威武不屈,“十死”不能“废我弦歌”的革命乐观主义精神。

黄宗羲在转入专心著述与教育活动之后,直至1695年逝世,他写出了极其光辉的著作,进行了长时期有特色的教育活动,终生不与清政府合作,坚辞博学鸿儒的征召,表现了崇高的爱国主义思想。

1. 专心著述

黄宗羲于顺治十八年(1661年)完成《明夷待访录》初稿,次年修改完毕。这是黄宗羲反封建政治思想的伟大代表作。此书早于卢梭《民约论》一百年。据全祖望说,“原本不只于此,以多嫌讳弗尽

① 《神道碑文》。

② 《年谱》。

③ 《南雷诗历》卷一。

④ 《南雷诗历》卷一。

⑤ 《年谱》。

出”。^①现在的本子并非全本。清乾隆间列为禁书。这部著作的写成不是偶然的,反映了黄宗羲在反对宦官和参加抗清斗争的实践中,体会到君主专制制度腐朽的本质,同时,也标志着他的思想向着民主主义思想的转变。

黄宗羲在《明夷待访录》的《原君》、《原臣》、《原法》诸篇中,民主主义思想表现得最为突出。他说:“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐。”^②他愤恨地说:“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,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业。……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。……然则为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。”^③他提倡废除君主,主张法治。他痛快淋漓地批评封建专制制度的言论,类似“人权宣言”。

黄宗羲在 300 年前就提出了这样民主主义政治的主张,是具有极其进步的意义的。他的同时代启蒙思想家顾炎武称赞这部书说:“大著《明夷待访录》读之再三,于是知天下之未尝无人,百王之敝可以复起,而三代之盛可以徐还。”^④这部著作的影响是非常深远的,成了晚清戊戌变法,乃至资产阶级民主革命的重要武器之一。梁启超公开承认,《明夷待访录》是他们学生时代的最有力的兴奋剂,是清末维新运动时期青年革命的思想武器。

当然,黄宗羲和顾炎武等启蒙学者都有共同的思想特点,他们提出反对专制主义的统治与民族压迫,在当时是有巨大的积极意义和

① 《明夷待访录》跋。

② 《明夷待访录·原臣》。

③ 《明夷待访录·原君》。

④ 《南雷文定·附录》。

深刻影响的。但他们的思想也有其局限性。一般说来,他们都是封建社会的叛徒,但他们在原则上并不反对封建君主制度,因而是彻底的。

在这段时间内,黄宗羲的其他著述不少,有《汰存录》、《思旧录》、《行朝录》、《隆武纪年》、《鲁纪年》、《永历纪年》、《四明山寨记》等。这些著作记述了许多晚明的史事,充满了亡国之痛。康熙三年(1664年),他编定了诗集《南雷诗历》^①,在题辞中说:“按年而读之,横身苦楚,淋漓纸上,不可谓不逼真耳。”^②这是他在劫后余生所表达的亡国之恨的愤世嫉俗之作。

2. 教育活动

黄宗羲的教育活动虽然开始得很早,但在他抗清斗争结束之前,主要属党人游侠一流,而专门从事教育活动,则是在康熙三年从战乱中稳定下来以后,也就是在他55岁以后,“四方请业之士渐至”。^③康熙四年(1665年)春,在甬上(今浙江宁波),黄宗羲著名弟子万斯大、斯同兄弟、陈锡嘏、陈夔献等“二十余人,咸来受业。”^④这是他为诸弟子讲学的序幕。他的重要教育活动如下:

证人书院讲学。康熙六年(1667年),黄宗羲58岁时,恢复了20多年前他老师刘宗周在越中所创办的证人书院。他之所以展开大规模讲学,是有其学术上和宣传民族复兴思想考虑的。他经过了反对阉党和抗清斗争之后,认识到过去受业于老师刘宗周时,“颇喜为气节斩斩一流,又不免牵缠科举之习,所得尚浅。”^⑤现在对此问题有了新的认识,且请求讲习者又多,因此有必要重新建立证人书院于甬上

① 《年谱》。

② 《南雷诗历·题辞》。

③ 《清史稿·黄宗羲传》。

④ 《年谱》。

⑤ 《神道碑文》。

城西之管村^①,以纪念并发挥戴山老师(刘宗周)的思想主张。戴山之学是属于王阳明一派的。明代初年,学术仍是沿袭着程、朱理学思想。到明中叶,才出现了王守仁所创立的阳明学派。王阳明的“知行合一”说是主观唯心主义的,但他有重实践的一方面。黄宗羲是戴山的学生,他研究学术思想开始是从王学入手的,但他却不是仅以学习心性之学为目的,而是力归于实践之旨。他亲身受到封建压迫与民族压迫,目睹时艰,提倡阳明、戴山之学,期于经世致用。他在讲学中,着重理学、经学、史学以及天文数学。其讲学的特点是:

第一,正当康熙帝把朱熹列入文庙十哲的时候,黄宗羲树起了反宋学的旗帜。他说:“明人讲学,袭语录之糟粕,不以六经为根柢,束书而从学于游谈。”^②全祖望称他为“以正谊明道之余技,犹留连于枝叶。”^③他在思想体系上是留连于理学的“枝叶”的,但他反对语录空谈,实际上已经扬弃了王阳明的玄学,“在许多方面已经是一位反宋明理学的导源人了。”^④

第二,和当时重科举时文,空谈心性,迥然不同。他很重视经学和史学的学习,认为“受业者必先穷经,经术所以经世,方不为迂儒之学,故兼令读书史。”^⑤他重实用,反对空谈,提倡追求根柢,反对抄袭。他的讲学轰动了大江南北,请学的多到数百人,“东之鄞(今浙江宁波),西之海昌(今浙江海宁),皆请主讲,大江南北,从者甚众。”^⑥他的讲学一反晚明理学空谈之风,他的弟子陈夔猷、万斯大、董吴仲、万斯同等人均学有成就,开启了浙东学派。全祖望对证人书

① 全祖望:《鮑埼亭集》外篇,《甬上证人书院记》。

② 《神道碑文》。

③ 《鮑埼亭集》外篇,卷四十四,《答诸生问南雷学术帖子》。

④ 侯外庐:《中国早期启蒙思想史》,人民出版社,1956年版,第178页。

⑤ 《神道碑文》。

⑥ 钱林、王藻:《黄宗羲传》《梨洲遗著汇刊》,卷首。

院的讲学,给予较高的评价,认为甬上后辈学习注意于有本之学,是黄宗羲所开创的,他说:“至今吾乡后辈其知从事于有本之学,盖自先生导之。”^①

鄞县讲经会。康熙七年(1668年),应甬上诸门生的约请,黄宗羲主持了讲经会。该会为他的弟子陈夔献所创办。在鄞县、海宁、石门(今浙江桐乡)等处,黄宗羲均曾有讲经会,以鄞县为最盛。当时甬上学风长时间锢于训诂的积习很深,黄宗羲讲学力求务实,以经史为归。他说:“学问必以六经为根柢,游腹空谈,终无捞摸。”^②黄宗羲描述讲经会的情景时说:“搜故家经学之书,与同志讨论得失,一义未安,迭互锋起。”^③他们对于马融、郑玄等古本经书认真讨论,常为一个问题展开激烈的辩论。这样的讲学在当时是前所未有的,学子们受到很大的震动。开始时陈夔献“揎拳欲殴”,以盛气攻击异己者,人们不服,后来经他谆谆诱导,风气为之一变。黄宗羲称赞讲经会对树立新学风和培养后进起了重要的作用,说“学之盛衰,关乎师友。师友聚散,谁为枢纽?于嗟夔献,立会讲经;十年之后,人物峥嵘。”^④黄宗羲与鄞县的关系很深。他少年时会随同父亲黄尊素学于甬上。在他从事反对阉党、抗清的斗争中,曾得到鄞县志士仁人的支持。当时和他最意气相投的是陆文虎、万履安。他们对开创新风气是有影响的。黄宗羲说:“予束发出游于浙河东,所兄事者两人,曰陆文虎、万履安。……浙东风气渐开,实由此二人。”^⑤当黄宗羲兄弟颠沛流离的时候,据全祖望在《续甬上耆旧诗》中说:“实赖吾甬上诸公之力以免”。黄宗羲也自言,生平师友皆在甬上。所以,黄宗羲

① 全祖望:《鲒埼亭集》外篇,《甬上证人书院记》。

② 《年谱》。

③ 《南雷文约》卷二,《陈夔献墓志铭》。

④ 《南雷文约》卷二,《陈夔献墓志铭》。

⑤ 《南雷文定》前集,《万悔庵先生墓志铭》。

在鄞县的讲学,是志同道合的师生,主要是为改变当时科举时文、训诂陋习,以提倡经世致用之学的教育。这是同他的民族复兴的宣传密切联系的。

黄宗羲在鄞县的弟子中最著名的万斯大、斯同兄弟,直接受他的经史之传。其他也多是品节高尚、学识渊博之士。《年谱》说:“门下士如陈夔献、万充宗、陈同亮、仇沧柱、陈介眉之经术,王文三、万公择之名理,张旦复、董吴仲之躬行,万季野之史学,郑寒村之文章,其著焉者也。”黄宗羲培养了许多经学、史学、文学、名理等各方面的人材,鄞县讲学之盛可见一斑。

主海昌讲席。康熙十五年(1676年),海昌县令许西三侍郎慕黄宗羲是江浙的著名学者,特请他到海昌主持讲席。他讲学常以四书或五经作讲义,令司讲宣读完毕后,就由学生群众起而问难。黄宗羲强调学习不是附会某先生的话,而是要对个人有用,才能算是学问,他说:“各人自用得着的,方是学问。寻行数墨,以附会一先生之言,则圣经贤传,皆是糊心之具”。^①这是他的一贯的经世致用思想。黄宗羲在海昌共5年,其间海昌令许西三向他学《易》,以及授时、西洋、回回三历之学;余姚令王正中则学律历之学,阎若璩也曾来学,黄宗羲为其《尚书古文疏证》作序。这期间能得其真传的弟子不多,只有陈言扬在勾股之学方面得其传。黄宗羲的学识广博,象数、律历、数学九流百家之学,无不通晓。

黄宗羲的讲学活动主要集中在康熙六年(1667年)到康熙二十四年(1685年)。康熙廿五年(1686年)黄宗羲已77岁,但讲学并没有完全停止。80高龄时,他“会讲于姚江书院”。^②83岁时,海盐李梅墅还要请他去主讲,但因体力不支,未能实现。他真称得上是一位活到老,教学到老的教育家,综计讲学生活不下50年。他以民族复

① 《年谱》。

② 《年谱》。

兴为目的、重经世致用的讲学是别开生面的,不仅改变了当时浙东的学风,而且培养了大批人材,对后来的学术与教育有深远的影响。

黄宗羲在讲学过程中,结合教学需要,以顽强的精神系统地整理了宋元以迄于明、清 700 年间的学术文献,于康熙十四年(1675 年)编定了《明文案》,共 217 卷^①。次年又编著了中国第一部学术思想史《明儒学案》62 卷。后来编辑的《宋元学案》,由他的季子百家纂辑,最后由全祖望修补而成,称得上“以志七百年来儒苑门户”^②的著作。《明儒学案》是一部具有划时代意义的著作。黄宗羲的一生精力,用于编辑《学案》。《学案》即今天的学术史,其体例实际上是黄宗羲所创建。古代如《史记》、《汉书》的《儒林传》,《宋史·道学传》都包含了学术史的含意。宋朱熹的《伊洛渊源录》已具有学案的雏形。但朱熹以道统自命,立论在于传道,非所以传学。黄宗羲所编学案,评论力求公允,没有道统成见,具有创造性。其内容包括明代 200 多名学者的哲学、政治、教育等思想的资料。全祖望称它是“有明三百年儒林之藪也。”^③其编纂方法及组织的特点,是将明一代的思想家及主要代表作系统排比,分清流派、渊源,并辨别考证著作的年代、性质,写成简明扼要、立论公允的思想史。

这期间黄宗羲完成的其他著作,有历史著作《明史案》244 卷^④(但书未见),哲学著作《易学象数论》6 卷,《孟子师说》7 卷等。

3. 晚年坚持不与清政府合作,锐意著述

17 世纪启蒙学者们都有一个共同的特点,即在民族压迫之下表现了爱国的崇高思想。黄宗羲自幼受到家庭的影响,养成了嫉恶如仇的高尚品质,又亲自经历了亡国之痛,因此终生不与清政府合作。

① 《年谱》。

② 全祖望:《神道碑文》。

③ 《神道碑文》。

④ 《神道碑文》。

当他在学术上教育上名声威望日高时,康熙十六年(1677年)学士叶方蔼以诗劝说黄宗羲出山辅政,他婉言“告以不出山之意”。^①次年,清廷诏集博学鸿儒,叶方蔼又“以公名面奏圣祖仁皇帝(康熙),且移文吏部。”^②这次是黄宗羲的学生陈锡嘏“代为力辞”^③才得以幸免。他在威逼、利诱面前没有屈服。不久,康熙十八年清廷有诏命叶方蔼与徐元文监修《明史》,二人又荐。朝廷聘黄宗羲修《明史》,命令“督抚以礼敦请”^④,黄宗羲以母老病辞。叶方蔼知他不肯出来,就请诏下浙江巡抚,“凡黄宗羲有所论著及所见闻,有资明史者,着该地方官钞录来京,宣付史馆。”^⑤后来,徐元文坚请黄宗羲的儿子百家参加修史工作,黄宗羲迫不得已,答应了他们的请求,说:“今我遣子从公,可以置我矣。”^⑥有人认为黄宗羲此举是白璧之瑕,我们则认为这里面有他为完成毕生事业而不得不如此的苦衷。廿九年(1690年),康熙帝欲征求海内博学文章尔雅堪为顾问者,尚书徐乾学推举黄宗羲。康熙帝要召他来京,徐称其衰老而止。全祖望认为黄宗羲于九死之余,最终能保全气节,不能不算是幸运的。他感叹说:“公为胜国遗臣,盖濒九死之余,乃卒以大儒耆年受知当宁,又终保完节,不可谓非贞元之运护之矣。”^⑦

黄宗羲学习勤奋,老而愈坚。他60岁时仍和少壮时一样:“冬夜身拥絺被,足踏土炉上,执卷危坐。暑月则以麻帷蔽其体,限读若干卷,卷数不登,终不休息”。^⑧他晚年锐意著述的情况是很值得一

① 《年谱》。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

④ 《年谱》。

⑤ 《年谱》。

⑥ 《年谱》。

⑦ 《神道碑文》。

⑧ 钱林、王藻:《黄宗羲传》,《梨洲遗著汇刊》,卷首。

书的。他行年 80,仍手不释卷。江藩描述说:“平生勤于著述,年逾 80,尚矻矻不休。”^①他老年更加勤奋,不容“光阴白日堂堂去。”^②他在《怪说》一文中,生动地描绘了自己晚年勤于著述的情景。他静坐书斋,几十年如一日,以致所伏之案,可以隐然看到双肘的压痕:“梨洲老人坐雪交亭中,不知日之早晚,倦则出门行塍亩间,已复就坐,如是而日而月而岁,其所凭之几,双肘隐然”。他的勤于著述的精神实在动人心弦。更可宝贵的是,他不畏压迫,不为功名所引诱,倾心于著述的一片爱国热情。这期间,他选辑明代三百年的文章,编成《明文海》482 卷。又从教学考虑,精选为《明文授读》62 卷,教导他的儿子百家。此外,他还写了大量的墓志、碑铭、传、状等文章,并多次整理自己过去的著作,自订《南雷文案》,后又删繁就简,编为《南雷文定》最后则刊定为《文约》。

康熙三十四年(1695 年)黄宗羲寿终正寝。他有末命一篇,要求后人他的墓前树立两条望柱,上刻:

不事王侯,持子陵^③之风节;

诏钞著述,同虞喜^④之传文^⑤。

这是黄宗羲一生注重气节,不为利禄所动摇,终身为民族复兴事业而奋斗的写照。在清王朝的高压统治下,他敢于标榜风节,真无愧于爱国主义者的本色。

① 江藩:《黄宗羲传》,《梨洲遗著汇刊》卷首。

② 《南雷诗历》卷四,《戊辰除夕》。

③ 子陵 指后汉严光。严原为刘秀挚友,后来刘秀做了皇帝,他变名隐居,不肯出山辅政。

④ 虞喜 指晋虞仲宁。据《晋书》载,他之铮铮操行,岁寒不移。东晋以来,屡征不就。朝廷遇有大事“就喜咨访”。

⑤ 《年谱》。

黄宗羲的经术与经世

天启六年(1626), 阉党魏忠贤血腥屠杀东林学人, 东林学渐次式微。作为殉明而死的理学大家刘宗周的弟子, 黄宗羲从明亡的史实中看到了旧有封建专制的衰朽之势, 以倡民主、反君权为帜。

(一) 黄宗羲的生平与著作

黄宗羲(1610 - 1695), 字太冲, 号南雷, 学者尊称梨洲先生, 浙江余姚人。黄宗羲的父亲黄尊素即是明天启年间为魏忠贤阉党迫害致死的“东林党”人。受东林名士影响的黄宗羲, 19岁即入京为父洗冤, 恸哭之声动地达天。后成为继东林余绪的复社的中坚。未久复遭镇压。此时, 清军南下, 黄宗羲投入抗清斗争。

抗清斗争失败后, 黄宗羲遭清政府迫害, 东躲西藏, 经济上粮绝屋崩, 但他并未中断学术研究和理论著述。1662年10月, 他的政治思想代表作《明夷待访录》最后修完成。顾炎武评价这部著作指出: “大著《待访录》, 读之再三, 于是知天下未尝无人, 百王之敝, 可以复起, 而三代之盛可以徐还也。”(《顾宁人书》, 《明夷待访录·附录》) 语间不难见顾炎武激动之情, 他把三代复还之志寄予了《明夷待访录》。黄宗羲的这部著作对清末戊戌改良及至资产阶级旧民主革命都产生过重要影响。梁启超《清代学术概论》说: “顾炎武见之而叹, 谓‘三代之治可复’, 而后梁启超、谭嗣同辈倡民权共和之说, 则将其书节钞, 印数万本, 秘密散布, 于晚清思想之骤变, 极有力焉。”可见《明夷待访录》影响之深远。

战乱稳定之后, 康熙六年(1667), 黄宗羲在58岁时恢复了他的

老师刘宗周创办、已关门二十多年的“证人书院”。翌年又在鄞县创办了“讲经会”。黄宗羲讲学,反对迂儒袭语录之糟粕,不以六经为根柢而束书从事于游谈,其学风所及,影响了后来的全祖望、章学诚等浙东学派。康熙十五年(1676),黄宗羲完成了在中国历史上影响深远的重要著作《明儒学案》,其容有明代三百多位著名学者的思想史料。朝野为之震动。

黄宗羲晚年,清廷文字狱盛行,庄廷珑明史狱株连“惊隐诗社”名士,查禁之风又起。黄宗羲亦讲学渐少,一心著述。主要著作还有《易学象数论》、《孟子师说》、未完成稿《宋元学案》等。黄宗羲“经术所以经世”,“不为迂儒之学”,呕其心以治经嘱志,终生一贯。

(二) “天下为主君为客”的民主政治思想

甲申年间爆发了李白成、张献忠领导的农民大起义,表明明末社会矛盾激化,冲突至极,从更深层上说是整个中国封建社会的内在矛盾达到了无以复加的程度。与之相应的是中国社会内部资本主义生产关系因素有了较大增长,尤其是在江南一带,市民工商业者已有了相当的经济实力,成为那个地区重要的社会力量。另一方面,吴三桂引清兵入关,更激发了敏感的名士们从历史的较深处思考问题,搜寻明亡的历史教训及救治的良药。黄宗羲为此提出了具有社会民主因素的思想。

1. “天下为主”的提出

黄宗羲在《明夷待访录》中指出:“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,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然。”“然则为天下之大害者君而已矣。”(《原君》)

这里的“古者以天下为主,君为客”,是托古以讽今,以上古三代

为评价标准,讲的是天下者天下人之天下,以天下人为主。君不为主,是乡举里选,一层层荐选出来的,是为天下人“毕世经营”的“客”。一方面,黄宗羲否定了封建君主专制,认为君不为主而为客。另一方面,黄宗羲认为天下人是天下的主体,这又是君为客的根据,两个方面是互为依据的关系。黄宗羲这种天下人为主的民主思想是以反君主专制为前提的。就是说民为主则“君为客”,反之“君为主”则必然生灵涂炭,“为天下之厉害”。黄宗羲列举了“今也以君为主”的事实来阐明问题。一方面,为得天下,君者“屠毒天下之肝脑,离散天下之子女”,不惜将天下推入逐鹿天下之厮杀。另一方面,君既得天下,就要“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女”,为的是“奉我一人之浮乐”。所以黄宗羲得出结论是“为天下之大害者,君而已矣”。铲除“君主天下”,才能还“天下为主”之公理。

2. “天下为主”思想的历史意义

黄宗羲的“天下为主”的民主思想是富于深厚的历史哲学思考的。首先,他的反君主思想是基于对“以君为主,天下为客”的深刻批判,在他看来,“以君为主”的社会,君主在得天下之前和得天下之后,都是以欺压民众、“离散天下之子女”为其基本活动的。自上古民主社会为君主之私所替代,以后的全部历史,就是这种君主争天下、得天下、失天下的历史,就是民众受“屠毒”、妻离子散的历史。要结束这个历史,就要从公理、原则上解决问题。其次,黄宗羲以上古三代为楷模,找到了历史公理原则,就是“天下为主”,天下者乃天下人之天下。并且,黄宗羲在揭露“今也以君为主”的不合理性和反人道性时,是以深层的“天下为主”的原理为铺垫的,在他这里,“天下为主”曾是一种历史的事实。再次,黄宗羲的“天下为主”的思考是与“君为主”相对待来提出的,是将“天下”理解为反君主专制、反剥削压迫的一方的。这种对“天下”的理解,大凡指的是人民群众,包含有民众创造历史、是历史主人的思想因素。在这里,黄宗羲作为中国封建士大夫阶层的一员提出的“天下为主”的思想,与反神权为

基调的西方早期民主理念是有所不同的。最后,黄宗羲的“天下为主”思想中也包含了人道主义理解,包含了将“天下”从“君为主”的专制下解放出来的思想。他反对君主专制“屠毒天下”、“离散子女”,要求解放长期以来受剥削的“天下”民众。当然,这种人道主义理解亦是与君道相对待的,不同于西方与神道对待的情况,最终指向是“天下为主”、“天下为公”。在这里,“古者”的“大同”理念是基调,原始的“天下为公”理想起很大作用。黄宗羲的“天下为主”的历史哲学具有较丰富的东方色彩。

(三) “工商皆本”的社会经济思想

黄宗羲在提出“天下为主”的民主思想的同时,在经济上则站在市民阶层的立场上提出“工商皆本”的思想,以期提高市民工商业者的社会地位,维护他们的经济利益。他说:“世儒不察,以工商为末,妄议抑之。夫工固圣王之所欲来,商又使其愿出于途者,盖皆本也。”(《财计三》)这里的“世儒”指历来不求实学实用的俗儒末流,歪曲先秦儒学的实践精神,将工商与农对立起来,崇农抑商,“妄议抑之”。其实,先秦儒学所崇尚的圣王是以工商为“所欲来”“愿出于途”的,与农无异,“盖皆本也”。

早于黄宗羲约半个世纪,东林名士就已提出“工商本业”的思想,黄宗羲则从“工固圣王之所欲来,商又使其愿出于途者”的历史主义角度,更明确地提出“工商皆本”的思想。它成了明清之际中国市民工商业进一步发展的标志,成为了社会经济生活和政治生活的重要内容。黄宗羲对此作出敏锐的反映,说明了他对历史和时代的思考是较深刻的,超出了同时代的其他思想家,带有某种激进倾向。

黄宗羲的“工商皆本”思想,也是以他理想中的上古圣王之制为依据的。“士农工商”四民古已有之,且皆为本业,而“世儒”渐次以商工为末业,并往往以“奸”字冠于其上,以致于工商业在名誉上受

到道德方面的损伤。黄宗羲明确提出“工商皆本”的思想,是为工商业正名,具有开风气的意义。而在文化史深层上,中国古代创造了灿烂的文明,从文化精神来说,实践理性成为文化创造力的基本支撑,实践力行精神创造了中国古代文化。但是在这个文化活动中,却有一般“世儒”,不务实业,空谈虚玄,以工商为末奸,而看不到工商业活动中生动真实的物质和精神蕴涵,看不到其中丰富的实践内容,而处处为工商业发展设置阻隔,以致于使中国社会发展的步子变慢。黄宗羲强调“工商皆本”,指出的是一条重塑中华文明的路径。可惜其声名也微,其力量也弱,工商之本未能赶在西方炮船轰门之前隆盛。

(四) “一气充周”的自然哲学

黄宗羲学识渊博,立论高远,能够从历史哲学的视角考察问题、述论世事和褒贬得失。其中工商思想和民主政治主张是其历史哲学的基本方面,体现了他的深层睿智。而这种关于社会历史之睿智又是以更广大的自然哲学思考为前提的

1. 天地之间只有一气

对于宋明以来的理气之辨,黄宗羲认为天地之间只有一气。他说:“夫大化之流行,只有一气充周无间”。“循环无端,所谓生生之为易也。圣人即以升降之不失其序者,名之谓理。”(《黄梨洲文集·与友人论学书》)黄宗羲认为宇宙间只有“一气充周无间”,是惟一的实有,“气”的“和温凉寒”循环变化形成四时之序,“气”的变化成“序”而“名之谓理”。

宋明以来重实功和力行的思想家,在“理气之辨”中虽然有不同的主张,但都肯定实存之气的地位和作用。黄宗羲作为明清之际的实学思想家,尤为强调理气的统一。他批评程朱的“理先气后”说,指出:“世儒分理气为二,而求理于气之先,遂坠佛氏障中。”(《王塘

南学案》，《明儒学案》卷二十）首先他不同意理气二元，世界只是“一气充周”；其次他反对“理于气先”，理只是气的充周流转之“序”，而不是气之充周“间外”又别有理在。黄宗羲本是王学之后，但他又不完全赞同陆王心学的“心即理”观点，指出“心即气也”（《孟子师说·浩然章》）。并且认为气、理、心都只是一气。他批评将理、气、心“有间”，或以理为本，或以心为本的虚学，认为心也是“一气充周”。他说：“理也、气也、心也，歧而为三，不知天地间只有一气，其升降往来即理也，人得之以为心，亦气也。”（《魏庄渠学案》，《明儒学案》卷三）就是说，“心”只是依气而在的实存，而不能孤立出来作为世界的本体，理与气是统一的，心与气同样也是如此。

2. 心、理、气沟通的意义

处在明清之际“天崩地解”情势下的黄宗羲虽然对王学提出了批评，但他渴求人们扶心立志，在哲学上也就要求从“气充周”出发，立足于人心救衰乱世于既倒。所以，他的“天地间只有一气”是与他讲“盈天地者皆心也”，“穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也”（《明儒学案·序》）相互发明的。他又说：“我与天地万物一气流通，无有隔碍，故人心之理即天地万物之理。”（《胡庐山学案》，《明儒学案》卷二十二）从而，有了惟一之气、同一之心、共同之理，也就有了从我出发的实践力行的总根据。

此外，心、气相通本就是统一于一人之身的。他说：“志即气之精明者也。”“知者，气之灵者也。”（《孟子师说·浩然章》）心之气有个特点，就是它可活动使灵而成志生智。用心成志才能与宇宙万物一气流通，心是有为的主体。

黄宗羲所说的心有不同的含义，可以从生理学上指脑，也可以立足于哲学而指作为实践主体的人本身。当然，他也有继承王学而来的本心的意义。他说：“穷理者尽其心也，心即理也。故知性知天随之矣。”（《孟子师说·尽心章》）正因为如此，黄宗羲的哲学尽管强调理气的统一和心气的相通，但最终仍不离以心为本。

黄宗羲的哲学思想

(一) 黄宗羲的世界观

关于世界观的讨论,黄宗羲在消极方面批判了某些传统的迷信,而在积极方面发展了理气一元论或气一元论。

首先,他批判了后儒关于周易的“象数”的迷信观念。在其所著《易学象数论》一书中,他力辨“马负图出河,龟负书出洛”的传说之怪诞,并称“图”即是地图,“书”即是地方志书,而总称“河洛”,是因为“河洛为天下之中,凡四方所上图书,皆以河洛系其名”。^① 这是他的创见,对于象数迷信有廓清的功绩。

其次,黄宗羲批判了佛教徒关于“轮回”的迷信观念。他认为人死则魂散,其他动物则根本无魂,所以都无所凭借以轮回转生。^②

复次,黄宗羲批判了佛教徒关于“地狱”的迷信观念。他认为佛教徒所称地狱酷刑“惨毒万状”,天帝必不如此残忍,并且地狱之说不能使乱臣贼子畏惧果报而不为恶。他认为在史册上的口诛笔伐,是使乱臣贼子畏惧的最好办法。^③

再次,黄宗羲批判了一般人关于“堪輿”的迷信观念。堪輿家或谈风水者假定祖先的枯骨足以影响其子孙的命运。但黄宗羲则认为生人被割断的骨骸尚且不能影响自己身体的其余部分,死者的枯骨

① 《图书一》《易学象数论》上卷,第1—2页。

② 《论魂魄》,《梨洲遗著汇刊·南雷文约》第3卷,第19—20页。

③ 《论地狱》,《梨洲遗著汇刊·南雷文约》,第3卷,第20—21页。

又怎能作用于其子孙的身体或运命呢？又精神是否会消灭虽无定论，但形体会消灭是无可怀疑的，死人已消灭的形体怎能影响活人的命运呢？又埋葬方式因各地习俗而异，本无吉凶可言。至于“三元白法”的传说更是毫无根据的胡说。^①

最后，黄宗羲批判了一般人关于“神仙”的迷信观念。他认为所谓神仙乃山林隐士，其预言祸福，都是模棱两可的欺世惑众的邪说。^②

黄宗羲对于象数，轮回，地狱，鬼荫，神仙等传统迷信的批判曾起廓清摧陷的作用并为正确的宇宙观之建立铺平了道路。

黄宗羲所要建立的世界观是什么呢？它是理气一元论或气一元论。依照这个理论，充塞天地间的都是气，气的流行或运动的自然法则便是理，理是气的理，无气便无理，理不是气之先，亦不在气之外；理气是一物而二名。这种世界观在从明代哲学家薛瑄，罗钦顺，刘宗周的理气一元论的基础之上发展出来的。^③ 黄宗羲对于理气一元论有两个新的解释。

第一，黄宗羲把理气一元论解释为理气合一论。他在批评曹端的哲学思想时写道：“理气之名，由人而造。自其浮沈升降者而言则谓之气，自其浮沈升降不失其则者而言则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。”^④依黄宗羲的看法，理气原是一个事物，就其浮沈升降的运动而言，便叫做气，就其浮沈升降的运动不违背其法则而言，便叫做理。理气是有两个名称的一个事物，并非结合

① 《读葬书问对》，同上书，同卷，第24—25页。又《七怪》，《南雷文案》，第4卷，第4页。

② 《七怪》，同上书，同卷，同页。

③ 《四朝学案·明儒学案》第7卷，《河东学案一》第44页；又《明儒学案》第47卷，《诸儒学案中一》第485页；又《明儒学案》第62卷，《戴山学案》第675,695页，世界书局印行，1936年；又《先师戴山先生文集序》，《梨洲遗著汇刊·南雷文约》第4卷，第4页。

④ 《四朝学案·明儒学案》第44卷，《诸儒学案上二》第466页。

为一体的两个事物。换言之,运动着的物质和运动的客观法则原是一个东西。

第二,黄宗羲把理气一元论解释为“气一元”论。季本认为气有阴阳两种。黄宗羲在批评这种假说时,写道:“夫大化只此一气,气之升为阳,气之降为阴,以至屈伸往来,生死鬼神,皆无二气。故阴阳皆气也。其升而必降,降而必升,虽有参差过不及之殊,而终必归一,是谓理也。”^①换言之,气的上升便是阳,气的下降便是阴,气的升降而不违背自然法则便是理。归根到底,天地间只有一气。

黄宗羲的气一元论有唯物主义的倾向,原是正確的,但他竟从此引申出“天帝主宰论”或命定论。气的流行为什么不会违背其客观法则呢?依黄宗羲的意思,这是由于有天帝的主宰。他在注孟子“人有言”一章时,写道:“莫之为而为者,寒暑之不爽其则,万物之各有其序,治乱盈虚,消长盛衰,循环不已,日月星辰,错行而不失其度,不见有为之迹,顾自然成象,不可谓冥冥之中无所主之者。所谓天者,以主宰言也,莫之致而至者,致,如致师之致。万事之来,吾有以致之而后至。乃人世富贵贫贱,生死祸福,多有不召而自至者。同是圣人也,而得位不得位,尧舜何以至寿,颜子何以至夭?皆无以致之者。此则气化不齐,运数之自为醅驳,人生其中,不能不受制,而无可奈何。所谓命者,以流行言也。流行者虽是不齐,而主宰一定,死忠死孝,当死而死,不失天则之自然,便是正命。”^②

在这段命定论或天帝主宰论中,黄宗羲假定气的流行,万物的发展,人事的变化,都是“莫之致而至”的,都是离开人的意志而独立的,都是命运,都受天帝的主宰。他于是肯定有意志的天帝之存在,这又坠入唯心主义的深渊了。

① 同上书,《浙中王门学案》第3卷,第112页。

② 《梨洲遗著汇刊·孟子师说》第5卷,第2页。

(二) 黄宗羲的心性论

关于心性论,黄宗羲在消极方面批判了某些传统的学说,而在积极方面提出了心性一元论或心一元论。

首先,黄宗羲批判了告子的心性论。告子认为凡与生俱来的东西便是性。但黄宗羲则认为告子的假说把人性和矿物,植物,动物的性混淆起来了。人性是善的,但野葛鸩鸟的性则是毒恶的。^①

其次,黄宗羲批判了宋儒的“性即理”的假说。宋儒认为侧隐,羞恶,是非,辞让四端是知觉或气,而仁义礼智之性是本体或理,性是知觉的主宰,如同理是气的主宰一样。但黄宗羲则认为这是“鸡三足”的诡辩。他说:“舍四端之外,何以见性?仁义礼智之名因四端而后有,非四端之前,先有一仁义礼智之性在中也。鸡三足,臧三耳,谓二足二耳有运而行之者,则为三矣。四端之外,悬空求一物以主之,何以异于是哉?”^②换言之,在知觉或心理过程之外,悬空捏造一“性”为其主宰,这是“鸡三足”的诡辩。

复次,黄宗羲批判了“人物同稟理以生”的假说。宋儒假定人物同稟理以生,但人得其全,物得其偏。黄宗羲驳道:“夫所谓理者,仁义礼智是也。禽兽何尝有是?如虎狼之残忍,牛犬之顽钝,皆不可不谓之性。……理者,纯之至善者也,安得有偏全?”^③

再次,黄宗羲批判了宋儒的“人物气相近”的理论。他写道:“晦翁言人物气犹相近,而理绝不同。不知物之知觉绝非人之知觉,其不同者先在乎气也。……天以其气之精者生人,粗者生物,虽一气而有

① 《梨洲遗著汇刊·孟子师说》第2卷,第1页。

② 《梨洲遗著汇刊·孟子师说》第2卷,第6页。

③ 同上书,第6卷,第2页。

精粗之判。”^①

最后,黄宗羲批判了宋儒的“性如镜”的假说。他认为“镜是无情心物”,而性则有“应物处事,如此则安,不如此则不安”的情,所以不能以镜比性。^②

以上是黄宗羲对各种不正确的心性论之批判。什么是他的心性一元论或心一元论呢?

首先,心性一元论肯定性是心的功用;心是器官,而性则是器官的作用。这种说法渊源于黄宗羲的老师刘宗周。刘宗周曾说:“性者,生而有之之理,无处无之,如心能思,心之性也,耳能听,耳之性也,目能视,目之性也。”^③换言之,心的性或功用是思维,如同耳目的性或功用是听视一样。这是关于性的新的解释。

此外,黄宗羲又肯定心有控制耳目口鼻等感官的机能之作用。他说:“形色气也,天性理也。有耳便自能聪,有目便自能明,口与鼻莫不皆然,理气合一也。心是形色之大者,而耳目口鼻其支也。先践其大者,而小者从之。”^④换言之,心是中枢器官,耳目口鼻是支线器官,前者对后者有调节,综合,控制的作用。心有思维和控制感官的功用,这种功用便是性。

第二,黄宗羲的心性一元论肯定性是心的流行或心的活动的法则。他写道:“人受天地之气以生,只有一心而已,而一动一静,喜怒哀乐,循环不已,当恻隐处自恻隐,当羞恶处自羞恶,当恭敬处自恭敬,当是非处自是非,千头万绪,轳轳纷纭,历然而不昧者,是即所谓性也。非别有一物立于心之先,附于心之中也。……是故性者,心之性。舍明觉自然,自有条理之心,而别求所谓性,亦犹舍屈伸往来之

① 同上引。

② 《南雷文约》第4卷,第19页。

③ 《孟子师说》第3卷,第1页所引。

④ 同上书,第7卷,第5页。

气,而别求所谓理矣。”^①简言之,性是心的活动的法则,如同理是气的运动的法则一样。“离气无所为理,离心无所为性”。性的存在依赖于心的存在,如同理的存在依赖于气的存在一样。

第三,黄宗羲的心性一元论肯定情性的不可分割的关系。他写道:“情性二字分析不得,此理气合一之说也。体则情性皆体,用则情性皆用,以至动静已未发皆然。”^②宋儒认为性是静的,未发的本体,而情是动的,已发的功用。但黄宗羲则认为性是情的流行的自然法则,二者并无体用动静,已发未发的区别。

第四,黄宗羲的心性一元论只承认“气质之性”的存在。他赞成刘宗周的“盈天地间止有气质之性,更无义理之性”的主张。他认为张载的反掉气质之性以存天地之性的说法是不通的。^③他断言气质之性流行而不违背自然法则,即是义理,并不需要假设一个义理之性或天地之性去作气质之性的主宰。

第五,黄宗羲的心性一元论只承认“人心”的存在。他怀疑《尚书》的《大禹谟》篇是伪书,断言“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”这十六字“为理学之蠹。”^④依他的看法,人心流行而不违背自然法则,即是道,并不需要假定一个道心的存在去作为人心的主宰。

(三) 黄宗羲的认识论

值得注意的是,在黄宗羲的世界观和心性论中有颇显著的唯物主义的倾向;但在认识论上,他却表现极坚定的主观唯心主义的立场。

① 《明儒学案》第47卷,第485—486页。

② 《孟子师说》第6卷,第3页。

③ 同上书,同卷,第4页。

④ 《尚书古文疏证序》,《南雷文约》第4卷,第5页。

关于认识论,黄宗羲在消极方面批判了唯物主义者和客观唯心主义者的学说,而在积极方面阐明了主观唯心主义者的“心即理”说。

首先,黄宗羲批判了唯物主义者告子的认识论并以主观唯心主义者孟子的理论和它作鲜明的对照。他在注《孟子》“食色性也”章时,写道:“告子以心之所有,不过知觉,而天高地下,万物散殊,不以吾之存亡为有无。故必求之于外。孟子以为有我而后有天地万物,以我之心区别天地万物而为理。苟此心之存,则此理自明,更不必沿门乞火也。”^①在这段话中,黄宗羲把唯物主义者和主观唯心主义者在世界观和认识论上的见解之区别分析得异常清楚。依唯物主义者告子的看法,天地万物是离我而独立的客观存在。天地万物的存在并不依赖于我的存在。天地万物的“理”或法则是在我的外面的,客观的东西。而我只有认识这理或客观法则的能力。这种说法是正确的,但黄宗羲予以驳斥。相反的,孟子则以为有了我才有天地万物。天地万物的存在依赖于我的存在。用我的心去区别天地万物,便是理或法则。理或法则是我心所固有的,是我心所创造的。陆象山和王阳明继承这种学说,黄宗羲则进一步予以发挥。

其次,黄宗羲批判了客观唯心主义者朱熹的认识论,认为它和告子的学说并无差别。他写道:“义袭者,高下散殊,一物有一义,模仿迹象以求之。正朱子所谓欲事事皆合于义也。……告子外义之病如此。……故象山云,读书讲求义理,正是告子外义工夫。”^②依黄宗羲的看法,朱子和告子患同样的“义袭”的毛病。朱子从读书中讲求义理和告子从天地万物中袭取义理是同样错误的。

他又写道:“纲常伦物之则,世人以此为天地万物公共之理,用之范围正教,故曰命也。所以后之儒者穷理之学必从公共处穷之,而吾之所有者唯知觉耳。孟子言此理是人所固有,指出真性,不向天地

① 《孟子师说》第6卷,第6页。

② 《孟子师说》第2卷,第2页。

万物上求，故不谓之命也。”^①这里所谓后儒穷理之学，即是指朱熹的格物穷理之学。朱熹认为在客观事物中有公共的义理或法则，所以要从客观事物中认识之。但主观唯心主义者孟子，陆象山，王阳明，黄宗羲等则假定义理或法则都是从人心中流露出来的，所以只须反求诸心去认识之。

什么是黄宗羲阐扬的心即理说或格物致知的新解释呢？简言之，心的流行而不违背其法则，便是理。理是心中所固有的。理的认识有赖于反观内省或直觉的思维，而不必借助于对外物的接触或感觉的经验。所以致知是致吾心中固有的知，格物是格吾心中固有的物。兹申述心即理说的根本假定如次。

第一，心即理说假定心包含着天地万物与其理或法则。黄宗羲曾说：“盈天地皆心也。”^②这是一种万物有灵论。

这种理论又发展为“唯我论”，所以说：“有我而后有天地万物。”又说：“盈天地间无所谓万物。万物皆因我而名。”^③他企图否定客观存在和法则，使其融化在人的心中。

唯物主义者潘用微说：“今之言性者，岂不遗天地万物乎？舍天地万物而言性，非性也。”但黄宗羲加以驳斥道：“孟子云，万物皆备于我。而其要则在于反身。如用微之不得操持涵养，则反身便为遗天地万物矣。是我备于万物，不是万物备于我也。岂不成戏论乎？”^④依黄宗羲的意思，在我心中即具备了万物与其理或法则。

第二，心即理说假定在认识上理性思维重于感觉经验。黄宗羲写道：“耳主于听，目主于视，皆不离事上。心以思为体，思以知为体，知以虚灵为体，不著于事为，发于本体之自然，而未尝有所动者，

① 《孟子师说》第7卷，第7页。

② 《南雷文定四集》，第1卷，第1页。《明儒学案序》

③ 《孟子师说》第七卷，第1页。

④ 《南雷文案》第2卷，第4—5页。

所谓照心也。先立者，立此而已。世人之心，离了事物，更无泊处，只得徇于耳目。耳目非小，徇事物则小矣。”^①他又说：“程子言心要在腔子裏。腔子指身也。此操存之法。愚则反之曰，腔子要在心裏。今人大概止用耳目，不曾用心。识得身在心中，则发肤经络，皆是虚明。”^②简言之，在认识过程中，心的理性思维应是主导的，而耳目的感觉经验应是次要的。

第三，心即理说假定格物是格心中固有的物，是格喜怒哀乐的流行之物，不是格客观事物。黄宗羲在《答万充宗论格物书》中，写道：“夫心以意为体，意以知为体，知以物为体。意之为心体，知之为意体，易知也。至于物之为知体，则难知矣。家国天下固物也。吾知亦有离于家国天下之时，知不可离，物有时离，如之何物为知体乎？人自形生神发之后，方有此知，此知寄于喜怒哀乐之流行，是即所谓物也。仁义礼智后起之名。故不曰理，而曰物。格有通之义，证得此体分明，则四气之流行，诚通诚复，不失其正，依然造化，谓之格物。”^③依他的意思，知体现在喜怒哀乐的流行上便是物，格即是通，格物即是使喜怒哀乐的流行通畅而不违背其自然法则。所以格物是格吾心中固有的喜怒哀乐的流行之物，不是格客观事物。（参阅本文第八章）

第四，心即理说假定致知是致吾心中固有的良知，致知并不依赖于对外物的接触或对家国天下事的处理。黄宗羲写道：“大学言知，是明有一知在人，不因触不触为有无也。则所以致之者，亦不因触不触为功夫也。”^④换言之，人心中自有良知，良知的存在并不依赖于其对外物的接触，所以致良知的功夫亦不必通过其对外物的接触。致知是致吾心中固有的良知。

① 《孟子师说》第6卷，第6页。

② 同上书，同卷，第5页。

③ 《南雷文定前集》第4卷，第2页。

④ 《与友人论学书》，《南雷文案》第2卷，第3页。

他又写道：“夫吾心之知，规矩也，以之齐家治国平天下，犹规矩以为方圆也。必欲从家国天下以致知，是犹以方圆求规矩也。学者将从事于规矩乎，抑从事于方圆乎？可以不再计矣！”^①换言之，良知是家国天下事的是非善恶之标准，如同规矩是物件的方圆之标准一样。所以致知是以良知去衡量家国天下事的是非善恶，不是从家国天下事中去寻求知识或真理。

黄宗羲在认识论上的主观唯心主义的立场和他在世界观以及心性论上的唯物主义的倾向显然是互相矛盾的。

中国思想启蒙第一人——黄宗羲

明清交替之际正是人类社会即将走进一个新里程的时期。此时的西方诸国开始了反对神权和王权的文艺复兴运动和思想启蒙；而中国也进入了一个社会发生剧变的时期。这个时期的中国，由于土地高度集中在地主官宦手中，国家赋税沉重，社会阶级矛盾日益加深，农民暴动轰天烈地；而后金（满清）的入侵和入主中原，又给中国增添了激烈的民族矛盾。在这样的时代，前前后后的一大批以天下为己任的杰出知识分子和思想人物，开始反思中国传统政治和文化，多方探索中国的出路，并最终将斗争锋芒直接指向了封建专制制度，这其中，黄宗羲是最早的和最为杰出的一位。

黄宗羲（1610—1695），字太冲，号梨州，亦号南雷，浙江余姚人。他的父亲黄尊素为万历进士，天启中为御史，是东林党人，因弹劾魏忠贤而被削职归籍，不久又下狱，受酷刑而死。十九岁的黄宗羲乃进京讼冤，并在公堂之上出锥击伤主谋，追杀凶手，明思宗叹称其为

^① 同上引。

“忠臣孤子”。黄宗羲归乡后,即更加发愤读书,“愤科举之学锢人,思所以变之。既,尽发家藏书读之,不足,则钞之同里世学楼钮氏、澹生堂祁氏,南中则千顷堂黄氏、绛云楼钱氏,且建‘续钞堂’于南雷,以承东发(疑系“林”字——笔者按)之绪”(《清史稿》480卷)。又从学于著名哲学家刘宗周,得蕺山之学。清军入关后,黄宗羲召集里中子弟数百人组成“世忠营”参加反清战斗,达数年之久。失败后返乡闭门著述,清庭屡次诏征,皆辞免。

黄宗羲多才博学,于经史百家及天文、算术、乐律以及释、道无不研究。尤其在史学上成就很大。清政府撰修《明史》,“史局大议必咨之”(《清史稿》480卷)。而在哲学和政治思想方面,更是一位最先从“民主”的立场来抨击君主专制制度者,真堪称是中国思想启蒙第一人。他的政治理想主要集中在《明夷待访录》一书中。

《明夷待访录》一书计十三篇。“明夷”本为卦名,为六十四卦中第三十六卦,卦象为“离下坤上”。“明”即是太阳(离)，“夷”是损伤之意。从卦象上看,太阳处“坤”即大地之下,是光明消失,黑暗来临的情况。这暗含作者对当时黑暗社会的愤懑和指责,也是对太阳再度升起照临天下的希盼。“待访”是等待贤者来访,让此书成为后人之师的意思。另外,“明”就是太阳,亦称为“大明”,暗合“大明朝”;“夷”有“诛锄”之解,又有“视之不见”之解,暗含作者的亡国之痛。该书通过抨击“家天下”的专制君主制度,向世人传递了光芒四射的“民主”精神,这在当时黑暗无比社会环境下是极其难能可贵的!

《原君》是《明夷待访录》的首篇。黄宗羲在开篇就阐述人类设立君主的本来目的,他说设立君主的本来目的是为了“使天下受其利”、“使天下释其害”,也就是说,产生君主,是要君主承担起抑私利、兴公利的责任。对于君主,他的义务是首要的,权力是从属于义务之后为履行其义务服务的。君主只是天下的公仆而已,“古者以天下为主,君为客,凡君之毕世而经营者,为天下也”。然而,后来的君主却“以为天下利害之权益出于我,我以天下之利尽归于己,以天

下之害尽归于人”，并且更“使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私，为天下之大公”，“视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷”（均见《原君》）。对君主“家天下”的行为从根本上否定了其合法性。

黄宗羲明确地指出天下之所以不太平，人民之所以苦难不已，皆是君主“家天下”的结果：“今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也！”“天下之害者，君而已矣”（《原君》），非常鲜明地把君主专制制度指为一切罪恶之根本。

黄宗羲深刻揭露了专制君主的残暴和贪婪，他指责君主在争夺天下时，“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然！曰‘我国为子孙创业也。’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’”（《原君》）。

黄宗羲还指出，天下之治乱与一姓之兴替是无关的，“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”（《原臣》），即一国的治与乱要看人民是否幸福，而并不在于由谁来做君主，而在于是否以万民的切身利益为目的。否定了专制君主将万民幸福系于一姓的谎言。

黄宗羲还从“法统”的角度对“三代”以后的君主统治予以彻底否定，指出“三代”以前的“法”都不是“为一己而立也”，是公法；而“三代”以后的“法”都是君主为了保护自己私家的利益而设立，都是私法和非法，“可谓之法乎？”（《原法》）。

黄宗羲批判传统的“仕于君”的思想，认为臣不应该仕于君，应该仕于天下：“故我之出而仕，为天下也，非为君也；为万民，非为一姓也”（《原臣》）。他呼吁天下仕子“以天下万民起见，非其道（即‘为天下’的君道——笔者注），即君以形声强我，未之敢从也”（《原臣》）。他认为君与臣的关系是平等的关系，而不是主仆关系，也不可以“父子”相比拟。“是官者，分身之君也”（《置相》），君与臣的差别只是为天下服务的分工不同而已，君与臣的关系应当犹如共同抬

大木者，“前者唱‘邪’（y），后者唱‘许’（hu）”（《原臣》），齐心协力，共事天下。这就对传统政治的“君臣父子”和“君为臣纲”等专制伦理予以了彻底的否定。

黄宗羲的以上观点，体现的是一种与中国历史上的所有思想家们根本未曾有过的、崭新的“民主”的思想，而不是传统的“民本”的思想。（“民主”的思想是以“民”为主体，而“民本”思想则是以君主为主体，“民”只是作为君主政权的关键成分而已），它与“主权在民”思想在本质上是完全相同的。

在具体政治方面，黄宗羲主张对君主进行权力制衡和分权，主要设想有三：

一是以相权制约君权。他追述远古时天子禅位传贤不传子的风俗，感于后世传贤之风在君主承嗣上已是不能，而宰相之选尚有传贤之遗意，提出设立宰相职（明洪武以后废宰相位），在君主昏暗时，宰相可以补救君主之不贤。他认为日常政事也不应完全由君主一人独断，而应该“宰相一人，参知政事（相当于副宰相——笔者注）无常员，每日便殿议政，天子南面，宰相、六卿、谏官东西面，以次坐，其执事皆用士人。凡章奏进呈，六科给事中主之，给事中以白宰相，宰相以白天子，同议可否。”经过君臣商讨，然后“天子批红，天子不能尽，则宰相批之，下六部施行”（均见《置相》），此时天子批红也好，宰相批红也好，都不只是天子或宰相单独的裁决了，谁批都一样。这样，君权得到了限制。

二是提出以“士权”限制君权。黄宗羲提出，应该在全国普遍设立各级学校，并让学校起到以下政治作用：第一是向国家提供政治人才，“必使治天下之具皆出于学校”，黄宗羲提出应该使自天子至地方官员都要出自于学校，目的是让天子以至于地方官员都要具有和保持“天下为公”的德性，并让他们切实具有治理国家的才干；第二是作为人民代议机构，进行议政，并对国家和地方政治以及君主、官员进行监督，“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不

敢自为非是，而公其非是于学校”。黄宗羲认为学校应当由当世大儒充任太学祭酒，并且给予祭酒与宰相相等的政治地位，并在每月初，天子百官都应该执弟子，到太学接受教育，地方学官不应该任命，而应该公议选举：“郡县学官，毋得出自选除，郡县公议，请名儒主之”，每月朔望，“学官讲学，郡县官就弟子列”。如果郡县政事有阙失，“小则纠绳，大则伐鼓号于众”。学校实行普及教育，天下子弟“皆裹粮从学”（以上均见《学校》）。

黄宗羲要求以学校来参与国家政治的另外一个目的，是想通过学校来逐步宣化社会，使“朝庭上下，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有《诗》、《书》宽大之气”，最终使得整个社会充满民主的氛围。

三是以地方设方镇以去除集权之弊。黄宗羲认为应当在边疆各地设立方镇，并给方镇以充分的自主权，使得方镇有一定的力量制衡中央权力。

黄宗羲要求实行井田制，以实现社会的“均富”，减轻人民对国家的负担，改善万民生活，这既是一项国家经济措施，又是一项社会福利措施。井田制是中国古代的农村公社式的经济形式，由国家依人口授田，将所授之田以“井”字均匀划分，交受田人耕种，收获时，受田人将其中一块田的收成作为赋税上交，其实即是“什一税”。

黄宗羲的以上政治和社会理想，是中国思想史的一个划时代的进步，它标志着中国先进的知识分子开始从制度上来认识社会、政治和历史，开始把“治国平天下”的途径，从单纯地重视“修身、齐家”，而发展为进一步重视对腐朽的专制制度改革。三百年后的民主主义改革人物梁启超曾自称深受《明夷待访录》思想影响，“在三十年前（梁书成于1923年——笔者按），我们当学生时代，实为刺激青年最有力之兴奋剂，我自己的政治运动，可以说是受这部书的影响最早而最深”，他盛赞道：“梨洲有一部怪书，名曰《明夷待访录》，这部书是他的政治理想。从今日青年眼光看去，虽像平平无奇，但在三百年前——卢骚（即卢梭——笔者注）民约论出世前数十年有这等议论，

不能不算人类文化之一高贵产品”，又称道黄宗羲的言论“的确含有民主主义的精神——虽然很幼稚——对于三千年专制政治思想为极大胆的反抗”（均见梁启超《中国近三百年学术史》）。黄宗羲的民主精神对后来的戊戌维新运动和辛亥革命都曾起到过很大的思想启蒙作用，梁启超和孙中山都曾秘密印刷过《明夷待访录》，并广为散发。无怪乎此书早在乾隆年间即被列为禁书！

特别应该注意的是，当黄宗羲的“民主”理念在中国首次登场时，欧洲的民主思想尚未传播到中国，卢梭等人的社会契约说也尚未问世，因此，可以说黄宗羲的民主思想完全是自发的，土生的。现在有人说“民主”是西方世界的东西，但是我们从黄宗羲的思想中却完全可以找到符合现代民主政治的概念的雏形成份，比如“人民主权”、“权力制衡”、议会、代议制、社会监督等等内涵。由此可见，“民主”并非只能存在于西方，它不是“逾淮成枳”的“橘”！

黄宗羲七十九岁时，在其父墓旁营造了生圻，并在墓穴中置一石床，不购置棺木。1695年，黄宗羲逝世，享年八十六岁。临终前写《末命》一篇，嘱家人在其死后仅用棕榈抬入墓中，只垫覆一褥一被，穿戴角巾、深衣（明代以前的古代装束，因明朝已亡，故不穿明服，不仕满清，故不穿满服），不用棺木，以让遗体尽早腐化脱离满清世界，并要求不做七烧化，不收亲友银钱，唯独若有友人愿在其坟头植梅五株，则应代他稽首道谢。体现了他不事异族，怀恋故国的内中情怀。

黄宗羲与李贽之学术

《明儒学案》不为李贽立学案，不是出于门户之见，而是由黄宗羲的学术史观所决定的。黄宗羲主张打破学术门户，在明末清初阳明心学成为众矢之的的学术背景下，亟辩儒释界限，力主心学非禅

学,反对人们将王门后学的禅学流弊加在阳明头上,并细致区分了王学末流的学术归属,认为有儒学中夹杂禅学,但仍为儒学者,有失却儒学本质,归于禅学者。李贽是极端“狂禅”,且落发为僧,其学术已失儒学本质,被黄宗羲划归禅学,从而悄然在总结明代儒学发展的《明儒学案》中隐去了李贽。

《明儒学案》是黄宗羲的史学代表作,该书详尽记载了明代近三百年学术思想之发展概况,是我国古代著名的学案体学术思想史著作,历来备受学者推崇。可是,就是这样一部久负盛名的学术史著作,却存在一大缺陷,即遗漏了在当时和后世都有很大影响的明代著名思想家李贽。

《明儒学案》为何不为李贽立学案,黄宗羲没有明确解释,当代学人在谈到这一问题时,经常引述全祖望的话,认为黄宗羲之所以这样做,是因为“党人之习气未尽”,有“门户之见”,可是,事实果真如此吗?人们却没有去认真考察。

在我们看来,黄宗羲不为李贽立学案,倒不是什么“门户之见”,而是由黄氏本人的学术史观所决定的,既与黄宗羲对李贽学术归属的认识有关,又牵涉到明代儒学发展的实际,还与黄宗羲所生活的时代的思想潮流密切相连,所反映的是一个深层的学术史观问题,决非“门户之见”所能解释。

我们先考察一下《明儒学案》不为李贽立学案是否出于黄宗羲的“门户之见”?我们知道,黄宗羲治学,最反对树立门户。他研究宋明学术史,基本的思想就是反对学术定于一尊,反对学术“必欲出于一途”。面临宋明以来儒学内部的朱陆之争、阳明与朱门后学之争、阳明心学内部的分化和论争,当时不少人各陷门户,互相攻讦,造成所谓“使杏坛块土为一哄之市”的局面。对此,黄宗羲强调各种学派的存在都是合理的,主张百家并存,反对门户标榜,他说:“学术之不同,正以见道体之无尽也。奈何今之君子,必欲出于一途,剿其成说,以衡量古今,稍有异同,即诋之为离经叛道,时风众势,不免为黄

芽白苇之归耳。”很显然,黄宗羲反对“剿其成说”而把其他学术、学派说成是“离经叛道”,这实际上是一种学术平等的思想。虽然黄宗羲的学术归属是王学,但他并未将自己的学术当作绝对正确的“道”,而是认为“道非一家之私,圣贤之血路,散殊于百家。”各家均有致道之权力,不能以一种学术压制其他学术。他著《明儒学案》,一反明末清初学术史编纂中“为理学修史,卫道、续统”的趋向,坚持“一本万殊”,重视“一偏之见”,承认“相反之论”,号召“学者于其不同处,正宜著眼理会”。其破除门户之思想,由此可见一斑。《明儒学案》中,既有程朱理学之人物,如吴与弼、胡居仁、薛瑄,又有陆学一派,如陈献章、王阳明以及王学传人,又立《诸如学案》,以收程朱陆王以外之学者。其消除门户之观念,昭然可见。此外,为了消除门户,黄宗羲坚决反对《明史》立《道学传》以褒扬程朱,主张“《道学》一门所当去也,一切总归儒林,则学术之异同,皆可无论,以待后之学者择而取之”企图通过修史立传来消弭儒学内部各家各派的门户之争,以利儒学发展。

从学术渊源上讲,黄宗羲与李贽同是王学传人。黄宗羲师承刘宗周,刘宗周则上接王阳明。李贽是泰州学派第三代传人,泰州学派亦出于王学。如果说黄宗羲真是有“门户之见”,那就不会将李贽排斥在《明儒学案》之外,相反,他倒是应该为同是王门心学传人的李贽立学案,而大书特书。因此,说黄宗羲因“门户之见”而在《明儒学案》中遗漏李贽,是站不住脚的。

既然不为李贽立学案不是出于“门户之见”,那么原因又是什么呢?这就涉及到黄宗羲对李贽学术归属的认识了。综观《明儒学案》以及黄宗羲的其他著述,我们可以看到,黄宗羲在学术上极力辩解的有三件事,其一,他反对人们将王氏后学的流弊加到阳明头上,认定阳明心学非禅学;其二,王氏后学中有些人受禅学影响,思想中央杂佛禅,但基本点仍在儒学;其三,王氏后学中有些人背叛了阳明之学,由心学入佛禅,基本点转移到禅学一边。也就是在辨别这些问

题时,黄宗羲认定李贽学术已脱离儒学,滑到佛禅之内,不能再算作儒林中人了。故《明儒学案》也就不可能为“狂禅”李贽立学案了。下面我们就看一下黄宗羲的论述。

明末清初,王夫之、顾炎武等人均有将姚江王氏之学归为禅学的倾向,企图将阳明心学排斥在儒学之外,如顾炎武贬斥心学为禅学,认为“(陆)象山自立一说,以排千五百年之学者,而其所谓‘收拾精神,扫去阶级’,亦无非禅之宗旨矣,后之说者递相演述,大抵不出乎此”,王夫之则贬斥“姚江王氏阳儒阴释,诬圣之邪说”,陆陇其则从尊朱黜王的角度批评阳明及其后学,所谓“自阳明王氏倡为良知之说,以禅之实而托儒之名,……龙溪、心斋、近溪、海门之徒从而衍之”,“荡轶礼法,蔑视伦常”,但黄宗羲的看法与他们不同,他亟辩阳明心学非禅学,认为“夫儒释之辩,真在毫厘”,必须认真分析。他从学术宗旨上认定阳明心学为圣学,反驳以心学为禅学的观点。黄宗羲善于揭示心学与佛禅两家学说“形同”中之“实异”。他认为儒释两家虽然都认为宇宙本体是流行不息的,但释氏只见其流行不息,而儒家则于流行不息中“独见其真常”,所谓“盖儒、释同此不息之体,释氏但见其流行,儒者独见其真常尔”。黄宗羲还进一步将这个差异概括为一个“理”字,他说:“或者以释氏本心之说,颇近于心学,不知儒释界限只一理字。释氏于天地万物之理,一切置之度外,更不复讲,而止守此明觉;世儒则不恃此明觉,而求理于天地万物之间,所谓绝异。”同时,他又指出儒释发展的不同趋向,指出:“儒者之道,从至变之中以得其不变者,而后心与理一。释氏但见流行之体,变化不测,故以知觉运动为性,作用见性,其所谓不生不灭者,即其至变者也。……释氏既以至变为体,自不得不随流鼓荡。其猖狂妄行,亦自然之理也。”在黄宗羲看来,儒家学说是“从至变中以得其不变”,释氏则以“至变为体”。两家学说的发展趋向不同,儒学走向“心与理一”,释氏则流于“猖狂妄行”。在此,黄宗羲将两家学说进行了细致入微的比较、分析,把心学与佛禅划分开,认为心学不是禅学,而是圣

学。这与顾炎武、王夫之、陆陇其直接将阳明心学归为禅学的做法是极不相同的。

黄宗羲虽然认为阳明心学不是禅学,但他认为王学末流多流于禅、有的甚至归于禅的现象是存在的。在《明儒学案》中,他努力揭露王学末流的禅学化倾向,并给以批判,尤其是对泰州学派人物的禅学倾向,揭露尤多。他说:“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。……泰州之后,其人多能以赤手搏龙蛇,传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。顾端文曰:‘心隐辈坐在利欲胶漆盆中,所以能鼓动得人,只缘他一种聪明,亦自有不可到处。’羲以为非其聪明,正其学术也。所谓祖师禅者,以作用见性。诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者,释氏一棒一喝,当机横行,放下拄杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节,故其害如此。”

在黄宗羲看来,泰州学派对王学的流传,功过参半。既使王学“风行天下”,又使王学“渐失其传”,走向“异端”。其走向“异端”的表现就是泰州后学非难名教、援儒入佛。对于王门后学的流于佛禅,黄宗羲分为两种情况,一种情况是有些王学后人立足儒学,但受禅学影响,思想中夹杂佛禅。另一种情况是有些王学后人由心学入禅学,背叛了阳明,思想转入禅学。这一区别是相当有分寸的。如罗汝芳之学,禅迹甚重,然“若以先生近禅,并弃其说,则是俗儒之见,去圣亦远矣”。原因就是罗汝芳基本点尚未脱离儒学。又如陶望龄之学,“多得于海门(周汝登),而泛滥于方外”,似乎入于佛禅,可是“先生于妖书之事,犯手持正,全不似佛氏举动,可见禅学亦是清谈,无关邪正。固视其为学始基,原从儒术,后来虽谈玄说妙,及至行事,仍旧用着本等心思,……其于禅学,皆浅也”。耿定向之学,“于佛学半信半不信”,等等,皆是儒学之中夹杂佛学。

那么,李贽属于哪一种情况呢?在黄宗羲看来,李贽之学与上述

诸人不同,他不是儒学之中夹杂佛学,而是背弃了儒学本旨,思想完全转入了禅学,已非儒林中人。

我们知道,泰州学派在论学方面,往往以调和儒、释、道三教作为褒贬取舍的标准,而李贽又是其中张扬佛学最有力之人物。他自我标榜为“狂禅”,在当时就被学者指为“异端”,成为晚明狂禅异端之核心人物。他在《续焚书》卷二《三教归儒说》中认为“儒、道、释之学,一也”,在《复李士龙》中认为孔子、老子、释迦牟尼是“三大圣人”。李贽治学,出入佛老,对儒学的虚伪性极尽揭露,晚年更是事佛有加,最终走进麻城芝佛院,落发为僧,皈依佛门,自称卓吾和尚,走向极端“狂禅”。这些,是黄宗羲最为拒斥的。黄宗羲与顾炎武、王夫之一样,对佛教极为反感。他努力辟佛,将儒学中的佛禅成分剔除,多处揭露佛灯、舍利、地狱等神道的虚伪性,认为佛教的轮回说抹杀人世之伦理,断绝孝亲之观念,“伤害天理”,要“投巫驱佛”他称赞其师刘宗周之学“醇乎其醇”,所指也正是刘氏极力“辟佛”,力挽王学之弊的态度。李贽由儒入佛,归于禅学,黄宗羲则辟佛归儒,纯化儒学。在黄宗羲看来,“卓吾生平喜骂人,且学术偏僻”,其“偏僻”,就在于他好“骂先贤”,放肆无忌,有损名教,“离经叛道”,基本立场转到了禅学上。黄宗羲在分析耿定向与李贽的学术分歧时,曾说:“先生(耿定向)因李卓吾鼓倡狂禅,学者靡然从风,故每每以实地为主,苦口匡救。然又拖泥带水,于佛学半信半不信,终无以压服卓吾。”很显然,黄宗羲认为李贽是狂禅,又做了和尚,立场在佛禅一边。耿定向受佛学影响,对佛学“半信半不信”,基本立场还在儒学一边。这种分析真是细致入微。

明末清初之际,辟佛之风甚盛。李贽淫于佛教,自然成为众矢之的。如王夫之认为“古今之大害有三:老庄也,浮屠也,申韩也”。斥佛教为“异端”、“禽兽”,佛教的所谓六业轮回及善恶报应是“废人道,乱天纪”。王门后学王艮、李贽诸人,“恬不知耻,而窃佛老之土苴以相附会,则害愈烈。而人心之坏,世道之否,莫不由之矣”。特

别是李贽，“合佛老以溷圣道，尤其淫而无纪者也”。再如顾炎武，一生致力于恢复儒学之正，剔除后儒附会在原始儒学上的“异端”之说，佛学便在辟除之列。他声称自己“生来不读佛书”，以示不与言佛者同道。他认为“自古以来，小人之无忌惮而敢于叛圣人者，莫甚于李贽”，其原因也就是李贽溺于禅教，皈依佛门。明代冯琦上言，指责李贽“背弃孔孟，诋毁程朱，惟《南华》、西竺之语是宗是竞。以实为空，以空为实，以名教为桎梏，以纪纲为赘疣。以放言高论为神奇，以荡轶规矩、扫灭是非廉耻为广大”，这是顾炎武深表赞同的。可能是因为学术传承的不同，黄宗羲没有象王夫之、顾炎武那样严厉指斥李贽，但对王、顾所言李贽学术的禅学本质，从思想上还是认同的。所不同的是，王夫之、顾炎武一股脑将王学末流的禅学流弊统统加在阳明身上，将陆王心学一竿子打死。而黄宗羲则进行了细致区分，指出阳明之学是圣学，对儒学发展有“衣被天下”之功，不是禅学。不能以阳明后学所造成的流弊，来否定阳明心学的功绩。对王门弟子的禅学流弊，黄宗羲亦不掩盖、不粉饰，进行了批判。同时也区分了如我们前面所言的儒学中夹杂禅学和归于禅学两种情况，而李贽学术就属于后者，被归入佛禅了。在《明儒学案·泰州学案》中，黄宗羲为李贽好友焦竑、耿定理、李贽师友罗汝芳、潘士藻、耿定向以及李贽极为推崇的“英雄”王艮、徐樾、赵贞吉、邓豁渠、颜钧、何心隐、程学颜等人，或立学案，或写小传，彰扬他们的思想。在黄宗羲看来，这些人的学术虽夹杂佛禅，但基本立场仍在儒学一边，因此，本着破除门户，承认“一偏之见”、“相反之论”的原则，自然要为他们立学案。而李贽就不同了，他是狂禅，又做了和尚，已失儒学本色，学术归属在佛禅，自然也就被排除在为儒者树立学案的《明儒学案》之外了。

当然，我们可以完全不同意黄宗羲对李贽学术所做的界定。事实上，李贽的学术思想相当复杂，须做深入研究。但是，在当时，黄宗羲就是这样认为的。黄氏出于王学，修正王学，所作《明儒学案》，打

破门户,对儒学内部各家各派同等对待,揭示其宗旨,论述其特点,在明末清初诸家学术史著作中卓然而立,值得称道!但是,黄宗羲所提倡的学术平等,是儒学内部各家各派之间的平等;所打破的学术门户,是儒学内部各家各派之间的门户。李贽学术既然被看作属于禅学,就只有被排除在明代儒者之外,不能为之撰写学案了。

黄宗羲与“西学中源说”

关于黄宗羲与“西学中源说”,全祖望(1705 - 1755,字绍衣,号谢山,浙东鄞县人)《梨洲先生神道碑文》称:

“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。……其后梅徵君文鼎本《周髀》言历,世惊以为不传之秘,而不知公实开之。”^①

由于全氏以“私淑黄宗羲”自况,故其黄宗羲首倡“西学中源说”这一说法对后世影响很大。譬如,梁启超(1873 - 1929,字卓如,号任公,广东新会人)《中国近三百年学术史》(1924):

“因治西算而印证以古籍,知吾国亦有固有之算学,因极力提倡以求学问之独立,黄梨洲首倡此论,定九与彼不谋而合。”^②

“黄梨洲年辈略先于王、梅,然既以历学闻,有著述数种。梨洲亦信服利、徐新法之一人,然谓此法乃我国所固有,尝曰周公、商高之术,中原失传而被纂于西人。试按其言以求之,汶阳之田可归也。其

① 全祖望. 梨洲先生神道碑文. 黄宗羲全集. 第十二册. 杭州:浙江古籍出版社,1994. 1 - 14.

② 梁启超. 中国近三百年学术史. 上海:中华书局,1936. 340.

言虽不脱自大之习,然唤起国人之自觉心亦不少。王、梅所企之‘会通以求超胜’,其动机半亦由此。”^①

梁启超之所以认为是黄宗羲“首倡此论”——这里是“中学西纂”,而梅文鼎“与彼不谋而合”,其根据除了黄宗羲年辈略先于王锡阐(1628 - 1682,字寅旭,号晓庵,江苏吴江人)与梅文鼎(1633 - 1721,字定九,号勿庵,安徽宣城人)之外,主要就是全祖望的《梨洲先生神道碑文》。

又如,新近出版的《中国科学技术史·科学思想卷》也全盘沿袭全氏之说:“据迄今为止所见史料,最先提出‘西学中源’思想的可能是黄宗羲。”其依据完全是全祖望的《梨洲先生神道碑文》。然而,全氏之说很可能只是一时之错会,即将以上黄宗羲“尝言”云云误认作是“及在海岛”——1647年(丁亥)前后数年中^②之事。而事实上,全氏上述关于黄宗羲“尝言”云云,不过是在引述黄宗羲《叙陈言扬句股述》而已:

“句股之学……皆周公、商高之遗术,六艺之一也。自后学者不讲,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。……今因言扬,遂当复完前书,尽以相授,言扬引而伸之,亦使西人归我汶阳之田也。”^③

与全祖望“中学西窃”的激烈情绪不同,黄宗羲认为是“中失西得”、“中学西改”,西学与中学是一种“二五之为十”的源出关系,因此,黄宗羲的“西学中源说”较为平和。《叙陈言扬句股述》,是黄宗

① 梁启超. 中国近三百年学术史. 上海: 中华书局, 1936. 341.

② 黄炳厘. 黄梨洲先生年谱. 黄宗羲全集. 第十二册. 杭州: 浙江古籍出版社, 1994. 33.

③ 黄宗羲. 叙陈言扬句股述. 黄宗羲全集. 第十册. 杭州: 浙江古籍出版社, 1993. 35 - 36.

羲为陈訢(1650 - 1732,字言扬,号宋斋,浙江海宁人)《句股述》一书所作的序。丙辰(1676)二月及之后,黄宗羲多次应邀到海宁讲学。^①其间,陈訢因黄宗羲“一言发药”,“退而述为句股书”。^②据黄百家《复陈言扬论句股书》(1679)讲,1679年春仲,陈訢将其《句股述》草稿交给黄百家,请其校正并作序。黄百家虽然纠正了陈訢的两处失误,也对其中的十数处进行了勘正,但以“作序弟非其人”而未敢为之序。因此黄宗羲作上述书序当此间稍后之事。换言之,就现有材料来看,黄宗羲提出“西学中源学”应是1679年前后的事情,而绝非如全祖望所错会的是“及在海岛”期间即1640年代之事!(当然,思想的孕育、形成可能会早些)虽然全祖望自称黄宗羲“私淑弟子”,但他却较黄宗羲、黄百家晚出的多(黄宗羲逝去10年、黄百家死前4年,全祖望才出生),时代既已相去远矣,而“西学中源说”又成当时风气,故在弘扬碑主业绩的心态下,此一时错会当也在所不免。

这样,据现有材料看,黄宗羲只能算是“西学中源说”的较早提倡者之一,而非“首倡此论”。因为至晚在1650、1660年代,方以智(1611 - 1671,字密之,号曼公,安徽桐城人)、王锡阐就已对“西学中源”进行过明确的评说了。

方以智《游子六天经或问序》^③：

① 黄炳屋. 黄梨洲先生年谱. 黄宗羲全集. 第十二册. 杭州:浙江古籍出版社,1994. 45.

② 黄宗羲. 叙陈言扬句股述. 黄宗羲全集. 第十册. 杭州:浙江古籍出版社,1993. 35 - 36.

③ 据方以智次子方中通(1635 - 1698,字位伯,号陪翁)为梅文鼎《中西算学通》所作之序(1680)载:“嗣入都,闻之道未汤先生,始知游子精西历,获读《天经或问》,累书往复辨难,然犹迄今神交,未一见。”(方中通:《陪集·陪古》卷一“中西算学通序”,康熙继声堂刻本)汤若望(字道未)卒于1666年,则游艺《天经或问》之出必在1666年之前。而方以智卒于1671年,故其之为序也,至迟亦不会晚于1671年。

“万历之时,中土化洽,太西儒来,胥豆合图,其理顿显。胶常见者,駭以为异,不知其皆圣人之已言也。……子曰:天子失官,学在四夷。”^①

此处方以智“天子失官,学在四夷”之说,与黄宗羲“珠失深渊,罔象得之”在思想旨趣上是相通贯的^②,而且与后来梅文鼎、阮元(1764 - 1849,字伯元,号芸台,江苏仪征人)“礼失求野”之说思路一样。

王锡阐《历说》(约 1659):

“《天问》曰:‘圆则九重,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,察五星之顺逆,见其实然。盖知西学原本中学,非臆撰也。”^③

王锡阐《历策》(约 1663 稍前):

“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。孰知此数端悉具旧法之中,而非彼所独得乎!……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?”^④

① 方以智. 浮山文集后编. 卷二. 清史资料. 第六辑. 中华书局, 1985.

② 黄宗羲与方以智私交甚笃。黄宗羲《思旧录·方以智》:“……密之为我切脉,其尺脉去关下一尺取之,亦好奇之过也。迂午(按 1642 年),在京师,言河洛之数,另出新意。”(《黄宗羲全集》,第一册,第 363 - 364 页,浙江古籍出版社 1985 年版) 黄宗羲《玉川门与雁山夜话兼寄方密之》(1660):“……狂言不怕山精漏,一恸堪为知己伸;若遇无公(密之改名无可)烦寄语,故交犹未染红尘。”(《黄宗羲全集》,第十一册,第 244 页,浙江古籍出版社 1993 年版) 此外,《病疟》诗(1663)也有“密之(方以智)诊尺脉,好奇从肘下”之句。(《黄宗羲全集》,第十一册,第 251 页,浙江古籍出版社 1993 年版)

③ 王锡阐. 历说. 松陵文录. 卷一, 1874.

④ 王锡阐. 历策. 松陵文录. 卷一, 1874.

王锡阐以其深厚的历算造诣提出的“中学西窃”之说,对后来的梅文鼎可能还有全祖望等都产生了影响。此外,王夫之(1619 - 1692,字而农,号姜斋,湖南衡阳人)也提出过“中学西窃”之说。《船山思问录·外篇》:

“西洋历家既能测知七曜远近之实,而又窃张子左旋之说,以相杂立论。

盖西夷之可取者,惟远近测法一术,其他则皆剽袭中国之绪余,而无通理之可守也。”^①

黄宗羲的社会思想

黄宗羲著的《明夷待访录》是中国近代早期启蒙时期的一部宣扬民主思想的杰作。他对这部著作很自负,认为是恢复三代之盛的秘典。他在该书弁言中指出:自周敬王甲子年起到清康熙癸卯年止都在一乱之运内,再过二十年,便将进入一治之运内。而该书则是为了迎接这伟大的新纪元而向统治者献的太平策。这新时代的统治者是谁呢?章太炎说是指清帝,梁启超则说是指代清而兴者。后说似更正确。据全祖望称:“原本不止于此,以多忌讳勿尽出。”足见在该书原稿中,不利于清帝统治而触犯忌讳的言论颇多。在乾隆年间,该书被列为禁书,足见其已刊行的部分仍多嫌讳而不为清廷所容忍。如果黄宗羲有意向清廷献策,他为什么要说出这许多犯嫌讳的话来呢?其实这书是他对封建帝王高压政策的抗议书,其主要目标在陈述他自己的社会理想和政策,似无向任何新朝代的专制帝王献策之意图。他提出的最高社会理想是“兴天下之公利”。兴公利的理想

① 王夫之撰、严寿激导读:《船山思问录》。上海:上海古籍出版社,2000. 68.

像一根红线般地贯串着该书全部理论和政策。兹将该书中有关教育的几种理论和政策略述如下。

（一）经济思想和政策

在经济方面，兴公利的目标在使民富，在发展人民的财富。民富是实施教育的主要条件。

黄宗羲痛恨历代帝王的剥削罪行。他在叙述自汉到明增赋的沿革后，慨叹地说：“其赋之于民，不任田而任用，以一时之用，制天下之赋，后王因之。后王既衰，又以其时之用，制天下之赋，而后王又因之。呜呼！吾见天下之赋日增，而后之为民者日困于前！”^①又说：“税额之积累至此，民之得有其生也，亦无几矣！”^②根据他的考证，历代帝王定赋额，都量出为入，但帝王欲壑难填，支出日增，税额日重，于是民生日困。

他尤其慨叹江南田赋的奇重。他写道：“今天下之财赋，出于江南。江南之赋，至钱氏而重，宋未尝改。至张士诚而又重，有明亦未尝改。故一亩之赋，自三斗起科，至于七斗，七斗之外，尚有官耗私增。计其一岁之获，不过一石，尽输于官，然且不足。”^③黄宗羲在这段话里对帝王剥削农民的政策提出有数字根据的批评。足见他对劳苦农民有深厚的同情。

他亦反对自宋到明的折银纳粮的办法。他写道：“天下之银既竭。凶年田之所出，不足上供。丰年田之所出足以上供，折而为银，则仍不足以上供也。无乃使民岁岁皆凶年乎？天与民以丰年，而上

① 《田制一》，《梨洲遗著汇刊·明夷待访录》第12页。

② 《田制三》，同上书，第14页。

③ 《田制一》，《梨洲遗著汇刊·明夷待访录》，第12页。

复夺之,是有天下者之以斯民为仇也?’^①封建帝王掌握了银子,可尽量压低谷价,若农民须折银纳粮,即便在丰年亦无折换银子的足够粮食以纳田赋。这不是以人民为仇敌吗?

为了解除农民痛苦,黄宗羲有什么积极建议呢?他建议仿照明代屯田办法,恢复井田制,一夫授田五十亩,赋额则应以三十取一为原则。他建议取消历代积累的繁重赋额。他又提议把田地分为五等,根据土壤的肥瘠定赋额的重轻。他认为折银纳粮的制度应废除,而代之以征收实物的办法。^② 这些建议在当时都有积极的意义。

但他反对限田政策。他写道:“古之圣君方授田以养民。今民所自有之田,乃复以法夺之。授田之政未成,而夺田之事先见,所谓行一不义,而不可为也。”^③又依他的计算,按当时耕地亩数,除全国农民每户授田五十亩外,尚余田一万七千余万亩“以听富民之所占,则天下之田自无不足,又何必限田均田之纷纷,而徒为困苦富民之事乎?”^④黄宗羲不赞成夺取富民的田并在授田时预留一亿七千余万亩的田让富民自由买占。他不愿意开罪于大地主,这表示他的对大地主的妥协性。

关于货币,他主张废金银而用铜钱。当时帝王官吏,富商大贾,搜刮金银,压低物价,使民不聊生。为了救济农村和繁荣市面,他提议废除金银,而代之以铜钱。他认为这种办法有解除农民痛苦,使通货充裕,消灭贫富悬殊,使人民安土重迁,官吏赃私难藏,盗贼劫夺难逃,纸币流通更易等利益。^⑤

① 《田制三》,同上书,第15页。

② 《田制一、二、三》同上书,第12—15页。

③ 同上书,第12—13页。

④ 《田制二》,《梨洲遗著汇刊·明夷待访录》第13页。

⑤ 《财计一》,同上书,第20页。

此外,他还提议统一发行“楮钞”或纸币,认为这样可“使封域之内常有千万财用,流转无穷。”他主张政府准备足够的铜钱,以便人民随时持钞兑现,使“民间欲得钞,则以钱入库,欲得钱,则以钞入库,欲得盐酒,则以钞入诸务,故钞之在手,与见钱无异。”^①他又建议每隔五年收回旧钞焚毁而另发行新钞。这些主张都反映市民要求,在当时亦有积极意义。

黄宗羲虽然反对富商和手工业作坊主人的掠夺行为,但他并不轻视工商业。他写道:“世儒不察,以工商为末,妄议抑之。夫工固圣王之所欲来,商又使其愿出于途者,盖皆本也。”^②这种“工商皆本”的思想亦反映市民的意识形态。

为了使民富,他又建议用教育和政治力量去改良礼俗,破除迷信,禁绝奢侈等。关于这些政策,拟在另一章中讨论之。

黄宗羲憧憬于一个“民富”的新社会。轻赋税,复井田,废金银,铸铜钱,发楮钞,重工商,革陋俗等是他实现使民富的理想之具体政策。从这些政策中,足以看出他怎样痛恨剥削人民的帝王,贵族,官僚,地主,富商,而表同情于广大农民,手工业者和小商人。

(二) 政治思想和政策

在政治方面,兴公利的目标在使民安,在发展人民的政治权利。政权对于教育有密切关系,因为它有培养人民性格的陶冶作用。黄宗羲阐扬了孟子的“民为贵,君为轻”的理想,在民主政治的宣传上作出最有光辉的贡献。

首先,他从为人民兴公利的观点阐明了为君的职责

他在消极方面批判了封建帝王的自私心理和剥削暴行。他写道:

① 《财计二》,同上书,第20页。

② 《财计三》,同上书,第21页。

“……后之为人君者不然，以为天下利害之权皆归于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利；以我之大私，为天下之大公。始自惭焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷，汉高帝所谓某业所就，孰与仲多者，其逐利之情不觉溢之于辞矣。此无他，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。是以其未得之也屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，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。’然则为天下之大害者君而已矣。问使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼！岂设君之道固如是乎？古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫，固其所也。而小儒规规焉，以君臣之义，无所逃于天地之间，至桀纣之暴，犹以为汤武不当诛之，而妄传伯夷叔齐无稽之事，使兆人万姓崩溃之血肉，曾不异乎腐鼠。岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？”^①

他在这段话中把封建帝王自私自利的心理和其屠毒敲剥的暴行描写得淋漓尽致，真是我国政治思想史上一篇“人权宣言”，亦是对君主专制政体的一枚大炸弹。在中国传统的社会中，君主把天下看成一姓一人的产业，把人民看成奴隶或牛马，后者应牺牲一切以满足前者的无限制的兽欲。但黄宗羲则断言‘天下是天下人的天下，人民是主人，君主是客人，后者应毕生勤劳为前者兴公利而除公害。这是多么大胆的一种理论。

^① 《原君》，《明夷待访录》，第1—2页。

他在积极方面指出君主的正当职分。他说：“有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。……古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。……是故明乎为君之职分，则唐虞之世，人人能让，许由务光，非绝尘也。”^①换言之，为君的职分在为人民兴公利而除公害。对于能尽此职分的君主，人民“比之如父，拟之如天”。

相反的，君主若不能尽其职分，而视天下为产业，则必不能长保这产业。他写道：“使后之为君者果能保此产业，传之无穷，亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我？密絨滕，固扁镬，一人之智力不能胜天下欲得之者之众。远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家，而毅宗之语公主，亦曰：‘若何为生我家！痛哉斯言！回思创业时，其欲得天下之心，有不废然摧阻者乎。’”^②易言之，君主若不能尽其职分，人民将视之如寇仇，他必不能长保有天下。

第二，黄宗羲从为人民兴公利的观点讨论了为臣的职分。他在消极方面批判了自私自利而作暴君帮凶的官吏。他写道：

“世之为臣者，昧于此义，以为臣为君而设者也，君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后收之，视天下人民为人君橐中之私物。今以四方之劳扰，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不讲治之牧之之术。苟无系于社稷之存亡，则四方之劳扰，民生之憔悴，虽有诚臣，亦以为纤芥之疾也。夫古之为臣者，于此乎，于彼乎？盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。……为臣者轻视斯民之水火，即能

① 《原君》，同上书，同页。

② 《原君》，《明夷待访录》，第2页。

辅君而兴,从君而亡,其于臣道,固未尝不背也。夫治天下犹曳大木焉,前者唱邪,后者唱许。君与臣共曳木之人也。若手不执绋,足不履地,曳木者唯嬉笑于曳木者之前,从曳木者以为良,而曳木之职荒矣!”^①

换言之,一般官吏只知对君主负责,不知对人民负责,只顾一姓的兴亡,不顾万民的忧乐,只求自己的尊荣,不兴天下的公利,这些人都是暴君的帮凶。

黄宗羲在积极方面,指出为臣的正当职分。他说:“缘夫天下之大,非一人之所能治,而分治之以群工。故我之出而仕也,为天下,非为君也,为万民,非为一姓也。”^②简言之,官吏的职分在辅佐君主,为天下兴公利,为万民除公害。

黄宗羲又主张加强宰相的职权以补救传子而不传贤的世袭制之流弊^③并从而在某种程度上削弱君权。

为了限制君主独裁和防止官吏滥用职权,黄宗羲建议把讨论政事和检举官吏的大权赋予学校,使学校成为代表民意的机关^④不过依照他的办法,绝大多数的学官和学生都来自官僚地主阶层,学校只能在维护封建社会统治者的权益上起着积极作用。关于学校的这种功用,拟在另一章中讨论之。

第三,黄宗羲从为人民兴公利的观点讨论了法律的本质

他认为三代的法律之功用在于增进人民的公利,而后世的法律之功用在于保障君主一家的私利。他写道:

“三代以上有法,三代以下无法。何以言之?二帝三王知天下之不可无养也,为之授田以耕之,知天下之不可无

① 《原臣》,同上书,第2—3页。

② 《原臣》,《明夷待访录》,第2页。

③ 《置相》,同上书,第4—5页。

④ 《学校》,同上书,第5—7页。

衣也,为之授地以桑麻之 知天下之不可无教也,为之学校以兴之 为之婚姻之礼以防其淫 为之卒乘之赋以防其乱。此三代以上之法也,固未尝为一己而立也。后之人主既得天下,惟恐其祚命之不长也,子孙之不能保有也,思患于未然以为之法。然则其所谓法者,一家之法,而非天下之法也。”^①

依他的看法,后世法律都是为统治阶层服务的,而法律的真正功用在为人民谋公利。如果法律能符合人民的公利,法治主义是值得拥护的,所以他又说:“有治法而后有治人。”

(三) 国防政策和兵役制度

在国防方面,兴公利的目标在使民强,在发展人民的自卫能力。国防和兵制对于教育有密切关系,因为它们是实施军事和公民训练的工具或机构。

第一,黄宗羲建议实行兵民合一的制度

依照他的办法,征兵的数目应根据于人口,即每五十人中抽调一个壮丁 供养负担的分配则应根据于户数,即每十户负担一个兵的供养费。这样,全国可得一百二十余万精兵,而国家又不必付出养兵的费用。他认为兵民分离是唐宋以来兵制的共同毛病,最有效的改革措施是代之以兵民合一的制度^②。

第二,他建议任用知兵的文臣为将帅,而不应任用嗜利的武夫为将帅

他写道:“夫安国家,全社稷,君子主事也。供指使,用气力,小人之事也。国家社稷之事孰有大于将?使小人而优为之,又何贵乎

① 《原法》,同上书,第3页。

② 《兵制一》,《明夷待访录》,第16—17页。

君子耶？今以天下之大，托之于小人，为重武耶，为轻武耶？是故与毅宗从死者皆文臣也。当其时，属之以一旅，赴贼俱死，尚冀十有一二相全，何至自殊城破之日乎？是故建义于郡县者皆文臣及儒生也。当其时，有所藉手以从事，胜负亦未可知，何至驱市人而战，受其屠醢乎？彼武人之为大帅者方且飘浮云起，昔之不敢一当敌者，乘时易帜，各以利刃而齿腐朽，鲍永所谓以其众幸富贵矣。……器甲之精致犀利，用之者人也。人之壮健轻死善击刺者，用之者将也。今以壮健轻死善击刺者之人，而可使之为将，是精致犀利之器甲可以不待人而战也。”^①明季尽忠殉国者多为文臣，而投降卖国以屠杀同胞者都是武将，所以黄宗羲主张任用有气节而知兵者的文臣为将帅。

第三，黄宗羲认为治兵任将的最好办法是使文武合为一途

他写道：“唐宋以来，文武分为两途。然其职官内而枢密，外而阃帅州军，犹文武参用。惟有明截然不相出入。……自儒生久不为将，其视用兵也，一以为尚力之事当属之豪健之流，一以为阴谋之事当属之倾危之士。夫称戈比干立矛者，士卒之事，而非将帅之事也。即一人以力闻，十人而胜之矣。兵兴以来，田野市井之间，膂力稍过人者，当事即以奇士待之，究竟不当一卒之用。万历以来之将掩败饰功，所以欺其君父者，何所不至？亦可谓之倾危矣。乃止能施之君父，不能施之寇敌。然则今日之所以取败亡者，非不足力与阴谋可知矣。使文武合为一途，为儒生者知兵书战策非我分外，习之而知其无过高之论，为武夫者知亲上爱民为用武之本，不以粗暴为能，是则皆不可叛之人也。”^②文武参用的制度需要文武合一的教育，使文臣知兵书战策，而使武夫知亲上爱民。

① 《兵制二》，同上书，第17页。

② 《兵制三》，《明夷待访录》，第18页。

总起来说,为人民兴公利是黄宗羲一切社会思想和政策的总目标。在经济方面,兴公利的具体政策是轻赋税,复井田,废金银,铸铜钱,发楮钞,重工商,革陋俗。这样可使民富。在政治方面,兴公利的主要政策是抑君权,伸民权,明臣职,改法制。这样可使民安。在国防方面,兴公利的根本政策是兵民合一,文臣将兵,文武一途。这样可使民强。养成能使民富,民安,民强的治术人才是教育的主要目标之一。

黄宗羲及其行政思想

黄宗羲(1610 - 1695)作为明清之际著名的思想家、史学家,被后人称为近代民主主义思想的启蒙者、爱国者。字太冲,号南雷,又号梨洲,浙江余姚人。代表作有《明夷待访录》、《南雷文选》、《宋元学案》、《明儒学案》等。政治上,他猛烈抨击君主专制制度。学术上,反对空谈,主张经世致用。

中国传统行政思想中的很多观点都是黄宗羲行政思想的丰富源泉,他的父亲是明万历年间的进士,曾任山东道监察御史,属明末的“东林”学派。他的一生坎坷多灾,经历了国与家的变革,从明朝的臣子到清朝的百姓,“半生滨十死,两火际一年”的生活对他的刺激很大,对他的思想影响更大,而他渊博的学问却也因为坎坷而更上一层楼。康熙年间,有人向康熙举荐黄宗羲时形容他“浙江黄宗羲,学问渊博,行年八十,尤手不释卷。”但黄宗羲几次受召,都不仕清。

53岁那年,黄宗羲写下了著名的《明夷待访录》,这部政论和史论专著全面总结了他的行政思想。共有21篇,分为《原君》、《原臣》、《原法》、《置相》、《学校》、《取士上》、《取士下》、《建都》、《方镇》、《田制一》、《田制二》、《田制三》、《兵制一》、《兵制二》、《兵制

三》、《财计一》、《财计二》、《财计三》、《胥吏》、《奄宦上》、《奄宦下》。这部书的文字很有特色,是黄宗羲行政思想的集成之书,凝聚了黄宗羲对中国封建社会近半个世纪的研究成果,他总结了以往国家行政管理的精华内容,通过对历史的深刻反思,对封建社会进行了尖锐的批判,并且凭借夏、商、周三代的行政理想,来托古改制。

《明夷待访录》比卢梭的《民约论》还要早 100 年光景,有人称它为“人权宣言”。黄宗羲同时代的思想家顾炎武说:“读了这部书,可以知道过去历史上所有帝王制度的弊端。”《明夷待访录》反对君主专制,主张民权,对清末的维新变法运动影响很大。梁启超在《清代学术概论》一文中说过:“梁启超、谭嗣同辈倡民权共和之说,则将其书节抄,印数万本,秘密散布,于晚清思想之骤变,极有力焉。”并被称为“人类文化之一高贵产品”(梁启超:《中国近三百年学术史》)。

黄宗羲历经了国家的兴亡,制度的变革,自身所处环境和社会、政治地位的改变,使他对国家行政管理有自己独到的看法,他深刻地反思几千年的封建社会的本质,使得他发出了与中国传统行政思想的核心观念不一样的声音,他的“君为害”说,“君臣曳木”说,“公其是非于学校”的主张,“授民以田”的提法,都表现出对集权制度的反对,折射出传统民本思想的光辉,带有民主启蒙色彩。将民主思想的萌芽种植在了后来中国历史上的无数的有志于中国改革的英雄们的脑海中。多年之后,当我们已经走进了建设有中国特色社会主义道路的今天,温家宝总理在面对农村的税费改革的困境时,向全国人民有信心的保证:“共产党人一定能够突破‘黄宗羲定律’”。那么,究竟什么是“黄宗羲定律”,这个定律的提出有什么样的历史背景,产生了什么样的影响,黄宗羲的关于君臣观的论述,关于中央权力的分割,关于行政监督的论证,在下面的文章中将作简单的论述,由于学识有限,有些不得当的地方还需进一步的研究和探讨。文本的目的只是提取黄宗羲行政思想中的一些值得我们警醒和怀念的地方,借鉴传统行政思想中的精华,来完善现代行政管理的相关方面内容。

（一）黄宗羲行政思想之赋税观“黄宗羲定律”

要论述什么是“黄宗羲定律”，恐怕不是什么理论的推导过程。首先我们需要回顾一下封建社会的土地政策，农业是中国古代最重要的生产部门，以一家一户为一个生产单位并以农业和家庭手工业相结合为特色的小农经济，是封建生产方式的主要基础。明末清初的几十年战乱，使全国各地出现了大量荒芜的土地。康熙帝下令禁止满族王公贵族圈地之后，鼓励农民垦荒，“永准为业”。与此同时又实行“更名田”，把明朝藩王散在各地的田产交给原来承佃的农民耕种，“改入民名”，使耕农的人数得以大幅度增加。

清初整顿赋役，康熙诏令“滋生人丁永不加赋”，雍正推行“摊丁入亩”，对明末以来备受摧残的小农经济的恢复和发展起了一定的积极作用。但由于吏治腐败，农民的负担仍然很重。清王朝为了遏制官吏对农民的非法盘剥，对官吏实行发放“养廉银”制度。但在封建制度下，提高俸禄并不能杜绝官吏的贪污。许多官吏在领取“养廉银”之后，照样对农民“横派滥征”，以饱私囊。面对此种情况，黄宗羲大声疾呼：“呜呼！吾见天下之赋日增，而后之为民者日困于前。”

当时农民无地可耕，而土地都被皇室、外戚、宦官和地方的豪强所霸占，赋税苛役特重，就拿江南一带来说，“一困于赋，再困于役，盖已皮尽而骨存矣”（《复社纪略》）。黄宗羲为了减轻农民的负担，主张减赋税。为了使人民能生活下去，他又提出“天下大公”的制度。在黄宗羲看来，土地制度的改革，其理想是恢复井田制度。所以他主张“齐之均之”，认为土地应收回为国家所有，然后再平均分配给农民耕种。他还主张“授田于民，以什一为则。未授之田，以二十一为则”。

以实现社会的“均富”，减轻人民对国家的负担，改善万民生活，

这既是一项国家经济措施,又是一项社会福利措施。井田制是中国古代的农村公社式的经济形式,由国家依人口授田,将所授之田以“井”字均匀划分,交受田人耕种,收获时,受田人将其中一块田的收成作为赋税上交,其实即是“什一税”。

在黄宗羲的《明夷待访录·田制》中说:“儒者曰:井田不复,仁政不行,天下之民始敝矣。孰知魏、晋之民又困于汉、唐,宋之民又困于魏、晋?则天下之害民者,宁独在井田之不复乎!今天下之财赋出于江南,江南之赋至钱氏而重,宋未尝改,至张士诚而又重,有明亦未尝改。”

今欲定税,须反积累以前而为之制。授田于民,以什一为则;未授之田,以二十一为则。其户口则以为出兵养兵之赋,国用自无不足,又何事于暴税乎!他还指出赋税的作用,是为了养兵,国家所征的税都用不完,为什么还要暴税呢?

“然则圣王者而有天下,其必任土所宜,出百穀者赋百穀,出桑麻者赋布帛,以至杂物皆赋其所出,斯民庶不至困瘁尔!”“今丈量天下田土,其上者依方田之法,二百四十步为一亩,中者以四百八十步为一亩,下者以七百二十步为一亩,再酌之于三百六十步、六百步为亩,分之五等。”

“故至今日而赋税市易,银乃单行,以为天下之大害。盖银与钞为表裏,银之力绌,钞以舒之,故元之税粮,折钞而不折银。今钞既不行,钱仅为小市之用,不入贡赋,使百务并于一途,则银力竭。元又立提举司,置淘金户,开设金场,各路听民煅炼,则金银之出于民间者尚多。今矿所封闭,间一开采,又使宫奴主之,以入大内,与民间无与,则银力竭。”

税收的数量究竟是多少,黄宗羲有自己的计算方法,土地出产什么,就用什么来纳税,要量入为出,不能将农民剥削得没有什么可剩余的。

他说,土地应该按照一定的数量测量好,分成等级,不同等级的土地纳税是不同的。他还批判当时银代税的征税方法,国家的赋税统一用白银,给百姓带来麻烦,百姓要受到两方面的压榨,提倡用钞票代替银两。

这些关于土地的改革想法,可以说是他是在土地制度上的民主主义思想。他所憧憬的前途是“富民”的世界。他认为,如果按他的想法去做,这就可以取消封建土地的占有,给农民以土地,使之成为自由人。

黄宗羲所提出的这些主张,是对历史上的多次税费改革的研究之后发出自己的感慨。每次税费改革后,农民负担在下降一段时间后会涨到一个比改革前更高的水平,走向原先改革目的的反面。尤其像较著名的有秦汉的“什税一”、明代的“一条鞭法”等,这些改革无一不以轰轰烈烈开始,无声无息结束,且每一次改革都将杂征变为正税,但以后又出现新的杂征,如此循环往复,民间税赋不断加重。

黄宗羲在《明夷待访录·田制三》中对此作了精辟分析,深刻地揭示了一个历史现象,历史上每搞一次并税改制,就会催生出一派高潮。

后人把这种“积累莫返之害”现象称为“黄宗羲定律”。更具体的讲,黄宗羲关于封建社会的税制总结了三条害处,包括“斯民之苦暴税久矣,有积累莫返之害,有所税非所出之害,有田土无等第之害。”“何谓积累莫返之害?三代之贡、助、彻,止税田土而已。魏晋有户、调之名,有田者出租赋,有户者出布帛,田之外复有户矣。”

“黄宗羲定律”给中国的税制改革敲响了警钟,如何减轻农民负担,规范国家的税制,是历代国家首脑都要考虑的问题,在春秋的时候就有“苛政猛于虎也”的论述,黄宗羲深刻地揭露了封建专制下统治者对老百姓的盘削,只有从根本上来规范行政管理,找到赋税不断上升的源头,控制不断花样翻新的税赋手段,才能真正克服“积累莫返之害”,给老百姓带来好处,使国家安定。

(二) 黄宗羲行政思想之民主观“天下为主君为客”

提到中国传统行政思想,首先就是君、臣、民这三者之间的关系,以及围绕这三者之间展开的一系列的国家行政管理的活动。在中国传统行政思想中,有一个很突出的主张就是民本思想。但是,在中国传统行政思想中,尊君思想根深蒂固。绝大多数的杰出政治家和思想家都主张行政管理要以君主为轴心,要依君命行政,这是行政管理的首要原则。一般的政治家和思想家都用这一原则分析行政问题,遵循这一原则设计行政制度,制定行政方案。因此,传统的民本思想是在承认专制君主权威至上的前提下,来提出“民”之为“邦本”的。这种内在矛盾是注定它无法实现其行政理念的根本症结。随着封建制度的衰落腐朽,必然会促使其中一些人透过民本思想来反对皇权至上的专制主义统治。黄宗羲就是其中的杰出代表之一,他对于君、臣、民三者之间的关系重新平衡,来做具体的分析论述。

黄宗羲大胆地突破了忠君思想的樊篱,发出了自己的声音,将千百年来人们视之当然的不平等的君臣关系做了重新审视,提出近乎君臣平等的见解。

他的《明夷待访录》的第一篇《原君》篇开门见山,指出:“有生之初,人各自私也,人各自利也。”即天下之人皆有不可剥夺的权利和利益。而后世的君主却“以为天下利害之权皆尽出于我”,将天下作为自己的私产,具有浓厚的家天下思想。“使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私为天下之大公”,在这种思想的指引下,以致于做君主的人,在未得到位之前,“荼毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业”为了自己的“产业”,不顾百姓的死活;在既得君位之后,“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”。君主的这种不顾百姓死活,将天下作为自己的财产的思想,被黄宗羲描绘得淋漓尽致,刻画得入木三分。对君主“家天下”的行为

从根本上否定了其合法性。黄宗羲明确地指出天下之所以不太平，人民之所以苦难不已，皆是君主“家天下”的结果：“今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也！”“天下之害者，君而已矣”（《原君》），非常鲜明地把君主专制制度指为一切罪恶之根本。既然君的本质是如此，那么君和臣究竟是什么关系，君主对于百姓又是一个什么角色，黄宗羲如是说：

1. 为民——“天下为主君为客”

黄宗羲透过对古代禅让制度的诠释，指出君主的职责就是为天下人兴利除害。具体而言，就是：“不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害。”“天下为主君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。”换句话说，为天下人辛苦忙碌是古代君主的本分和职责。他明确指出，后来中国形成的以君为主，天下为客，天下人为君的政治局面纯属主客关系倒置，他还引用古人的例子，来论证“君为主，天下为客”，是对古代行政思想的背离。真正的合格的君主应该是“此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也”。

关于大臣的职责，黄宗羲指出，臣并不是“为君而设者也”，所以臣的职责不是看君主的眼色行事，乃至杀身以报君都是不对的，臣的职责而是“为天下也”“为万民也”，即以天下万民之忧乐为己任。因而，即使“君以形声强我，未之敢从也”即便是“立身于其朝”。对于君主的无道行为，也“未之敢许也”。那些不能为天下，仅以杀身事君的人，只能是“宦官妻妾”，是“私昵者”。在黄宗羲看来，君臣立身行事的基点是相同的，都是为天下人兴利除害。

从国家管理的层面来看，黄宗羲的认为君臣二者的结合是出于国家的大的总体行政管理任务的需要，君和臣的职责是相同的，都是为万民，为百姓服务的。臣的存在不是为了取悦君，不是君的“妻妾”。要警惕君臣关系中的一个弊端：“为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也。”

黄宗羲得出结论：“为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私，人各得自利也。”并且在此基础上，黄宗羲祭起上古三代的大旗，称“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也”。“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”。这就提出了君与民孰为天下之主的问题，并明确主张天下是人民的天下，君不过是为人民谋利益的公仆。

从黄宗羲的观点我们可以看出，他的主张人民为天下的思想和古代的民本思想是有一定的区别的。封建社会的“民本”是基于期望封建国家长治久安的政治需要。但封建的经济基础和上层建筑都是以阶级剥削为前提，民本思想与这种剥削制度有着天然的矛盾，这就决定了民本思想必然由于“二律背反”而受到种种限制，并且最终变成一种根本无法实现的政治空话。二千多年中国封建社会的政治生态，实际上是对民本思想的无情嘲弄和践踏。黄宗羲对封建专制制度进行了无情的批判，已经触及了传统民本思想的要害，透露了近代民主启蒙的气息。梁启超曾谈到，《明夷待访录》对他那一代青年产生了深刻的影响，这是非常鲜明的民主启蒙思想。

2. 分权——“共曳木之人也”

明太祖朱元璋废除宰相制是中国古代行政制度中的一大变革，它使专制达于极点，成为明朝政治异常腐败的根本原因。黄宗羲对此有切肤之感。他在检讨明朝政治得失时，将罢相作为明代政治的第一弊端。他说：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也”。明代政治黑暗腐败的重要标志之一是宦官专权，而宦官专权正是根源于宰相制度的废除。

之所以黄宗羲对宰相制度提出自己的疑义，有一定的历史渊源。明朝的宰相制度比较曲折，在明朝建立之初，沿用的是元朝的制度，以中书省为中枢机构，设左右丞相、平章政事、左右丞、参知政事等官。洪武六年，胡惟庸出任左丞相，因右丞相缺任，成为事实上的“独相”造成了丞相的大权独揽，以威慑到皇帝的权力。洪武十三

年,朱元璋以谋反等罪名杀胡惟庸及大批亲胡官员,进而废除宰相制度,并宣布“臣下敢有奏请设立者,文武群臣即时劾奏,处以重刑”。罢相后,中央政府中的府、部、院、寺互不统属,直接向皇帝负责,皇帝实际上直接掌握了相权。

因全国政务繁重,皇帝一人兼掌皇权与相权,事无巨细,都亲自处理,势必要影响政府决策和执行效率,而皇帝为各种琐碎事务性工作缠身,更是苦不堪言。罢相二年后,又仿照宋制设华盖殿、武英殿、文华殿、文渊阁、东阁诸大学士,协助其批阅奏本,处理庶务。这些大学士是明代内阁制度的最初起源。

而黄宗羲认为,由于天下太大了,一个人无法独自治理,所以要“分治之以群工”,即通过分工负责,共治天下。“夫治天下犹曳木然。前者唱邪,后者唱许,君与臣,共曳木之人也”。他将君臣比喻成同为曳木之人,认为君臣除分工略有不同外,并无多少差别,道出了君臣之间本质的东西。“盖自外而言之,天子之去公,犹公侯伯子男之递相去;自内言之,君之去卿,犹卿大夫士之递相去,非独至于天子遂截然无等级也”,在他看来,“官者,分身之君也”。言下之意,天子并没有什么超人的地方,只不过是比公卿高一级的官而已,就好像公比侯高一级,卿比大夫高一级一样。设官不是为君,而是分君身以求治,是为了更好的管理国家,减轻君的负担。君臣的相对关系只是在为天下万民办理事务时,分工不同而已。这种分工,源自管理的需要,君和臣都是为万民服务的。

从“我”的角度论证臣的职责,“故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”“吾以天下万民起见,非其道,即君以形声强我,未之敢从也,况于无形无声乎!非其道,即立身于其朝,未之敢许也,况于杀其身乎!不然,而以君之一身一姓起见,君有无形无声之嗜欲,吾从而视之听之,此宦官宫妾之心也;君为己死而己亡,吾从而死之亡之,此其私昵者之事也。是乃臣不臣之辨也。”

中国传统行政思想中,“三纲五常”的观念比较严重,君为臣纲,

父为子纲,这样,很多人就将君臣关系和父子关系相提并论,认为君臣如父子,臣就是要服从君的管理。

黄宗羲认为不然。曰:“臣不与子并称乎?曰:非也。父子一气,子分父之身而为身。故孝子虽异身,而能日近其气,久之无不通矣;不孝之子,分身而后,日远日疏,久之而气不相似矣。君臣之名,从天下而有之者也。吾无天下之责,则吾在君为路人。出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也。夫然,谓之臣,其名累变。夫父子固不可变者也。”

他认为君臣和父子关系是不同的,父子的关系是血缘关系,有很多相似的地方,孝子和不孝子也是不同的。而君臣之间的名分,总是在变化的,臣没有管理天下的职责,和君的关系就如同路人,而出来做君的臣的时候,犹如君的“仆妾”,要是以天下为重,不是单纯的为了取悦君的臣,则是君的师友。黄宗羲的总体观点支持君臣的关系如同师友。

因此他给君臣关系定位是“夫治天下犹曳大木然,前者唱邪,后者唱许。君与臣共曳木之人也。”^①“臣之于君,名异而实同”。他把君臣置于平等地位,君臣共同治理天下的同事,甚至是师友。这就彻底颠覆了封建“三纲五常”中最基础最核心的“君为臣纲”,从而建立一种接近现代民主原则的君臣观。他认为君臣的职责是相同的,认为君臣之分缘于管理的需要,认为君臣关系是一种“师友”关系。

在高级领导层面,他主张恢复宰相制,提高宰相的权位,在他看来,宰相制有其独特的政治补救功能,他主张恢复宰相制度,设置宰相一人,参知政事若干,与天子共商国是。

他认为明朝的统治的衰落是由于废除了宰相制度造成的,他主张以相权制约君权。他追述远古时天子禅位传贤不传子的风俗,感于后世传贤之风在君主承嗣上已是不能,而宰相之选尚有传贤之遗意,提出设立宰相职(明洪武以后废宰相位),在君主昏暗时,宰相可以补救君主之不贤。他认为日常政事也不应完全由君主一人独断,

而应该“宰相一人,参知政事(相当于副宰相——笔者注)无常员,每日便殿议政,天子南面,宰相、六卿、谏官东西面,以次坐,其执事皆用士人。凡章奏进呈,六科给事中主之,给事中以白宰相,宰相以白天子,同议可否。”经过君臣商讨,然后“天子批红,天子不能尽,则宰相批之,下六部施行”(均见《置相》),此时天子批红也好,宰相批红也好,都不只是天子或宰相单独的裁决了,谁批都一样。这样,君权得到了限制。

黄宗羲的“君害论”的行政思想,大大突破了当时中国传统行政思想的框架,具有跨时代的进步意义,将封建社会的“民本”思想赋予了新的含义,开启了中国民主思想的先河,给中国的行政管理的完善很多的启示,鸦片战争以后,中国致力于改革和发展的爱国者将黄宗羲的这个思想继续发扬光大,成为中国行政思想上闪亮的一环。

(三) 黄宗羲行政思想之监督观“公其是非于学校”

学校是传统的读书场所,读书而后应考,所以学校完全附属于政府。明朝的学校管理比较完备,明朝设有提督学校,为直接加强对官学的管理,督察院要会同礼部、吏部、从监察御史中挑选才德兼备的人员,到各地参与学校管理,称“提学御史”。其职责主要是纠察校风,并监督学校伙食、设备,如有需要可直接要求地方官员加以改进。不过,明朝设立的学校的目的不是为了议政,而是为了培养管理国家的人才,成为封建统治者的仆役。

黄宗羲则赋予学校以新的政治地位和作用,学校在教育士子读书培养人才的同时应该是议论朝政是非的舆论机构。他在《明夷待访录》的《学校》一文中指出,学校不仅是培养人才的地方,而且是制定政策和治国方案、监督百官的机关。“学校所以养士也,然古之圣王,其意不仅此也,必使治天下之具皆出于学校,而后学校之意始备。”而且,当时,明朝参与行政监督的人更不是学校里面的学生,而

是由监察部门,比如说御史等等来实行对皇帝的劝谏。而且,《大明会典》并无规谏皇帝的条文,有“论辩”和“奏劾”百官诸司的规定,这说明明代六科的言谏主要是针对百官而非皇帝,实是代表皇帝监督行政和司法系统的运转。

黄宗羲提出,应该在全国普遍设立各级学校,并让学校起到以下作用:第一是向国家提供行政管理人才,“必使治天下之具皆出于学校”,黄宗羲提出应该使自天子至地方官员都要出自于学校,目的是让天子以至于地方官员都要具有和保持“天下为公”的德性,并让他们切实具有治理国家的才干。

学校的另一个作用就是作为人民的代议机构,进行议政,并对国家和地方行政以及君主、官员进行监督,他认为设立学校的目的是达到求学与参政的统一,谋求以学议政,以学校制约君主和各级官吏,含有“以学统政”的思想。他还特别提到,学校除了养士的职责外,重要的任务是独立地评判政治是非。他说:“天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其是非于学校。”也就是说,政策、措施及施政的是非不能由天子一人裁断,而应交由学校评议而定。显然,在这里,学校被赋予了一种前所未有的功能,使之有点近似近代的议会。他具有近代代议制的意识,在他《学校》篇中,已流露出议会政治的萌芽思想。他还具体地规划了实施的办法。“太学祭酒,推择当世大儒,其重与宰相等,或宰相退处为之。每朔日,天子临幸太学,宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学,天子亦就弟子之列。”他认为应该推举当代的大儒和名儒担任中央和地方的学官,作为批评、监督从中央到地方各级政府的舆论代言人。在中央,“太学祭酒,推择当世大儒,其重与宰相等,或宰相退处为之。每朔日,天子亦就弟子之列,政有缺失,祭酒直言无讳。”在地方,“朔望,大会一邑之缙绅士子,学官讲学,郡县官就弟子列,北面再拜。……郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众。”

上述黄宗羲观点则要求以学校来参与国家行政,通过学校来逐

步宣化社会,使“朝庭上下,闾阎之细,渐摩濡染,莫不有《诗》、《书》宽大之气”,使学校兼有议会职能,把天子、宰相、郡县官吏置于社会监督之下,学校通过舆论成为社会代言人,最终使整个社会充满民主氛围。尽管他的这种思想在封建专制制度下只能是一种理想,但是他的这种观点反映了他很重视知识及知识分子,让庶人议政,这对封建专制制度是一个很大的冲击。同时,他的民主思想的萌芽与西方的代议制不谋而合,可见他的历史进步的意义是非常显著的。

黄宗羲、王夫之理论与革命义意

黄宗羲、王夫之的学说在近代分别被维新派和革命派赋予民主主义和民族主义的内涵,而后再被比附为西方式的启蒙思想。

明末学术,时隔二百余年,至清末仍能引发共鸣者,浙东有黄梨洲,湖湘有王船山。二氏之学皆不取媚于一时,故非一朝一代所能私,因此世异时移、革故鼎新之际,反而愈益为世所重,正可谓“君子之道,暗然而日章”。但是,清末时局的巨变绝非明末历史的简单重复,近代革新者的意志也并不以还原二氏之学为旨趣,正像旧瓶装新酒,虽然提壶劝沽,推崇备至,终究溢不出历史哲学家克罗齐 (Benedetto Croce) 的那句名言:“一切历史都是当代史。”

(一) 革命与维新的道具

一般认为,近代中国社会的结构性变化肇端于西方文明的侵入,这种侵入不仅是指军事和经济上的欺凌侵犯,更关键的还在于西学东渐所引起的思想、文化上的一系列深刻变革。这些思想、文化上的深刻变革既导致了中国的社会的重构,也引发了对传统学术思想的价

值重估。在这种价值重估的过程中,一些被认为是天经地义的思想观念遭到否定和颠覆,相反,一些长期处于帝国政治边缘地带的叛逆思想却应运而起,控制了知识界的话语权,成为发动变法维新和宣传民族革命的利器。

如1924年,梁启超在所著《中国近三百年学术史》中提及黄宗羲的《明夷待访录》时,津津乐道地回忆起:“此书乾隆间入禁书类。光绪间我们一班朋友曾私印许多送人,作为宣传民主主义的工具。”

无独有偶,四年之后,曾与维新派势不两立的革命派健将章炳麟在《太炎先生自定年谱》中也回忆到:“康氏之门,又多持《明夷待访录》,余常持船山《黄书》相角,以为不去满洲,则改政变法为虚语,宗旨渐分。”

两则史料合一起,颇有几分值得玩味之处。一方面,黄宗羲《明夷待访录》开宗明义就说:“为天下之大害者,君而已矣!”当时尚在鼓动保皇勤王的梁启超等人何以会冒违禁的风险私印出许多来四处传播呢?这岂不是搬起石头砸自己的脚吗?另一方面,章太炎持之与康门弟子斗法的船山《黄书》虽然排满,却并不主张废除君主制,这同章氏的共和立场也大相径庭。再则,黄、王二氏之学两百年间相安无事,何以会在清末鼎革之际突然变成两大思潮角力的思想武器呢?

如果说康梁师徒本来就志在虚君立宪、托古改制,则私印《明夷待访录》尚属情有可原。因为黄氏虽然猛烈抨击君主专制,但也没有明确说必须废除君主制,而且黄氏的“必使治天下之具,皆出于学校”、“工商皆本”等思想与康梁的变法主张也多少有些相通之处,让康梁最为佩服的是黄宗羲早就提出了建立“民主君客”和“有治法而后有治人”的制度架构,并意识到扩大相权和知识分子的参政、议政权可以有效限制君权,而且还希图在君臣之间保持一种同事的关系。这些思想在维新派看来简直就是寻到了知音,因此康有为曾对黄氏大加赞赏:“梨洲大发《明夷待访录》,本朝一人而已。”又曰:“梨洲为本朝之宗。”

在另一边,1910年,章太炎在持船山《黄书》与康门弟子相角之后,专门写了一篇名为《非黄》的长文。“非黄”表面上是说非难黄宗羲,其实是借题发挥,影射康梁的君主立宪。在章太炎看来,黄宗羲的思想已经成为当时立宪派抵制民主共和的挡箭牌,必须予以驳斥。但驳斥《明夷待访录》何以一定要持《黄书》呢?除了《黄书》“拒闲气殊类之灾,扶长中夏以尽其材”的主旨符合章氏排满的民族主义倾向外,我们暂时还难以找到更为合理解释。也就是说,排满的不非君,非君的又不排满,这从一个侧面也反映出章氏等革命派在向革命传统匮乏的中国古典思想中寻求合法性资源时的窘境。

由上可知,在《明夷待访录》与《黄书》角力的背后,其实是君主立宪和民主共和两大社会思潮之间的角逐。虽然今天我们早已能清楚分辨出:民本并不等于民权,非君并不等于废君,夷夏之防并不等于民族主义,换句话说,把《明夷待访录》与《黄书》作为具有近代意义的君主立宪与民主共和思想的启蒙读物,实在是显得有些不伦不类,但是,从另一角度来看,在清末民初那片历史的天空下,黄宗羲、王夫之的“民本”、“夷夏”思想之所以重新受到近代思想家们的青睐,是以西学东渐为前提的。无论是梁启超所欲宣传的民主主义,还是章太炎所鼓动的民族主义都是西方异质文化的产物,这些崭新的观念是近代化以前的中国人闻所未闻的东西,要使西方近代思想中的“君主立宪”和“民主共和”这些抽象概念具体化、形象化,就必须先通过中国人所熟悉的介质来传播,所以黄宗羲和王夫之的思想借此机缘成为了近代思想家们传播新思想的道具。

(二) 经世之学的启蒙诠释

对于“启蒙”一词,今天人们一般会在两种意义上使用它:一是狭义的“启蒙”,即指17世纪和18世纪,在英、法、德等国发生的一场影响深远的思想运动,其特点是反对迷信,崇尚理性。二是广义的

“启蒙”，即泛指任何通过宣传教育，使民众接受新思想、新事物，从而使社会获得进步的一种活动。

迄今为止，学术界对于明末清初这段思想史的整体概括，影响最大的是侯外庐的“早期启蒙思想”说，详见《中国早期启蒙思想史》（《中国思想通史》第五卷）。把“早期启蒙思想”作为对明清之际学术思想本质特征的总体把握，是侯先生学术上的一大创见，但也应当看到它与梁启超的“文艺复兴”说之间有着一脉相承的关系。梁氏在《清代学术概论》中借佛家“生、住、异、灭”之说，把学术思潮的兴衰分为四期：一、启蒙期（生），二、全盛期（住），三、蜕分期（异），四、衰落期（灭），认为清代思潮“其动机及内容，皆与欧洲之‘文艺复兴’绝相类。而欧洲‘文艺复兴期’经以后所发生之新影响，则我国今日正见端焉。”侯梁二人观点的主要差异在于，梁氏把明清之际的学术看作中国“文艺复兴”的发端，所谓的“启蒙期”则是在广义的意义使用的。在梁氏看来，清末民初的学术才与狭义的“启蒙运动”相似。而侯氏所说的“早期启蒙思想”则是直接对应狭义的“启蒙运动”。

但是，无论把明清之际的学术比作“文艺复兴”还是“启蒙运动”，都是把西方思想史作为比较对象。虽然，中西比较是有好处的，但中西之间毕竟文化背景不同，学术思想的差异也大，如果不分清两种异质文化的特质，就根本没有比较的基础和前提。因此，我们经常会从这种无基础、无前提的文化比较中发现牵强比附的弊病，如把道学比作教会，把黄宗羲比作卢梭，把王夫之比作费尔巴哈，今天看来均显得十分幼稚。

在明清之际学者的思想意识中，其实并不存在“反对迷信，崇尚理性”这样的主题，对这一时期学术思想本质特征的总体描述延用“经世之学”这一传统称谓或许更为贴切。例如，黄宗羲就曾提出：“受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。”那么“经世”具体表现在什么方面呢？显然是史学。在当时士大夫们眼中，经国利民之术莫过于治史，所以无论是浙东之学，还是湖湘

之学,都是重史的。例如,明代阳明之学本来是轻史的,黄宗羲的师承是刘宗周,蕺山之学是王学正脉,当然也是轻史的。但发展到黄宗羲这里,浙东学术为之大变,其中最大的一个变化就是对史学的重视。从《明儒学案》、《宋儒学案》到后来的《明史》,都是一变化直接影响下的成果。如果对这一时期的学者做一个整体的打量,可以发现他们基本上都受到这种“重史”的经世致用思想的影响。

那么,近代以来对明末经世之学的启蒙诠释是如何产生的呢?通常的解释往往会将原因归之为一种误读,即后人把主观的见解强加进前人的思想或文本中。然而当我们在说别人误读时,已然陷入一种主观之中,与误读者并没有多少不同之处。实际上完全客观的阅读几乎是不可能的,阅读在某种意义上总是一种误读。因此,把问题归因为误读的作法无异于贼喊捉贼。

既然阅读总是一种误读,那么回答经世之学何以被赋予启蒙诠释的问题,就不能仅仅搁浅在误读的简单层面,而应该进一步追问:误读或阅读发生的前提和基础是什么?

前面说过,西学东渐是近代以来中国社会变革的关键。无论维新派,还是革命派都渴望完成中国的近代化,而他们追求近代化的参照标准无疑都是西方的。在西方参照系的影响下,对中国传统自身的理解显然会与过去发生很大的偏差。这种偏差是源自时代主题和精神转换。以传统的角度去看,经世之学里只会包含经学和史学,而以追求近代化的目的去看,才有可能从中发现连黄宗羲、王夫之都没有意识到的民主主义和民族主义。然而,这其实不是一种误读,相反,这是一种创造性的阅读,更确切地说,是在时代主题影响下的创造性诠释,也可以说是对前人思想的修正,而这种修正的前提或基础则是时代主题的转换。

当某一天,人们突然意识到民本并不等于民权,非君并不等于废君,夷夏之辨并不等于民族主义,或者,不再拿道学比附教会,拿黄宗羲比附卢梭,拿王夫之比附费尔巴哈的时候,那说明我们已经走出了

启蒙时代。假如今天我们对历史的诠释还在沿袭近代以来比附西学的话语模式,那只能说我们所生活的这个时代还徘徊在近代的水准,我们的学术思想也还停留在近代意识中。

然而,我们知道,时代的介质早已被置换,它的主题也随之转换,这一转换的主题已经为我们开启了一扇创造之门,这扇门通向各种为我们这个时代所需要的诠释模式,既往的历史都将在这一模式中重新被诠释和修正。

黄宗羲论教育的功用和目标

(一) 论教育的功用

在教育理论上,黄宗羲表现更明显的主观唯心主义的倾向。

他赞成孟子的性善论,但性既是善的,恶又从何而起呢?依黄宗羲的意思,恶起于坏习惯的养成。他写道:“予谓水,心也;而清者,其性也。有时而浊,未离乎清也,相近者也。其终锢于浊,则习之罪也。”^①换言之,性原来是善的,其变为恶,是由于受坏习惯的锢蔽。

但习惯应作广义的解释。他写道:“先儒只缘认习字太狭。堕地已后之习无论矣。人乃父母之分身,当其在胎之时已有习矣。不然,古之言胎教者何也?”^②换言之,刚堕地的婴儿已带来在母胎中养成了的许多习惯。因为胎儿在母胎中即会养成许多或好或坏的习惯,所以才有胎教的必要。人自出生后,终身受习惯的影响,所以亦

① 《孟子师说》第3卷,第1页。

② 同上书,第6卷,第4页。

终身有受教育的必要。教育的功用消极方面是防止坏习惯的养成,在积极方面是培养好习惯以发展本性到完善的地步。他关于胎儿在母胎中养成习惯的可能性之假说是正确的。假使他断言善恶的起源都由于习惯,我们便有根据肯定他是唯物主义者。但他仅称恶起于习惯而假定性是纯善的,善是从性中自然流露出来的,这便堕入主观唯心主义的泥淖了。

他写道:“仁之于心,如谷种之生意流动,充满于中,然必加艺植灌溉之功,而后始成熟。……不然,苗而不秀,秀而不实,终归无用。”^①依他的看法,本性如谷种,教育如艺植灌溉的功夫。本性中有仁义礼智的根苗或种子,但必须用教育把它发展到完善的地步,否则如得不到灌溉的谷种,不能开花结果。

他又写道:“恻隐,羞恶,恭敬,是非之发虽是本来所具,然不过石火电光,我不能有诸己。故必存养之功,到得溥博渊泉而时出之之地位,性之分量始尽,希贤希圣以至希天。未至于天,皆不能尽其才。犹如五谷之种直到烝民乃粒,始见其性之美。若苗而不秀,秀而不实,则性体尚未全也。”^②换言之,本性如石火电光,若不加以存养教育的功夫,则不能“尽性之分量”,即不能达到最完善的地步。

简言之,教育功用在存养和发展本性到最完善的地步。这是教育在主观方面的功用。

此外,在客观方面,教育还有治国平天下和改良风俗的功用。关于治国平天下的功用,拟在下一章中讨论之。在这里,只略述其改良风俗的功用。

他写道:

“治天下者既轻其赋敛矣,而民间之习俗未去,蛊惑不除,奢侈不革,则民仍不可使富也。何谓习俗?吉凶之礼既

① 《孟子师说》,第6卷,第6—7页。

② 同上书,同卷,第3页。

亡,则以其相沿者为礼。婚之筐篚也,装资也,宴会也,丧之含殓也,设祭也,佛事也,宴会也,乌灵也,富者以之相高,贫者以之相勉矣。何谓蛊惑?佛也,巫也。佛一也,而有佛之宫室,佛之衣食,佛之役使,凡佛之资生器用无不备,佛遂中分其民之作业矣。巫一也,而资于楮钱香烛以为巫,资于烹宰以为巫,资于歌吹婆娑以为巫,凡斋蘸祈赛之用无不备,巫遂中分其民之资产矣。何谓奢侈?其甚者,倡优也,酒肆也,机坊也。倡优之费一夕而中人之产,酒肆之费一顿而终年之食,机坊之费一衣而十夫之暖。故治之以本,使小民吉凶一循于礼,投巫驱佛,吾所谓学校之教明而后可也。治之以末,倡优有禁,酒食有禁,除布帛外皆有禁。”^①

依他的意思,关于改良礼俗,破除迷信,革去奢侈,有治标的办法,即用法律加以禁止,有治本的办法,即通过教育,使人民自觉自愿地进行改革。他建议的这些改革在当时都有积极的意义,尤其是在破除迷信的建议中,他表现了唯物主义的倾向。改良风俗以使民富,是教育或学校的重要功用之一。据此类推,教育亦有改革制度以使民安和使民强的功用。

所谓教育功用在某种意义上亦即是教育目标。我们可以说,教育目标在主观方面是养成好习惯以发展本性到最完善的地步,在客观方面是改革经济的政治的社会的制度以使民富民安民强。但发展本性和改造社会是密切联系着的。

(二) 论教育的目标

从另一角度上来看,教育目标问题是关于要培养的理想人格之问题。什么是黄宗羲所要培养的理想人格呢?

^① 《财计三》,《明夷待访录》第21页。

第一,黄宗羲所要培养的理想人格是“仁义与事功合一”的人格,即是既有居仁由义的道德品性,复有建立辉煌事功的才能之人格

他写道:

“天地以生物为心,仁也,其流行次序万变而不紊者,义也。仁是乾元,义是坤元,乾坤毁则无以为天地矣。故国之所以治,天下之所以平,舍仁义更无他道。……自后世儒者,事功与仁义分途,于是当变乱之时,力量不足以支持,听其陆沈鱼烂,全身远害,是乃遗亲后君者也。”^①

依他的看法,在古代政治生活中,仁义与事功合为一途。仁义是事功的基础,事功是仁义的体现。当时士君子既有居仁由义的道德品性,复有建立事功或治国经邦的才能。但在后世政治生活中,则仁义与事功分途。事功既不从仁义出发,仁义复不能表现为事功。能建立事功者未必有仁义的德性,有仁义德性者复未必有建立事功的才能。教育目标应是使青年培养才德兼备的人格,即培养既有居仁由义的道德品性,复有建立事功的实际才能之人格。

他在《国熏倪君墓志铭》一文中写道:

“自仁义与事功分途,于是言仁义者陆沈泥腐,天下无可通之志。矜事功者纵横捭阖,齟齬舌忠孝之言。两者交讥。岂知古今无无事功之仁义,亦无不本仁义之事功?四民之业,各事其事,出于公者即谓之义,出于私者即谓之利。故不必违才易务也。”^②

依他的看法,仁义和事功不是对立的。仁义必须体现在事功上,事功必须从仁义出发。无事功的仁义是空虚的,其流弊为陆沈泥腐;

① 《孟子师说》第1卷,第1页。

② 《南雷文定四集》第3卷,第10页。

不本于仁义的事功是杂霸的,其弊害为纵横捭阖。所谓本于仁义的事功,即是为天下兴公利的事功;所谓不本于仁义的事功,即是为个己谋私利的事功,亦不是真正的事功。士农工商的事业,若是从为天下兴公利的动机出发,那便是正义,若是从为个己谋私利的动机出发,那便是贪利。归根到底,义利的差别是公利和私利的差别。所以教育目标在端正青年动机,使青年从仁义的动机出发,在为天下兴公利的事业中锻炼其实际才能,黄宗羲如此强调动机,这正说明他是一个主观唯心主义者。

第二,黄宗羲所要培养的理想人格是“气节与事功合一”的人格,即是既有清高忠贞的气节,复有经世致用的才能之人格

他痛恨明季士大夫寡廉鲜耻的品性。他写道:

“余尝言今日士大夫大概多市井之气,并其所居者而失之矣。有能不脱学堂之气,则无一二也。世风之下如此!”^①

在他看起来,明季士大夫都有一种惟利是图的市侩气,完全丧失了清高忠贞的品格。

这种惟利是图的市侩气亦可称为同流合污的“乡愿”气。他写道:“世道交丧,圣王不作,天下之人,兆民之众,要不能空然无所挟以行世,则遂以举世之习尚,成为学术。但论其可以通行,不必原其心术,揣摩世态,陪奉人情,在世路则为好人,在朝廷则为鄙夫。……千百年来,糜烂于文网世法之中,皆乡愿之薪传也。……以是诗文有诗文之乡愿,汉策唐诗,袭其肤廓。读书有读书之乡愿,成败是非,讲贯纪闻,皆有成说。道学有道学之乡愿,所读者止于《四书》,《通书》,《太极图说》,《近思录》,《东西铭》,《语类》;建立书院,刊注四

① 《孟子师说》第7卷,第5页。

书,衍辑语录,天崩地坼,无落吾事。夫子之恶之,亦逆料其祸之必至于于是也。”^①依他的看法,自唐末到清初,千余年间,所谓文学家,经学家,道学家等,都是些揣摩世态,陪奉人情,同流合污,寡廉鲜耻的乡愿,都无清高忠贞的气节。值得注意的是他特别揭发明季朱派道学家的迂腐无耻的丑态。

明亡后,武帅易帜投降,文臣变节恋栈者固不足道,即便甘心做遗老隐士者亦多不能保持清白的风节。黄宗羲写道:“余观今世之为遗老退士,大抵龌龊治生,其次丐贷江湖,又其次拈香嗣法。科举场屋之心胸,原无耿耿,治乱存亡之故事,亦且愤愤。”^②在他看起来,明代遗老中贪财治生者,流浪江湖者,遁迹空门者都不能保持清白的名节。他讥讽逃禅者“不欲为异姓之臣,而甘为异族之子”。^③

与无耻的朱派道学家相反,王阳明派的东林先辈则表现忠烈的气节。黄宗羲写道:“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。一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤。无智之徒,窃窃然从而议之,可悲也夫!”^④黄宗羲是东林党人的子弟,所以描绘东林党人的清风亮节如此淋漓尽致,真是一字一泪。

他在强调气节的同时,并未忘记经世致用的才能之重要性。他说:“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。治财赋者则目为聚斂,开闢扞边者则目为粗才,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,铃束

① 同上书,第7卷,第9页。

② 《韦菴鲁先生墓志铭》,《南雷文约》第1卷,第21页。

③ 《七怪》,《南雷文案》第4卷,第3页。

④ 《东林学案》,《明儒学案》第58卷,第613页。

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。”^①他指出儒者的职务在立功建业。治财赋,开边守土,娴习政事,都是儒者分内事。所以事功和气节有同等重要性。若不注意经世学问,则面临国难时,将“蒙然张口,如坐云雾”。这是对明季朱派道学家和阳明泰州学派末流的最沈痛的批评。

黄宗羲认为明季士大夫不重仁义,不尚气节,不做事功,所以招致亡国惨祸。为了复兴民族,教育所应培养的人格是“仁义,气节,事功”合一的人格。教育目标在使青年培养仁义的品德,忠贞的气节,经世的才能。依他的意思,在诸葛亮,陆贽,韩琦,范仲淹,李纲,文天祥,方孝孺的人格中,可找到“仁义,气节,事功”合一的光辉范例。^②这七贤的人格是黄宗羲所憧憬的理想人格,教育目标在使青年培养这种才德兼备的人格。

最后,从学术的观点上看起来,黄宗羲所要培养的理想人格是“文学,经学,理学,心学”合一的人格,即在文学上,经学上,心性涵养上得到调和发展的理想人格。他在《留别海昌同学序》一文中,写道:

“尝谓学问之事,析之者愈精,而逃之者愈巧。……夫一儒也,裂而为文苑,为儒林,为理学,为心学,岂非析之欲其极精乎?奈何今之言心学者,则无事乎读书穷理。言理学者,其所读之书,不过经生之章句,其所穷之理,不过字义之从违,薄文苑为词章,惜儒林于皓首,封己守残,摘索不出一卷之内,其规为措注,与纤儿细士不见长短,天崩地解,落然无与吾事,犹且说同道异,自附于所谓道学者,岂非逃之者之愈巧乎?吾观诸子之在今日,举实为秋,摘藻为春,将以抵乎文苑也;钻研服郑,函雅正,通古今,将以造夫儒林

① 《弁玉吴君墓志铭》,《南雷文定后集》第3卷,第1页。

② 《从祀》,《南雷文约》第3卷,第17—18页;又见《破邪论》第1—2页。

也。由是而欽于身心之际，不塞其自然流行之体，则发之为文章，皆载道也，垂之为传注，皆经术也。将见裂之为四者，不自诸子复之为一乎？^①

在上段话中，黄宗羲揭示其关于人格发展的教育理想。他要学生把文学，经学，理学，心学融合为一。他认为这四种学问对于人格发展都有裨益。文学有裨于审美的发展，经学有裨于理智的发展，理学和心学有裨于道德的发展。但他并未忽略社会的或政治的发展，即在建立事功上的发展。这篇序文是在康熙十五年写的，时黄宗羲已六十七岁，应许三礼的邀请，到海昌讲学，出席听讲者有公卿显宦，所以黄宗羲对他们说：“诸公爱民尽职，即时习之学也。”所谓爱民尽职，即是建立事功。又在该序文中，称“诸子风华掩映千人，多廊庙之器”，是明以建立事功勉励同学。他又骂道学家多迂腐无能，不关心政事，“天崩地解，落然无与吾事”，这是告诫同学，不要蹈道学家的覆辙，而应留心经世之学。与经世之学有关系的，是史学和科学。从史学和科学的研究中，学生可得到社会的或政治的发展。所以黄宗羲的理想人格应是把文学，经学，道学，心学，史学，科学等融合为一的人格。在这里亦可窥见黄宗羲关于课程的意见之崖略。他是一个“百科全书”式的学者，对于古今中外的各种学问都有颇精深之研究，所以在揭示教育宗旨时亦希望同学研习包罗万象的课程以求得人格的全面发展。

总起来说，本性是善的，一切罪恶起于坏习惯的养成。教育功用消极方面是防止坏习惯的养成，在积极方面是培养好习惯以发展本性到最完善的地步。换言之，教育功用在主观方面是发展本性，在客观方面是改造社会制度和风俗以达到民富，民安，民强的政治理想。教育或学校所要培养的理想人格，是“仁义与事功合一”的，“气节与事功合一”的，“文学，经学，理学，心学合一”的人格。仁义，气节，理学，心学，是和道德的发展有关系的。文学是和审美的发展有

^① 《南雷文定前集》第1卷，第2—3页。

关系的。经学是和理知的发展有关系的。事功是和社会的发展有关系的。教育目标是学生人格的全面发展。

黄宗羲论学校

黄宗羲在《明夷待访录》中曾标出其经济的,政治的,社会的理想。为了实现这些理想,他认为有改革学校制度或重新阐明学校职务的必要。

什么是学校应有的职务或功用呢?依他的看法,学校主要的职务或功用是养士,议政,选拔专才,抄刻书籍,保存古迹,改良礼俗等,兹分述如下。

首先,学校应有养士的职务或功用。养士的目标是培养“仁义,气节,事功”合一的人格,是培养在道德,理智,文艺,社会等方面都能获得圆满发展的人格。关于这点,上章已述及。

在实际上,绝大多数学校并不能完成其养士的任务或功用。在这种任务的完成上,公立的学校反不如私立的书院,但其后书院亦衰竭。黄宗羲写道:“制科盛而人才绌,于是当世之君子,立讲会以通其变。其兴起人才,学校反有所不逮。如朱子之竹林,陆子之象山,五峰之岳麓,东莱之明招,白云之迁华,继以小坡,江门,西樵,龙瑞,逮阳明之徒,讲会且遍天下。其衰也,犹吴有东林,越有证人。古今人才大略多出于是。然士子之为经义者亦依仿之而立社。余自涉事至今,目之所睹,其最著者,云间之几社,有才如何刚,陈子龙,徐孚远,而不能充其所至。武林之读书社,徒为释氏之所网罗。婁东之复社,徒为奸相之所訾毁。此无他,本领脆薄,学术庞杂,终不能有所成就。”^①依他的

^① 《陈夔献墓志铭》,《南雷文约》第2卷,第5页。

看法,朱熹,陆九渊,吕祖谦等创办的书院都以培养德才兼备的人格为宗旨,所以人才辈出,盛极一时,其成绩远胜于公立的太学,郡学,县学等。但其后成立的书院专注重经义或制艺,忽视道德涵养和经世学问,所以在培养人才的任务上不能有所成就。

不过有少数公立的县学亦能持续古圣相传的“学脉”并培养出许多杰出的德才兼备的人物,余姚县学即是一个光辉的范例。黄宗羲写道:

“唐荆川,王道思以为汉之经术,宋之道学,其人才之成就,皆师弟子私相授受,无所与于学校。此盖有激之言。以吾余姚论之,则大有不然。自虞仲翔之易,擅东南之美,嗣起者代不乏人,其出于学校与否,姑不具论。元末明初,经生学人,习熟先儒之成说,不异童子之述朱,书家之临帖,天下汨没于支离章句之中。吴康斋,陈白沙稍见端倪,而未臻美大圣神之域,学脉几乎绝矣!高忠宪云,薛文清、吕泾野无甚透悟,亦谓是也。贞元之运,融结于姚江之学校,于是阳明先生者出,以心学教天下,示之作圣之路。马医夏畦皆可反身认取,步趋唯诺,无非太和真觉。圣人去人不远。孟子曰,人皆可以为尧舜。后之儒者唯其难视圣人,或求之静坐澄心,或求之格物穷理,或求之人生以上,或求之察见端倪,遂使千年之远,亿兆人之众,圣人绝响!一二崛起之士又私为不传之秘,至谓千五百年之间,天地亦是架漏过时,人心亦是牵补度日。是人皆不可为尧舜矣!非阳明亦孰雪此冤哉?故孟子之言得阳明而益信。今之学脉不绝,衣被天下者,皆吾姚江学校之功也。是以三百年以来,凡国家大节自,必吾姚江学校之人出而指定。宋无逸之《篡元史》,黄墀,陈子方之自沈逊国,宸濠之变,死之者孙忠烈,平之者王文成。刘瑾窃政,谢文正内主弹章。魏奄问鼎,先忠端身殉社稷。北都之亡,施恭愍执綏龙驭。南都之亡,

孙,熊伏剑海岛。其知效一官,德合一君者,不可胜数。故姚江学校之盛衰,关系天下之盛衰也。……今天下万国皆有学,亦复有先师如阳明先生者乎?阳明非姚江所得私也,天下皆学阳明之学,志阳明之志。使吾姚江之士,沟犹瞽儒,欣欣然不能效门室之辨,有一阳明而不能有之,不其愚欤!圣天子崇儒尚文,诸君子振起以复盛时人物,行将于庙学卜之矣。”^①

黄宗羲在这篇记中列举余姚县历代杰出人物都出自该县的县学,企图证明该县学能完成“养士”的任务,能培养“仁义,气节,事功”合一的人物。值得注意的是,他如此推崇王阳明,暗许他为孟子以后的继承“学脉”的第一人。这说明黄宗羲是王学的忠实的信徒,是地道的主观唯心主义者。其次,他歌颂清康熙帝为崇儒尚文的“圣天子”,足见他晚年(他作该文时年八十三岁)对清帝统治已采取更妥协的态度。

依黄宗羲的意思,除养士以外,学校还应有评议政事的功用。学校应是一种议政机关或代表人民舆论的机关。这是他的最大胆和最卓越的见解,亦是他在教育思想史上最突出的贡献。

黄宗羲写道:

“学校所以养士也。然古之圣王,其意不仅此也,必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。非谓班朝,布令,养老,恤孤,讯馘,大师旅则会将士,大狱讼则期吏民,大祭祀则享始祖,行之自辟雍也。盖使朝廷之上,闾阎之细,渐摩濡染,莫不有诗书宽大之气。天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,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也。”^②

① 《余姚县重修儒学记》,《南雷文约》第4卷,第32—33页。

② 《学校》,《明夷待访录》第5页。

这是黄宗羲的教育万能论。他不仅要使治天下的人才都来自学校,而且要使治天下的一切设施和政策都出于学校。他要使全国最高级和最基层的政治机构都学校化,都为教育气氛所笼罩。值得注意的是:他要把议论朝政是非的大权完全交给学校,而天子和其各级官吏则应服从学校中酝酿和表达出来的清议和舆论。学校是立法兼监察机关,而政府是执行机关。孟子曾有“国人皆曰可杀,然后杀之”的说法,但黄宗羲则想使学校中的师生做国人的代表。孟子曾有“民为贵,君为轻”的说法,但黄宗羲则断言“天下为主,君为客”。学校既是国人或天下人的代表机构,其不可避免的推论是:学校为主,政府为客。政教不仅合一,而且政治从属于教育,这确是一种空前大胆的创议或理想。但这亦是主观唯心主义者的幻想。

黄宗羲的这种创议或理想的形成是从东汉太学生和宋诸生议论朝政和品藻人物的传统中得到启发的。他写道:

“东汉太学三万人,危言深论,不隐豪强,公卿避其贬议。宋诸生伏阙捶鼓,请起李纲。三代遗风,惟此犹为相近。使当日之在朝廷者,以其所非是为非是,将见盗贼奸邪慑于正气霜雪之下,君安而国可保也。乃论者目之为衰世之事,不知其所以亡者,收捕党人,编管陈欧,正坐破坏学校所致,而反咎学校之人乎?”^①

依他的看法,汉宋太学生议论朝政和品藻人物,都曾收到良好效果。假使当时政府的一切措施能根据于太学生的舆论,则君可安而国可治。但不幸当时政府抑制清议,收捕党人,破坏学校,所以招致灭亡的惨祸。汉宋的灭亡不是由于学校清议损害政府威信,而是由于政府抑制学校清议。严格的说,黄宗羲在其学校议政的创议中并未提出完全新的东西,而是把汉宋两代太学生议政的传统变为制度,使学校成为正式的议政和监察机构。

^① 《学校》,《明夷待访录》第6页。

又,黄宗羲是东林党烈士黄尊素的儿子,该党党魁顾宪成曾创办东林书院,领导学生讽议朝政,臧否人物,朝中官吏慕其风者遥相呼应,造成一种强有力的清议。福王监国于南京时,黄宗羲曾领导东林党人子弟,伏阙上书,与阉党首脑人物阮大铖作顽强不懈的斗争。所以黄宗羲的学校议政的建议亦是继承东林传统的和总结他自己政治斗争经验的结果。

依黄宗羲的意思,假使政府禁止学校议政,则将使学校丧失养士的功能并使政府和学校分离,甚至互相对立起来。他写道:

“三代之下,天下之是非,一出于朝廷。天子荣之,则群趋以为是;天子辱之,则群撻以为非。簿书期会,钱谷戒狱,一切委之俗吏。时风众势之外,稍有人焉,便以为学校中无当于缓急之习气。而其所谓学校者,科举器争,富贵熏心,亦遂以朝廷之势利,一变其本领。而士之有才能学术者,且往往自拔于草野之间,于学校初无与也。究竟养士一事亦失之矣。于是学校变而为书院。有所非也,则朝廷必以为是而荣之;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。其不仕者有刑,曰,此率天下士大夫而背朝廷者也。其始也,学校与朝廷无与;其继也,朝廷与学校相反,不特不能养士,且至于害士。犹然循其名而立之何与?”^①

依黄宗羲的看法,君主独裁的政府禁止学校议政,会产生两种结果。

其一,使学校培养出来的学生只知逢迎政府意旨,趋炎附势,利欲熏心,无气节,无学识,无经世才能。而有气节,学识和才能者大抵非出自学校。于是学校丧失了养士或培养真正人才的功能。

其二,使学校与政府分离,乃至互相对立。凡学校有所非,则政

① 《学校》,《明夷待访录》,第5—6页。

府必以为是而尊荣之，凡学校有所是，则政府必以为非而屈辱之。学校清议和政府措施完全对立。在黄宗羲写的《明儒学案》中，引用了这样一段对话。相国王锡爵对东林书院的主持人顾宪成说：“近有怪事，知之乎？”顾问：“何也？”王说：“内阁所是，外论必以为非；内阁所非，外论必以为是。”顾说：“外间亦有怪事。”王问：“何也？”顾答：“外论所是，内阁必以为非；外论所非，内阁必以为是。”二人遂相与大笑而罢。^① 这是政府和学校对立的一个事例。依顾宪成和其党徒黄宗羲的意思，学校的清议代表国人的舆论，乃是政府一切措施的最后根据，政府的是非应以学校清议的是非为是非。这样才能消除政府和学校的矛盾。若政府采取高压政策，禁止学校议政，则不仅不能养士，而且害士了。

简言之，养士和议政是学校最重要的职务。让我们再看一看黄宗羲怎样在具体学制中实现其关于学校职务的理想。

在黄宗羲提出的学制中，于中央有太学，其学生包括有皇太子和大臣的子弟。他写道：

“天子之子，年至十五，则与大臣之子就学于太学，使知民之情伪，且使之稍习于劳苦，毋得闭置宫中，其所闻见，不出宦官宫妾之外，妄自崇大也。”^②

依黄宗羲的理想，太学是中央的议政和监察机关。但多数太学生既是皇室和大臣子弟，他们的舆论只能反映贵族和官僚地主的利益，不能代表国人的清议。黄宗羲的阶级局限性在这里即表现得很清楚。他提出的学制的具体办法只能击败其自己标出的教育理想。

关于太学祭酒的选择和职务，黄宗羲写道：

“太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相六卿谏议皆从之。祭

① 《东林学案》一，《明儒学案》第58卷，第615页。

② 同上引。

酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有得失，祭酒直言无讳。”^①

太学祭酒与宰相并重，足见前者地位的崇高。祭酒讲学时，天子宰相六卿等都就弟子之列，并且祭酒可直言朝政得失，足见其职权的重要。不过所谓“大儒”，多半是有政治背景的学者，否则不能取得祭酒的地位。又祭酒可由退职的宰相充任，当然亦有政治的潜势力。无论怎样，祭酒多半是皇帝的御用学者或暂时下台的宰相，其意见只能反映最高统治阶层的利益，决不能代表国人的舆论，更谈不上反映广大劳动群众的要求。

依照黄宗羲的学制，在地方有郡县学，书院，小学。他提出了庙产兴学的办法。他写道：

“学宫以外，凡在城在野，寺观庵堂，大者改为书院，经师领之，小者改为小学，蒙师领之，以分处诸生受业，其寺产即隶于学，以贍诸生之贫者。二氏之徒，分别其有学行者，归之学宫，其余则各还其业。”^②

他以庙产的一部分收入去津贴贫苦学生的办法颇有积极的意义。不消说，所谓贫苦学生亦多半是没落地主的子弟。

关于郡县学官，经师，教师，蒙师的选择，黄宗羲写道：

“郡县学官，毋得出自选除，郡县公议，请名儒主之，自布衣以至宰相之谢事者，皆可当其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之，曰，是不可以为吾师也。其下有五经师：兵，法，历，算，医，射各有师，皆听学官自择。凡邑之生童皆裹粮从学。离城烟火聚落之处，士人众多者亦置经师。民间童子十人以上，则以诸生之老而不仕者充为蒙师。故郡邑无无师之士，而士之学行成者，非

① 同上引。

② 《学校》，《明夷待访录》第6页。

主六曹之事，则主分教之务，亦无不用之人。”^①

在这里规定学官不由郡县政府选任，而由地方士绅公议，在表面上似更有进步意义，但所谓士绅仍是官僚地主或其仆从者，他们公议推选出来的“名儒”在事实上仍是官僚地主的御用学者。此外，黄宗羲还提到课程和学生出路问题。课程则除五经外，还有兵学，法学，历学，算学，医学，射法等，足见他颇注重经世之学，这是有一定意义的。学生出路则规定为做官或教书，这亦充分反映封建地主的要求。颇有趣味的是，他规定学生有赶走校长的权利。

关于郡县学的讲学办法，黄宗羲写道：

“郡县朔望，大会一邑之缙绅士子。学官讲学，郡县官就弟子列，北面再拜，师弟子各以疑义相质难。其以簿书期会不至者罚之。郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。其或僻郡下县，学官不能骤得名儒，而郡县官之学行过之者，则朔望之会，郡县官南面讲学可也。若郡县少年无实学，妄自压老儒而上之者，则士子哗而退之。”^②

依照这条规定，郡县学也有议政的职权，它是地方议政和监察机关。不过最大多数学生和学官都出自官僚地主阶层，其所谓清议亦只能反映封建社会统治阶级的意识形态，决不能代表广大人民的舆论。

郡县学的职务，除养士和议政外，还有选拔专才，举行乡饮酒礼，决定乡贤名宦名单，抄刻书籍，统一礼俗，保存古迹，改良习俗等，兹分述如次。

关于郡县学的选拔专才的职务，黄宗羲写道：

“择名儒以提督学政，然学官不隶属于提学，以其学行名辈相师友也。每三年，学官送其俊秀于提学而考之，补博士弟子。送博士弟子于提学而考之，以解礼部（更不别遣考试

① 同上引。

② 《学校》，《明夷待访录》第6—7页。

官)。发榜所遗之士,有平日优于学者,学官咨于提学补入之。其弟子之罢黜,学官以生平定之,而提学不与焉。”^①

在这里,他给予学官以选拔专才的颇大的职权。在抡才时,不仅注意学识,而且注重品行。

关于历学和医学专才的选拔办法,他写道:

“学历者,能算气朔,即补博士弟子,其精者同入解额,使礼部考之,官于钦天监。学医者送提学考之,补博士弟子,方许行术。岁终,计其生死效否之数,书之于册,分为三等,下等黜之,中等行术如故,上等解试礼部,入太医院而官之。”^②

关于兵学,法学,算学,射法专才的选拔办法,黄宗羲未明白规定,大抵和历学或医学专才的选拔办法相仿佛,可以类推。

关于郡县学的举行乡饮酒礼的职务,黄宗羲写道:

“凡乡饮酒,合一郡一县之缙绅士子,士人年七十以上,生平无玷清议者,庶民年八十以上,无过犯者,皆以齿,南面。学官,郡县官皆北面,宪老乞言。”^③

足见地方官举行乡饮酒礼的目的,不仅在敬老教让,而且在听取舆论。不消说,所敬的老人仍限于缙绅阶层,而所谓舆论亦限于官僚地主的意见。

关于郡县学的决定乡贤名宦的名次之职务,黄宗羲写道:

“凡乡贤名宦祠,毋得以势位及子弟为进退。功业气节则考之国史,文章则稽之传世,理学则定之言行。此外,乡曲之小誉,时文之声名,讲章之经学,依附之事功,已经入祠者,皆罢之。”^④

① 同上引。

② 《学校》,《明夷待访录》第7页。

③ 同上引。

④ 同上引。

在选择乡贤名宦的标准上,他亦企图应用其“仁义,气节,事功”合一或“文学,经学,理学,心学”合一的人格之教育理想。

关于郡县学的抄刻书籍的职务,黄宗羲写道:

“凡郡邑书籍,不论行世藏家,博搜重购。每书钞印三册,一册上秘府,一册送太学,一册存本学。时人文集,古人非有师法,语录非有心得,奏议无裨实用,序事无补史学者,不许传刻。其时文,小说,词曲,应酬代笔,已刻者皆追板烧之。士子选场屋之文,及私试义策,蛊惑坊市者,弟子员黜革,见任官落职,致仕官夺告身。”^①

依照这条的规定,郡县学有搜集,抄刻,焚毁,审查书籍的职权。其搜集和抄刻书籍的办法对于保存文化遗产确可起一定的作用。但其审查书籍,禁止传刻,焚毁书板的办法则有点像专制魔王消灭文化遗产以推行愚民政策的残酷暴行。如果依照黄宗羲的办法,真把全国小说词曲书板焚毁,那该是多么大的损失。他如此轻视小说词曲,足见他忽略了广大人民欣赏的文艺作品之价值。这亦说明了他的阶级局限性。

关于郡县学的统一礼俗的职务,黄宗羲写道:

“民间吉凶,一依朱子家礼行事。庶民未必通谳,其丧服之制度,木主之尺寸,衣冠之式,宫室之制,在市肆工艺者,学官定而付之。离城聚落,蒙师相其礼,以革匀俗。”^②

黄宗羲原是王阳明学派的中坚人物,而家礼则恪遵朱子,足见其胸襟博大,无出主入奴的门户之见。

关于郡县学的保存古迹和改良习俗的职务,黄宗羲写道:

“凡一邑之名迹及先贤陵墓祠宇,其修饰表章,皆学官之事。淫祠通行拆毁,但留土毅,设主祀之。故入其境,有违礼之祀,有非法之服,市悬无益之物,土留未掩之丧,优歌

① 《学校》,《明夷待访录》第7页。

② 同上引。

在耳,鄙语满街,则学官之职不修也。”^①

依这条的规定,学官要负责修缮地方名胜古迹及先贤祠墓,这对古物保存亦有积极意义。不消说,他所谓名迹是和封建统治阶级的卓越人物的生活史有关的名胜古迹。他所谓先贤亦多半是封建帝王血腥统治的帮凶或歌颂者。其取消淫祀有破除迷信的功用。其禁绝娼妓,抑制奢侈,禁用秽褻鄙语亦有一定意义。不过禁演戏剧的办法则未免忽视戏曲在移风易俗上的价值。

总起来说,黄宗羲关于学校的职务之概念是异常广泛的。学校不仅是养士机关,而且是议政和监察机关。它又是考试机关,有选拔各种专才的功能。它还是文化机关,要负责搜集,收藏,抄刻,流布有价值的书籍并查禁或焚毁无价值的书籍,要负责决定那些乡贤名宦应入祀乡贤祠中,要负责保存名胜古迹并拆毁佛老庙宇或改用于各级校舍。它又是社教机关,要负责统一礼俗和改良风习。简言之,学校有教育的,政治的,文化的,社会的职务或功用。这种认识或看法是新颖的,但其理想和具体办法在大体上是为帝王和官僚地主服务的。

黄宗羲论取士法

黄宗羲在消极方面批判了传统的科举制度,而在积极方面提出了一个新的取士法。请先看他怎样批评传统的科举制度。

首先,黄宗羲认为传统的科举制度足以局限青年的独立思考

他写道：

^① 《学校》,《明夷待访录》,第7页。

“自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉，于其所不必疑者而疑之，而大经大法，反置之而不道。童习自守，等于面墙。圣学兴废，上关天运，然由今之道，不可不谓之废也。”^①

所谓“以一先生之言为标准”，即是以朱子的注解为标准，应试考生只能墨守朱说，不敢独标新义，这就妨碍了青年的独立思考。并且青年只在朱注细节处咬文字，毫秒必争，如钻牛角尖，越钻越小，而对于圣学的大经大法反搁置不问，这就等于只见树木而不见森林，“明察秋毫而不见泰山”了。这便局限了青年的理智的眼界。

他又写道：

“举业盛而圣学亡。举业之士亦知其非圣学也，第以仕宦之途寄迹焉尔，而世之庸妄者遂执其成说，以裁量古今之学术，有一语不与之相合者，愕眙而视曰，此离经也，此背训也。于是六经之传注，历代之治乱，人物之臧否，莫不各有一定之说。此一定之说者皆肤论瞽言，未尝深求其故，取证于心。其书数卷可尽也，其学终朝可毕也。虽然，其所假托者朱子也。盖将朱子之书一一读之乎？夫朱子之教，欲人深思而自得之。故曰，若能读书，就中却有商量。又曰，且教学者看文字撞来撞去，将来自有撞着处。亦思其所谓商量者何物也，要知非肤论瞽言可以当之矣。数百年来。儒者各以所长暴于当世，奈何假托朱子者取其得朱子之商量撞着者概指之为异学而抹杀之乎？”^②

依他的意思，由于科举制度的束缚限制作用，在注经，论史，批评人物上都有“定说”，都有朝廷规定的大家恪守而不敢违背的说法。任何与定说稍有出入的言论都被认为“异学”，都要受法律或舆论的

① 《万充宗墓志铭》，《南雷文约》第1卷，第40页。

② 《恽仲升文集序》，《南雷文案》第1卷，第1—2页。

制裁。但所谓定说,都是“肤论誓言”,都是肤浅的议论和盲目的胡说。定说多半以朱子为根据,其实朱子亦不赞成以所谓定说来扼杀青年的独立思考。

第二,黄宗羲认为传统的科举制度足以养成学习懒汉,使青年不肯博览有用的书籍

他说:

“自科举之学兴,士人抱兔园寒陋十数册故书,崛起白屋之下,取富贵而有余。读书者一生之精力,埋没敝纸渝墨之中,相寻于寒苦而不足。每见其人有志读书,类有物以败之。故曰,读书难。”^①

换言之,科举制度以富贵利禄蛊惑青年,而考试范围则极狭隘,青年只须熟读十几本书,即可飞黄腾达,更不必博览群籍,所以养成懒读书的习惯。相反的,少数学者用毕生精力钻研文籍,但常终身潦倒,饥寒交迫,所以青年引以为戒,亦不敢读书。

他又说:

“嗟乎!自科举之学盛,世不复知有书矣。六经子史亦以为冬华之桃李,不适于用。先儒谓传注之学兴,蔓词衍说,为经之害。愈降愈下,传注再变而为时文,数百年亿万人之心思耳目俱用于揣摩剽袭之中,空华臭腐,人才闾茸。至于细民,亦皆转相模倣以取衣食,遂使此物汗牛充栋,幃蔽聪明,而先王之大经大法,兵农礼乐,下至九流六艺,切于民生日用者,荡为荒烟野草。”^②

换言之,数百年中亿万青年的心思耳目都用以研读时文或制艺,这只能幃蔽其聪明,束缚其思想,腐蚀其生活,使变为祸国殃民的寄

① 《天一阁藏书记》,《南雷文约》第4卷,第24页。

② 《传是楼藏书记》,同上书,同卷,第26页。

生虫。至于记载圣王大经大法的六经子史,有关兵农礼乐和九流六艺的实用书籍,则无人过问。所以自科举兴而青年不复学习有用的典籍。

黄宗羲又写道:

“科举之弊,未有甚于今日矣。余见高曾以来,为其学者,《五经》,《通鉴》,《左传》,《国语》,《战国策》,《庄子》,《八大家》,此数书者未有不读以资举业之用者也。自后则束之高阁,而钻研于蒙存浅达之讲章。又其后则以为讯滥,而说约出焉。又以说约为冗,而圭撮于低头四书之上,童而习之,至于解褐出仕,未尝更见他书也。此外,但取科举中选之文,讽诵摹仿,移前掇后,雷同下笔已耳。昔有举子以尧舜问主司者,欧阳公答之云,如此疑难故事,不用也罢。今之举子大约此类也。此等人才岂能效国家一幃一亭之用?徒使天之生民受其笞撻,可哀也夫!顾有心世道者亦明知此辈之无用,皆因循而莫之救何也?”^①

依他的看法,在科举制度之下,士子读书则只读四书,作文则摹仿闱墨,见识浅陋,闾茸臭腐,原是废物,但一旦侥幸中式,则解褐出仕,笞撻人民,其遗祸国家实甚大。

第三,黄宗羲认为传统的科举制度只能败坏人才,不能选拔俊杰

他写道:

“今日科举之法所以破坏天下之人才惟恐不力。经史才之藪泽也,片语不能掺入。限以一先生之言,非是,则为离经叛道,而古今之书无所用之。言之合于道者,一言不为不足,千言不为有余。限之以七义,徒欲以荒速困之,不使

^① 《科举》,《南雷文约》第3卷,第21页;又见《破邪论》第7页。

其才得见也。二场三场,置之高阁,去取止在头场。头场之六义亦皆衍文,去取定于首义,牢笼士子以循故事。卷数既烦,摘其一字一画之讹,挂于墙壁,以免过眼,其恶士子,甚于沙石。人文之盛,足瞻气运。每科限以名额,千取一二,如入大海,士子有望洋而叹耳。三年之中,一岁一科,士子仆仆以揣摩主文之意旨,读书更在何日?凡此节目,人才焉得而不破坏乎?庸人之论,以为名公钜卿数百年以来,无不起于科目,科目胡可少也?余曰,不然。今使探筹五木以取士,士之进者亦必有名公钜卿,不可谓探筹五木能得名公钜卿。天下之才以探筹五木坏者多矣!”^①

简言之,在传统的科举制度之下,考试的内容,方法,标准等只能败坏人才,不能选拔俊杰。当然,在由科举出身者中,亦有少数杰出人物,但这是偶然机遇。科举抡择法和抽签法在选拔价值上是不相伯仲的,毫无差别的。

黄宗羲又写道:

“古之取士也宽,其用士也严;今之取士也严,其用士也宽。……宽于取,则无枉才;严于用,则少幸进。今也不然,其所以程士者,止有科举之一途。虽使古豪杰之士,若屈原,司马迁,相如,董仲舒,扬雄之徒,舍是亦无由而进取之,不谓严乎哉!一日苟得,上之列于侍从,下亦置之郡县,即其黜落而为乡贡者,终身不复取解,授之以官,用之又何其宽也!严于取,则豪杰之老死邱壑者多矣。宽于用,此在位者多不得其人也。流俗之人徒见夫二百年以来之功名气节一二出于其中,遂以为科目已善,不必他求。不知科目之内,既聚此百千万人,不应功名气节之士独不得入。则是功名气节之士之得科目,非科目之得功名气节之士也。假使

^① 《蒋万为墓志铭》,《南雷文定四集》第3卷,第7页。

士子探筹,第其长短而取之,行之数百年,则功名气节之士亦自有出于探筹之中者。宁可谓探筹为取士之善法耶?’^①

依他的意思,科举决不能选得豪杰之士。在由科举出身者中,虽然亦有极少数的豪杰之士,但这只能说,豪杰之士中得了科学,不能说,科举选得了豪杰之士。在“为国求贤”的价值上,科举和抽签法毫无差别。

如上所述,科举的流弊是极大的。但我们应用什么考试制度或取士法去代替科举呢?根据古代“取士宽”的原则,黄宗羲建议的新的考试制度或取士法包括科举,荐举,太学,任子,郡邑佐,辟召,绝学,上书等项目。

先讨论黄宗羲建议的新的科举制度。他认为科举的考试内容和办法可参照朱子“学校贡举私议”的方案,略加以损益。黄宗羲写道:

“利举之法,其考校仿朱子议。第一场,《易》、《诗》、《书》为一科,子午年试之;《三礼》兼《大戴》为一科,卯年试之;《三传》为一科,酉年试之。试义各二道,诸经皆兼《四书》义一道。答义者先条举注疏及后儒之说,既备,然后以愚按结之,其不条众说,或条而不能备,竟入己意者,虽通亦不中格。有司有不依章句,移文配接命题者,有丧礼服制忌讳不以为题者,皆坐罪。第二场,周、程、张、朱、陆六子为一科;孙、吴《武经》为一科;荀、董、扬、文中为一科;管、韩、老、庄为一科,分年各试一论。第三场,《左》,《国》,《三史》为一科;《三国》《晋书》,《南北史》为一科;《新旧唐书》,《五代史》为一科;《宋史》,《有明实录》为一科,分年试史论各二道。答者亦必摭事实而辨是非。若事实不详,或牵连他事,而于本事反略者,皆不中格。第四场,时务策三道。凡博士弟子员,遇以上四年仲秋,集于行省而试之,

^① 《取士下》,《明夷待访录》第8—9页。

不限名数,以中格为度。考官聘名儒,不论布衣在位,而以提学主之。明年会试,经子史科亦依乡闈分年。礼部尚书知贡举,登第者听宰相签别,分置六部各衙门为吏,管领簿书,拔其尤者,仿古诗中之职,在天子左右。三考满常调,而后出官郡县,又拔其尤者为各部主事。落第者退为弟子员,仍取解试,而后得入礼闈。”^①

这是黄宗羲参照朱子学校贡举私议而略加以损益的新的科举制度和任用办法。值得注意的是,在考试内容方面,黄宗羲介入子书,如管,韩,老,庄,孙,吴,荀,董,扬等的著作,而在道学和心学方面,则朱、陆著作并列,足见其胸襟的宽宏博大,有兼容并包的精神。

其后,黄宗羲认为上述建议在实施上颇有困难,于是又提出了一个变通办法。他写道:

“如以朱子学校贡举私议行之,未始不可,然积重难返之势不无惶骇。莫若就今见行事例,稍为变通,未尝不可以得真才也。今第一场经义;第二场论、表、判,第三场策五道。经义当依朱子之法,通贯经文,条陈众说,而断以己意,不必如今日分段破题对偶敷衍之体。论以观其识见,表以观其绮靡,判当设甲乙以观其剖决。策观其通今致用,所陈利害,其要如何,无取德行言语,剿从套括。嗟乎!举子苟能通此,是亦足矣。无奈主文者相习成风,去取只在经义,经义又以首篇为主,二场三场,未尝过目。逮夫经义已取,始吊后场以充故事。虽累经申敕,衰如充耳,亦以时日迫速,不得不然也。余尝与万季野私议。即浙江而论,举子万人,分房十余人,每人所阅不及千卷;日阅二百卷,五日可毕。第一场取一千卷,揭榜,其不在千卷内者,不得进第二场。第二场千卷,每人阅一百卷,一日可毕。当取五百卷,

① 《取士下》,《明夷待访录》第9页

揭榜,其不在五百卷内者,不得进第三场。第三场方依定额揭榜,始谓之中式。如此,则主文者不得专以经义为主,而二场三场为有用,举子亦不敢以空疏应世。会试亦然。此亦急救之术。行之数科后,取朱子之议行之,又何患人才之不出乎?”^①

在这段话中,黄宗羲提出了改革科举的更保守的办法,只略变更考试内容,录取标准,阅卷办法,前二场录取名额等。

关于经义的录取标准,黄宗羲还补充说:

“余谓当复墨义古法,使为经义者,全写注疏大全,汉宋诸儒之说,一条条具于前,而后申之以己意,亦不必墨守一先生之言。由前则空疏者绌,由后则愚蔽者绌。亦变浮薄之一术也。”^②

依他的办法,在考经义时,应使考生默写注疏大全并陈述各家解说,以考验其记忆是否正确和学识是否博渊,再使其申述己意,以考验其有无独立思考。这样,则读书不多者和食古不化者都将被淘汰。

黄宗羲虽然深切体会到科举制度的流弊,但他并未想到要废除科举,而是想略加以改良变通。他仍然承认科举是取士的首要方法。

黄宗羲建议的取士的第二种方法是荐举。关于荐举法,他写道:

“荐举之法。每岁郡举一人。与于待诏之列。宰相以国家疑难之事问,观其所对,令廷臣反覆诘难,如汉之贤良文学,以监铁发策是也。能自理其说者,量才官之,或假之职事,观其所效而后官之。若庸下之材剿说欺人者,举主坐罪,其人报罢。若道德如吴与弼,陈献章,则不次待之,举主受上赏。”^③

① 《科举》,《南雷文约》第3卷,第21—22页;又见《破邪论》第7页。

② 《取士上》,《明夷待访录》第8页。

③ 《取士下》,同上书,第9页。

黄宗羲建议的取士的第三种方法是太学考选法。关于这种取士法,他写道:

“太学之法。州县学每岁以弟子员之学成者,列其才能德艺以上之,不限名数,缺人则止。太学受而考之,其才能德艺与所上不应者,本生报罢。凡士子之在学者,积岁月累试,分为三等。上等则同登第者,宰相分之为侍中属吏。中等则不取解试,竟入礼闱。下等则罢归乡里。”^①

黄宗羲建议的第四种取士法是任子考选法。关于这种取士法,他写道:

“任子之法。六品以上,其子十有五年,皆入州县学,补博士弟子员。若教之十五年而无成,则出学。三品以上,其子十有五年,皆入太学。若教之十五年而无成,则出学。今也大夫之子与庶民之子同试,提学受其请托,是使其始进不以正,不受其请托,非所以优门第也。公卿之子不论其贤否而仕之,贤者则困于常调,不贤者而使之在民上,既有害于民,亦非所以爱之也。”^②

在这里,黄宗羲予官僚子弟以特权,肯定优待门第为天经地义的事情,足见其对官僚地主的妥协性或阶级立场的反动性。

黄宗羲建议的第五种取士法是郡县佐考选法。关于这种取士法,他写道:

“郡县佐之法。郡县各设六曹,提学试弟子员之高等者分置之。如户曹管赋税出入 礼曹主祀事、乡饮酒、上下吉凶之礼 兵曹统民户所出之兵,城守,捕寇 工曹主郡邑之兴作,刑曹主刑狱,吏曹主各曹之迁除资俸也。满三考,升贡太学,

① 《取士下》,《明夷待访录》第9—10页。

② 《取士下》,同上书,第10页。

其才能尤著者补六部各衙门属吏。凡廪生皆罢。”^①

黄宗羲建议的第六种取士法是辟召。关于这种取士法,他写道:
“辟召之法。宰相,六部,分镇,及各省巡抚,皆得自辟其属吏,试以
职事。如古之摄官,其能显著,然后上闻即真。”^②这种取士法不注重
文字考试,而注重实际才能,并且真除以办事的客观成绩为标准,而
不以资历为根据,这确是切合社会需要和选拔特殊干才的好办法。
不过他只容许高级官长自辟其属吏,而不许中级或下级官吏自选其
干部,未免有过分优待高级官长而予以任用私人的特权之嫌疑。

黄宗羲建议的第七种取士法是绝学考选法。关于这种取士法,
他写道:

“绝学者,如历算,乐律,测望,占候,火器,水利之类是也。

郡县上之于朝,政府考其果有发明,使之待诏,否则罢归。”^③

在这里,足见他重视科学,工程,音乐等特殊人才,重视经世之
学,颇能反映市民的要求。

黄宗羲建议的第八种取士法是上书。关于这种取士法,他写道:

“上书有二。一,国家有大事或大奸,朝廷之上不敢
言,而草野言之者,如唐刘蕡,宋陈亮是也,则当处以谏职。
若为人嗾使,因而挠乱朝政者,如东汉牟修告捕党人之事,
即处斩。一,以所著书进览,或他人代进看详,其书足以传
世者,则与登第者一体出身。若无所发明,纂集旧书,且是
非谬乱者,如今日赵宦光《说文长笺》,刘振《识大编》之类,
部帙虽繁,卻其书而遣之。”^④

这种取士法使政论家和著述家亦有出路。

① 同上引。

② 《取士下》,《明夷待访录》第10页。

③ 同上引。

④ 同上引。

黄宗羲澈底批判了传统的科举制度并提出了改进方案。根据,“取士宽”的原则,他建议采用科举。荐举,太学考选,任子考选,郡县佐考选,辟召,绝学考选,上书等八种取士法。但在这些取士法中,官僚地主子弟仍有优先权。

科举制的技术、制度与政治哲学涵义

(一) 从技术层面看科举：一部有效而稳定的文官机器

经过了一个世纪的政坛风云与官制兴革,人们回首发现:“科举竞争”无论是与我国古代的世卿世禄、察举征辟,还是与外国古代的贵族制、军功制与“奴官”(如近东的所谓马木路克制)制相比,都要合理得多。而科举废除后,我国军阀时代与后来的官制也未见得优于、甚至常常是劣于科举。另一方面现代文官制中的考试制度却有许多类似科举的程序。因此为科举制“平反”的呼声也越来越高了。当然,对照现代文官制的实践,要挑科举制的毛病也是轻而易举的。诸如考试内容的陈腐、参考资格与考试规则等方面用现代眼光看也并非绝对公平。

而当时的官吏铨选中除考试外也还存在着其它非竞争性因素,如世袭、恩荫、荐举、捐官、特授、奴官(太监外任或清时满洲包衣外任之类)等等。但是如果不以现代文明标准苛求前人,则应当说在前近代世界上的确难以找到一种政治人材选拔方式其“公正”性与效率能超过我国科举制度的成熟期。而且成熟期科举制度在严肃科场纪律、实行规范竞争方面的确是我们现行的考试制度所不能及、更

是“察举征辟”色彩浓厚、身份与“关系”背景强烈的我国现行干部制度应当借鉴的。

撇开贵族政治(它一般与非中央集权的“软国家”相联系)不谈,历史上凡属中央集权的“硬国家”,无论中外,都有赖于高度科层化的职业官僚政治。印度莫卧儿帝国的曼萨卜达尔(mansabdar)体制有33级官阶,从“十人长”直至“万人长”,都是由朝廷自上而下征召、提拔或降黜的官吏。古罗马基础上建立的拜占廷帝国也有复杂的罗戈瑟特(l·g·thete)文官体制,正是靠了这种体制多民族多元文化的拜占廷帝国才得以与特马(军区)制下军官贵族化倾向以及村社的地方自治倾向相抗衡而维持着国家行政管理职能,使帝国在内忧外患频仍的几个世纪中得以延续。所有这些官僚体制都有赖于一套中央铨选,考核与“雇用”官员的程序。

但是,曼萨卜达尔体制的原则是“军而优则仕”,军事官僚的色彩远过于文职色彩。作为高级“国家雇员”他们脱胎于莫卧儿早期的雇佣军,其成员多为外国(印度以外的西亚、中亚伊斯兰地区)冒险家,缺少文化自律。因此尽管曼萨卜达尔体制以官僚决定薪俸极高而闻名于史,国家对他们也一直拥有任命与考核之权(如所周知,这两点即高薪与考核是当前人们谈论最多的反腐败方法),但这一体制的腐败速度与程度仍然极为惊人,可以说决不下于我国传统的科举官僚体系。^①

拜占廷的罗戈瑟特官僚体制文职色彩浓厚,而且对于具有政教合一特点的拜占廷东正教帝国来说,这一官僚体制既保持着独立于教会系统之外的世俗性,又具有一定程度的意识形态(宗教)自律。国家对文官的考核内容则包括罗马法之类的实用知识。然而罗戈瑟特在地方行政上的效能受特马军事贵族的制约而十分有限,而且由

^① R. C. Majumdar, H. C. Raychaudhuri and K. Datta, *An Advanced History of India*, Macmillan, 1978. PP. 549 - 556

于政治贵族化的发展,官僚的作用日益减退,到 14 - 15 世纪罗戈瑟特大都已成为无权的虚衔。另一方面由于罗戈瑟特多是低薪乃至无薪职,又执掌征收赋税之权,因而腐败也非常严重。最后,这一文官体制的消亡也就成了拜占庭国家灭亡的先兆。^①

与这些中央集权官僚体制相比,我国的科举官僚体系在文职化、科层化、合理化等方面显然更胜一筹。以科举为“正途”而又以儒家学说为科举考试内容的做法把政权的世俗性与意识形态灌输自然地融合为一体,是我国传统政治的一大创造,它比政教合一体制与纯粹的雇佣官僚制都更有利于传统中央集权国家的发展。“朝为田舍郎,暮登天子堂”式的“机会均等”更是在专制条件下最大限度地扩大统治基础的有效办法。

我国的传统中央集权体制延续得远比莫卧儿印度或拜占廷帝国为长久,这与科举官僚制胜于曼萨卜达尔或罗戈瑟特之类的外国传统官僚制是不无关系的。而如果以科举制奠定基础的隋唐为界划分我国历史的前后期,也可以看出,后期中央集权国家的凝聚力与稳定程度要大于前期,这与官僚铨选制度由察举征辟到科举考试的演变也密切相关。

当然也必须指出,科举制植根于我国的具体土壤,它与其它土壤上萌发的制度间具有某些不可比性。科举制有赖于单一民族或多民族国家中主体民族在人口、发展水平与文化认同上的巨大优势。象拜占廷、印度那样民族与文化成份高度多元化的国家是难以发展出类似制度的。

而他们那种形态的官僚制或许是维护这种传统多元化国家中央集权制度的最佳选择。

① W. E. Kaegi, Byzantine Empire & Bureaucracy. N. · ik · n · mides, L · g · thete. Bath in Dict · nary · f the Middle Ages. V · l. 2, PP. 471 - 475 ; V · l. 7, P. 642.

（二）从制度层面看科举：“法愈密而天下之乱即生于法之中”

以考试选拔人材，从技术上讲无可非议。纵使它不应成为唯一的选拔方式，也至少应当是选拔方式之一或者是主要方式。起码在入仕之际并无政绩民望可考的情况下，选拔依据在逻辑上不外乎三者：即知识性考试，身份（门第、出身与其它先天性等级）以及个人与机构的随机性荐举。

而考试比论身份“公平”，比荐举“客观”，这本属常识，并不是需要在学术上详加论证的深奥之理。现代文官制度中的考试制与我国历史上从察举向科举的过渡，与其说是谁学了谁，不如说两者都更多地是基于这种人类价值基础上的常识与逻辑。而它们在实行中遇到的阻力也不是因为其优点在学理上难于发现，而是因为它妨碍着某种既得利益体系。

但对于一种政治制度而言，人材选拔毕竟是个技术性问题，而政治制度的核心在于统治的合法性基础。而在这个问题上我国科举制与它以前的世卿制、察举制以及外国的罗戈瑟特等官制一样都是以传统型或卡里斯玛型权威作为其合法性基础的因而它们与建立在法理型权威基础上的现代文官制度、民主国家的文官制度仍有本质的区别。

从这一点上来说，提出所谓“选举制好还是考试制好”的问题来就十分荒谬。民主政治中的选举是解决统治合法性问题的，它与作为人材伟问醴目标？制并不是一个层面的事物。从某种意义上说，芸芸众生在总体上看是平庸的，为他们中多数意志所左右的选举结果也往往是平庸者而不是“英明领袖”或圣明君主当选。那么民主制意义何在？就在于它确立了统治者的权力来自被统治者之授权这一原则，从而较好地解决了统治的合法性基础问题。这样的统治者

“以考试选拔公职人员,就与传统帝王以科举引”天下英雄入吾彀中^①有了本质的区别。即使后者的科场纪律比前者更严更“公平”,即使后者在技术上可以为前者所效法,这两者也是不可同日而语的。

制度的规定性反映在技术上,就形成了现代文官制度与古代科举的一些重大区别。一般地说,现代民主国家的官员实行政务官与事务官分途:政务官(掌权者)直接或间接由选举产生,与政党共进退;事务官(办事者)多由考试录用,按业绩或年资晋升,具有职业化、专业化特点,不受政党进退的影响。而传统科举官僚体制恰恰相反,这类体制谈不上政务官与事务官的严格区分而只有“君臣”之别(严格地说只有皇帝是“掌权者”,而百官都是为他办事的“臣仆”或奴才),但通常中央及地方的各级政要(即现代一般列为政务官的阁员、议员与地方主官的古代对应者)都由考试出身而非经选举。反而是各衙门的办事员即所谓刀笔吏者流并不通过考试,而是由种种不规范途径产生:有由正官“自辟僚属”者,从社会上招募者,经各种关系推荐者,甚至还有“学而劣则吏”、专以科场淘汰所余充之者。在明代后一途径居然成为定式,即“生员入学十年,学无所成者及有大过者,俱送部充吏”。^②而他们在现代文官制中的对应角色正是考试录用的主要对象。

“政务官”不经选举,“事务官”不经考试,这样一种与现代文官制度完全相反的现象当然不是出于科举制设计者的考虑欠周,而是由政治制度本身的专制性质所决定的。“政务官”不经选举则不对选民负责,难以建立权力约束机制。“事务官”不经考试则会难免素质低劣,“天下之吏,既为无赖子所据。”^③于是在统治合法性与办事效率两方面都造成了严重缺陷。一方面“政务官”不可一世,往往

① 《唐摭言》卷一。

② 《明史》卷六九《选举一》

③ 黄宗羲:《明夷待访录·吏胥》。

“官逼民反”，另一方面“事务官”蝇营狗苟，衙门陋泛滥，明清时常有“衙蠹”之称。这显然不是通过强化科场纪律所能解决的。考试选官在技术上确有优点，但它本身并不能解决制度性问题。相反，制度的败坏却能够歪曲这一“技术”。因此尽管到明代科场纪律已经空前严密：“会试，御史供给收掌试卷，弥封、誊录、对读、受卷及巡绰监门，搜检怀挟，俱有定员，各执其事。”“试日入场，讲问、代冒者有禁。……文字中不许自序门第。弥封编号作三合字。……试士之所，谓之贡院，诸生席舍，谓之号房，人一军守之，谓之号军。试官入院，辄封钥内外门户。在外提调、监试等谓之外官，在内主考、同考谓之内官。”然而科场中的腐败现象仍然是层出不穷：“其购买钻营、怀挟请代、割卷传递、顶名冒籍，弊端百出，不可穷究。而‘关节’办甚。事属暧昧，或快恩仇报复，盖亦有之。其它小小得失，无足道也。”^①

尽管如此，科举官僚制最大的弊病还不在于科场，而在于官场。即如黄宗羲所说：“今之取士也严，其用士也宽”。所谓取士之严，指士林出路仅有科举一途，造成严重的人材浪费；所谓用士之宽，指一旦考上即易于“进”，致使“在位者多不得其人”，官场气大坏。他由此叹道：“取士之弊，至今日制科而极矣！”^②

黄宗羲所处的明末，有识之士对科举制的评价已如此恶劣。其在两百多年后的清末变革之潮中之被废除就不难理解了。今人对“废科举”持批评态度者往往责怪清末以来在“西化”之风影响下一切求变的“激进主义”，实则科举名声的败坏早在清末“激进主义”兴起以前、甚至早在国门未开、国人尚不识西学为何物以前就很严重了。

今人往往奇怪于当时的中国放着那么多的积弊不改，甚至连男人的辫子也尚？剪掉，便急急忙忙地废除了科举制这个据说是“类

① 《明史》卷七，《选举二》。

② 黄宗羲：《明夷待访录·取士》。

似于现代文官制度”的宝贝。其实人们如果注意到反科举的思潮兴起于“西化”之前,也许就不会奇怪了。历史不能假设,但倘无西方入侵,科举制在中国自身的轨道上是否就能一直运作下去,也未尝不是个问题。

明末时从皇帝到社会上就已对“制科之弊”怨声不绝。崇祯皇帝因此提拔了非进士出身的陈新甲?孙元化、陈启新等人委以尚书、总督、巡抚等要职,并“为拔贡、保举、准贡、特授、积分、换授,思以得度外之士”。但专制之制不改而考官之技已失,反而把事情弄得更糟。“欲得胜于科目之人,其法反不如科目之详,所以徒为纷乱而无益于时也”。^①

这段历史几乎可以说就是 200 多年后废科举后果的预演,它既说明了专制政治不变而只拿考试一法开刀,后果必然不良,也表明了专制政治下被严重扭曲了的考试选官法本身的危机。对此如果只埋怨清末“激进改制”坏事,也是有失公正的。

明清时代科场纪律制定得如此严密,何以科举制仍会败坏呢?我以为黄宗羲的一段话道出了症结所在,虽然这段话他并不是专就科举而言的:

后世之法,藏天下于筐篋者也。利不欲其遗于下,福必欲其于上。用一人焉则疑其敛其私,而又用一人以制其私 行一事焉则虑其可欺,而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在,吾亦鳃鳃然日惟筐篋之是虞,故其法不得不密,法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。^②

为什么“法愈密而天下之乱即生于法之中”?原因就在于这是一种“藏天下于筐篋”即置天下于一家之私囊的立法。科举制败坏的根源就在于此。今日重新评价科举,这一点是不应回避的。

① 黄宗羲:《明夷待访录·取士》。

② 《明夷待访录·原法》

(三) 从政治哲学层面看科举：“大共同体本位”与对个性的禁锢

上述黄宗羲的话还可以引起更深层的思考。这段话表明：中国的传统统治者，乃至传统中国人，并不象表面上声称的那样相信“性善论”。他们对人的“自私”与人性的阴暗面可以说是无时或忘，并为此处心积虑地设计“防人”之法。这种中国政治文化中的奇特景观是那些只从儒家圣贤之言来考察“传统”的人难以解释的。明清科场规则之严密，常使今天的科举肯定论者大为赞叹。然而又岂止科场规则，传统中国的“防人之法”达到极高水平的例子可以说不胜枚举。科场防弊达到了每个“考生”派一军人给盯着的地步，官场防弊则达到了本省人不得在本省为官的地步，这就是明清两代发展得登峰造极的回避制。那时除了世袭的土司和法定必须由孔家人任知县的曲阜一地外，全国各地的县官都必须来自外省，甚至本省其它府、县的人也不行，以防同乡结党为弊。就是这些外省人还不能久任，而须频繁调动，以防任职日久形成关系网。对社会上的人际关系，国家也常持以怀疑的眼光，尽量限制人与人之间、个人与社区之间依附关系的发展。甚至对于儒家意识形态极力褒奖的家族组织，专制国家也不象表面声称的那样欣赏。从北魏的废宗主而立三长、明初“浦江郑氏九世同居”被皇帝疑忌为“以此众叛，何事不成？”而险遭杀身之祸，直到清代一些地方官府“毁祠追谱”，抑制宗族势力，专制国家对“强宗右族”的疑惧与礼教对大家族的褒奖始终并存，而且前一因素的实际影响往往超过后一因素。^①

实际上这一切都可以归之为我国政治文化中以“国家（王朝）本

^① 参见秦晖：《宗族文化与个性解放：农村改革中的‘宗族复兴’与历史上的‘宗族之谜’》，《中国研究》（东京）1995年8月号，28-31页。

位”来排斥在实践上则崇刑废德、锱乙中、强制分家，鼓励“告亲”？禁止“容隐”，不一而足。《秦律》中关于“妻有罪，其财界夫”，“夫有罪，妻先告，其（妻）财不收”、奴婢“盗主之父母不为盗主”的条款，明确承认父子夫妇各有其财。而秦人世风，则有所谓‘借父’，虑有德色，毋取箕帚，立而谄语。抱哺其子，与公并踞，妇姑不相悦，则反唇相讥。这里亲情之淡漠，恐怕比据说父亲到儿子家吃饭要付钱的“西方风俗”尤有过之。人性险恶，险恶的人抱成团更难制驭，因此国家应当使人际关系尽量自上而下地“一元化”，即皇帝——官僚——吏胥——下民，而任何横向关系如“朋党”、宗族、同乡等等都应减弱到最低限度。

以后的历代王朝一方面“独尊儒术”，一方面“汉承秦制”，其统治精神多少都具有“儒表法里”的性质：王道其表而霸道其里，德治其名而刑治其实，看似吏的儒化，实为儒的吏化。历代帝王不论口头上怎么讲，实际上对“法、术、势”的重视远超过四维八德。由汉到清的中国基本上仍是“大共同体本位”的，而不是小共同体本位、更不是个人本位的。像古希腊的德莫、古罗马的父权制大家族，中世纪欧洲的村社、行会、教区这类具有自治因素的“非国家”组织所享有的地位，在传统中国是不可想象的。与西方相比，这种传统秩序与其说是“家族主义”的，勿宁说是“国家主义”的。

科举制度就是这一特点的产物。从科举考试的内容看它似乎有明显的儒家色彩，然而这一制度本身应当说主要是法家传统的体现。事实上，更能体现儒家性善论与宗法伦理的选官制度应当是由道德偶像式的地方元老举荐“孝廉”、“贤良方正”为官的察举制度。这一制度被废弃并代之以“冷冰冰的”科场角逐无疑是极权国家权威对宗法权威、“法术势”对温情主义占优势的结果。而缠源丛坪蛇形拮据？认识。

另一方面，这种选官制度与中世纪西方贵族制的区别也正是“大共同本位”与“小共同体本位”之别的反映。

我们知道,现代化进程的本质内涵是有个性的公民及公民个人权利摆脱传统共同体的桎梏而崛起。而在缺少中央集权专制政体的中世纪西方,“大共同体”长期处在不活跃状态,人的个性发展的主要障碍来自采邑、村社、行会、家族公社等“小共同体”。这些“小共同体”在近代化过程中所受的冲击,与我国法家传统对“小共同体”的否定往往在表像上颇为相似。这就给人以一种印象:似乎古代中国的某些制度是惊人地“现代化”。象科举考试选官制度、回避制度与“现代文官制度”的相似就是如此。类似的还有由于极权国家对于臣民间横向依附关系的限制而形成的民间人际关系“自由化”表像。

我国很早就存在着臣民之间的“自由租佃”、“自由雇佣”和“自由买卖”,而很少有西方那样的采邑农奴制以及自治村社对个人的束缚。如果不考虑专制国家对臣民的桎梏,那么我国人民似乎很早就生活在“自由”之中了。

然而这当然只是一种幻象,因为在我国历史上,采邑、村社、教区、行会之类“小共同体”权力的不发达,并不是公民个人权利的发达所造成。相反地,它意味着专制国家这一传统的“大共同体”权力的膨胀,它不仅使公民个人权利无由产生,连“小共同体”的权利也被压抑。它“平等地”剥夺了一切人的公民权利。与其说这样的社会不存在着不自由的农奴,勿宁说不存在的只是“自由的”农奴主,而所有臣民都是专制国家及其人格化体现者(君主)的“普遍奴隶”。关于这一点,中国历史上屡见不鲜的《水浒》式造反——“庄主”带领“庄客”(或者说是农奴主带领农奴)造专制国家的反——成了最好的注解。

使“天下英雄入吾彀中”的科举制也正是在这一点上体现出它与现代文官制度的最本质的区别。这两者都具有排斥“小共同体利益”的功能,因而在技术上可以十分相似。但前者是从专制国家即大共同体本位的角度排斥“小共同体”,后者却是从公民权利本位即

个性本位的角度排斥“小共同体”。考虑到这一点我们就不难理解为什么象黄宗羲那样具有鲜明的个性倾向的中国式“启蒙思想家”在抨击科举制之余,会主张恢复仿佛是更为落后的察举征辟之制。这与社会上的人们宁投“庄主”为“庄客”也不愿做天子爪牙之下的“编户齐民”是一个道理。

现在不少论者从技术?指出科举考试仍不如现代文官制“平等”?这自然是可以讨论的。但我认为这并非问题的关键:公民个性本位还是“大共同体”本位才是根本的区别。科举考试即便再“平等”,只要它是一种排斥个性的“平等”,那么它就并无现代性可言,而只能一种天下臣民“平等”地作为皇上奴才候选人的制度。严格地说,它与天下女子在容貌面前一律“平等”地供皇上“选美”的制度并无实质区别。

在前近代社会中,束缚个性发展的共同体桎梏是多种多样的,而个性发展的进程往往不可能一下同时摆脱所有的桎梏而一步跨入“自由”状态。

因此,个性发展的一定阶段就可能表现为桎梏性较小的共同体权利扩张、对主要的共同体桎梏形成消解机与制衡机制。西欧中世纪向近代过渡时“市民与王权的联盟”就是这样。在“大共同体”不活跃的西方,公民权利在一定阶段上与“大共同体”的体现者结盟,连手反对“小共同体”的桎梏,反对领主权与村社陈规,就成为一种积极的进程。

而在市民权利成长起来后,便会转而向王权及其所代表的“大共同体”发起挑战,追求个性的进一步解放。

而在传统中国则相反,“大共同体”的桎梏比“小共同体”强得多。因此如果说在西方王权(它在本质上并不是一种市民社会因素)在一定阶段上可以有助于市民社会的成长,那么在中国,或许公民权利在一定时期却需要与某种“小共同体”结盟。我们知道“庄主经济”对于市场经济的根本价值而言是一种落后现象,但正是在某

种程度上具有“庄主经济”色彩的乡镇企业,在冲破大一统命令经济的藩篱、推动中国走向市场机制与人的个性解放的特定阶段上却发挥了重大作用,从这个角度上看,清末对科举制的否定也许仍不失其积极意义,尽管“废科举”之后出现的替代物并不令人称道(犹如“庄主经济”或王权也并不是市场化进程与市民社会所追求的东西一样),尽管我们现在还要为摆脱这些替代物、实现政治人材选拔方式的现代化进行艰苦的努力。^①

总之,公务员任职资格考试作为选拔官员(主要是初入仕途的事务官员)的技术手段,如果不是最好的,至少也是必不可少的。传统科举考试在这方面的确能给人以不少启示。但这一技术手段受基本政治制度(主要是统治合法性的产生机制)制约,正是由于这种制约,科举官僚体系在“官”无选举、“吏”无考试这两点上都根本迥异于现代文官制度,它的积弊及最后被废除都有其内在原因,并不能全归咎于“全盘西化”或“激进主义”。

最重要的是 科举官僚制的政治哲学基础是强调“大共同体本位”(君国本位)的传统法家政治理念(因此我认为有必要重新审视所谓儒家文化及其相关概念,诸如性善论、家族本位与“德治”理念等在“中国传统”中的实际地位,至少它与书本上的地位大异其趣)。它与以个人本位(在法理上即公民权利本位)为政治哲学基础的西方文官制由于都排斥“小共同体本位”(家族、社区或利益集团本位)。

因而可能会有某些技术上的相似。但两者在深层次上的根本区别却可能比它们各自与“小共同体本位”的距离更大。因此,绕开深层次的变革直接借助于那些技术上的相似而从传统官制跨入现代文官制度,恐怕是一厢情愿的空想。在科举制退出历史舞台百年之后,

^① 于“大共同体”、“小共同体”及个性发展(现代化)进程间的关系,详见秦晖,25 - 31 页。

客观地重新评价这一制度并在技术意义上借鉴科举制是完全必要的,但作为历史问题我们不应借弘扬所谓“保守主义”而完全否定“废科举”,作为现实问题我们更不能指望仅靠考试取官就能解决政治体制现代化的出路。

黄宗羲论道德教育

在道德教育论中,黄宗羲表现的主观唯心主义的倾向则更为突出。

如同我国其他传统的哲学家一样,黄宗羲在讨论伦理学问题时,特别强调个人的道德修养或道德的自我教育。他的关于道德修养或道德的自我教育之意见可归纳为三个根本原则。

第一个原则是道德教育应注重动机或心性的涵养,而不应从言行迹象,知识义理,治平事业,客观事物上着手。端正动机是道德教育的始基。

黄宗羲,作为一个主观唯心主义者,认为一切善行或罪恶都是从动机或心术中流露出来的。他写道:

“人心无不仁,一念之差,惟欲独乐。故白起发一疑心,坑四十万人如虬虱;石崇发一快心,截蛾眉如刳俑;李斯发一饕心,横尸四海;杨国忠发一疾心,激祸百年。战国之君,杀人盈城盈野,只是欲独乐耳。”^①

依他的看法,战国时代的君主和白起,李斯等祸国殃民的罪行都导源于自私自利的动机或心术。所以道德教育的首要任务在使青年端正心术或培养良好的动机。

^① 《孟子师说》第1卷,第2页。

他又写道：“心如火也，火辄有影。……影之或正或倒，或浓或淡，无不从火而来。君子亦惟续火薪传，不向影处安排也。”^①换言之，动机和行为的关系略似烛火与影子的关系。只要动机良好，行为亦跟着良好，正如烛火端正，影子便跟着端正，所以道德教育应从培养动机下手。

在另一方面，黄宗羲认为道德教育不应从言行迹象上做起。他写道：“吾心之化裁，其曲折处谓之礼，其妥帖处谓之义，原无成迹。今以为理在事物，依仿成迹而为之，便是非礼之礼，非义之义。盖前言往行，皆圣贤心所融结，吾不得其心，则皆糟粕也。”^②换言之，道德教育不应从言行迹象上着手，而应从心术或动机上做起。

其次，黄宗羲认为道德教育亦不应在知识上费功夫。他写道：

“此理本是易简直截，欲仁仁至，夫妇之愚可以与知与能。奈何世之学者，道在迹而求诸远，事在易而求诸难，自为支离之说，以自缠绕，穷年卒岁，靡所底丽，是以有掘井九轫而不及泉者。何如尽捐故技，反身而自足乎？”^③

这里所谓“支离之说”，是指宋儒的格物致知的学说。这种学说只能使青年获得支离破碎的知识，不能涵养德性或端正其动机。

复次，黄宗羲认为道德教育亦不必从治国平天下的事业上着手。潘用微批评阳明派学者不从治平事业上用功夫。黄宗羲加以驳斥道：

“颜子未尝汲汲皇皇，忧世忧民，将谓颜子未尝立志乎？使举一世之人，舍其时位，而皆汲汲皇皇以治平为事，又何异于中风狂走？……孟子曰，中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。则复性之功其不在家国天下也

① 《孟子师说》第4卷，第17页。

② 同上书，第4卷，第10页。

③ 同上书，第7卷，第4页。

亦明矣。”^①

依他的看法,只要心术端正或动机纯洁,自然会做出辉煌的治平事业。相反的,若先从治平事业上着手,则有舍本逐末的危险。

最后,黄宗羲认为道德教育亦不应从客观事物上着手。潘用微认为“敬在于事,始为实地”,但黄宗羲加以驳斥道:“夫万感纷纭,头绪杂乱,《易》之所谓憧憧往来是也,岂复能敬?子思之戒慎不睹,恐惧不闻,不睹不闻,亦指事而言乎?……君子之所不可及者,其惟人之所不见乎?其功夫皆在心体,不在事为境地。”^②潘用微认为道德涵养应通过客观事物中的锻炼,而黄宗羲则断言道德教育应注重主观动机的存养。

这种侧重主观动机的涵养而轻视言行迹象、知识义理、治平事业、客观事物的锻炼之道德教育论,正说明黄宗羲是一个不折不扣的主观唯心主义者。

黄宗羲提出的第二个原则是:

道德教育是意志教育,是培养和贯彻真诚的意志之教育。这便是诚意或致良知。在培养和贯彻真诚的意志时,亦不应夹杂恶念或善念,不应有丝毫勉强造作的因素。

什么是意呢?依黄宗羲的解释,意即是王阳明所谓良知,刘宗周所谓“心之所存”。但意是静的和未发的。宋儒称“意为心之所发”,王阳明称“有善有恶意之动”,都是错误的说法。不过阳明曾说:“良知是未发之中。”良知即是意,则意亦是未发之中。照这样解释,阳明和戴山的看法是完全吻合的。所以黄宗羲写道:“然则先师意为心之所存,与阳明良知是未发之中,其宗旨正相印合也。”^③换言之,阳明和戴山都断言意是未发的。

① 《与友人论学书》,《南雷文案》第2卷,第3页。

② 同上书,同卷,第4页。

③ 《答董吴仲论学书》,《南雷文案》第2卷,第1—2页。

依黄宗羲的看法,必须肯定意是未发的,才能致中和,才能使前后内外浑然为一体。他写道:

“诸儒之言,无不曰前后内外,浑然一体,然或摄感以归寂,或缘寂以起感,终是有所偏倚,则以意者心之所发一言为崇。致中者以意为不足凭,而越过乎意;致和者以动为意之本然,而逐乎意。中和兼致者有前乎意之工夫,有后乎意之工夫,而意拦截其门。使早知意为心之所存,则操功只有一意,破除拦截,方可言前后内外浑然一体也。”^①

依他的意思,宋明诸儒都误认意是动的已发的,所以有些人在意的前面做存养功夫,另有些人在意的后面做省察功夫,还有些人在意的前后兼做存养和省察两种功夫,其实这些道德修养上的努力都是徒然的。相反的,只要确认意是静的,未发的,是心之所存,只要涵养并贯彻真诚的意志,使其成为一切知觉和行为的主宰,则主观和客观可融浑为一体,更无前后内外的差别。这是一种直觉主义的意志论,把意志说得太神秘了。“前后”是指时间,“内外”是指主观和客观,黄宗羲企图在其意志论中蒙混时间上和主观客观上的差别,从而否定时间和客观世界的存在,这完全是主观唯心主义者的错误想法。

什么是诚呢?依他的看法,诚即是由内心自然流露出来的,伪即是矫揉造作的。他写道:

“诚无深浅,皆由中而出也。久假而不归者,不归于帝王之诚。乌知其非有,则以五霸终不知其非己有也。彼方有功业可见,有声名可借,以其在外者为己之所有也。不然,虽己所不欲为,迁于事势,而不得不为,岂己之所有哉,”^②

换言之,凡是由衷心自然流露出来的行为,便是诚的行为。相反的,凡是以外在的功业和声名为目的或迫于客观情势而勉强造作的

① 同上书,同卷,第2页。

② 《孟子师说》第7卷,第4—5页。

行为,便是伪的行为。

他又写道:“由仁义行者,原无仁义,人见之为仁义。行仁义者,先有一仁义,而后有行,则非本然之德性也。此外有诚伪之分,君子之存正存此。由仁义之本然,不暇于外顾。”^①换言之,凡是出于本然的德性的行为,便是“由仁义行”,便是诚。相反的,凡是出于矫揉造作的行为,便是“行仁义”,便是伪。这是诚伪之分,亦是王霸之分。他断言善行是由德性流露出来的行为,这种过分侧重善行的主观因素而完全抹杀其客观标准的理论,无可置辩地是主观唯心主义者的论调。

什么是诚意呢?依黄宗羲的解说,刘宗周所谓诚意,即是王阳明所谓致良知。他写道:“余谓先师之意,即阳明之良知,先师之诚意,即阳明之致良知。”^②换言之,诚意即是致良知。

什么是致良知呢?黄宗羲写道:

“然致良知一语,发自晚年,未及与学者深究其旨。后来门下,各以意见搀和,说玄说妙,几同射覆,非复立言之本意矣。先生之格物,谓致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理。以圣人教人,只是一个行。如博学,审问,慎思,明辨皆是行也。笃行之者,行此数者不已是也。先生致知于事物。致字即行字,以救空空穷理,只在知上讨个分晓之非。乃后之学者,测度想像,求见本体,只在知识上立家当,以为良知。则先生何不仍穷理格物之训,先知后行,而必欲自为一说邪?”^③

依黄宗羲的解释,王阳明所谓致良知,即是行良知,即是在事事物物的处理上执行良知的命令。这是致良知的精义,亦是诚意的真谛。但所谓执行良知的命令,即是把良知的理则或主观的范畴强加

① 同上书,第4卷,第13页。

② 《董吴仲墓志铭》,《南雷文定三集》第2卷,第1页。

③ 《姚江学案》,《明儒学案》第10卷,第74页。

在客观存在之上,亦即是根本否认客观事物和其法则的存在。这亦是主观唯心主义者的典型的谬论。

又依黄宗羲的解释,个人在执行其良知的命令时,只是让行为从澄湛灵明的良知中自然流露出来,而不应夹杂任何勉强造作的因素或念头。他写道:“为善去恶,只是率性而行,自然无善恶之夹杂,先生所谓致吾心之良知于事事物物也。”^①换言之,所谓致良知,只是率性而行,只是遵循心性的自然法则而行,其中并未夹杂着恶念或善念。值得指出的是,主观唯心主义者所要遵循的,不是客观事物的自然法则,而是主观心性的自然法则。

他又写道:“不为不欲,良知也。无为无欲,致良知也,本是直捷,无加勉强。人郤为闻见多了,依傍非礼之礼,非义之义,无地非我出路,所不为者似乎可为,所不欲者似乎可欲,以至初心渐渐失郤。”^②换言之,致良知应无为无欲,应纯任自然,而毫不夹杂勉强造作或闻见知识的因素。

同一道理,所谓诚意,即是培养和贯彻真诚的意志于事事物物之上,使客观事物屈从于主观的意志。在贯彻真诚的意志时,亦不应有恶念,善念,或勉强造作的因素。道德教育是意志教育,有真诚的意志,便有善良的行为。

黄宗羲提出的第三个原则是:道德教育是情感教育,是培养“浩然之气”或崇高伟大的道德情感之教育。在实施道德教育时,应顾到受教育的情绪。

什么是“浩然之气”呢?黄宗羲写道:“天地间只有一气充周,生人生物。人禀是气以生心,即气之灵处。心即气也。心失其养,则狂澜横溢,流行而失其序矣。养气即是养心。然言养心犹觉难把捉,言

① 同上引。

② 《孟子师说》第7卷,第3页。

养气则动作威仪，旦书呼吸，实可持循也。”^①换言之，人的浩然之气即是天地之气的灵明处，亦即是心。所谓养气，即是使灵明的气或心体流行而不违背其自然的秩序。养气即是养心。“心即气之灵处”这个命题颇有唯物主义的倾向，因为它意味着心灵或精神是物质组织的最高形式。但他从“盈天地皆气也”的命题推论到“盈天地皆心也”的假说，这又坠入万物有灵论或泛灵论 (Panpsychism) 的泥淖。

浩气之气是完整无缺的。黄宗羲写道：

“朱子云，气是身中底气，道义是众人公共底。天地浩然之气，到人得之，便自有不全了。所以须著将道理，养到浩然处。此言有病。人自有生以后，一呼一吸，尚与天通。只为私欲隔碍，全不成天地之气耳。岂有到人身上，便自不全！”^②

朱子认为天地浩然之气到人得之，便不完全，但黄宗羲则认为人稟受于天地的浩然之气是完全无缺的。

浩然之气不仅是完全无缺的，而且是善的，人所固有的。黄宗羲写道：“朱子说，人生时无浩然之气，只是有那气质昏浊颓塌之气。这浩然之气乃是养得恁地。愚谓浩然之气非固有，如何养得就？其实昏浊颓塌之气，总是一气，养之则点铁成金。不是将好气来换却此气去也。”^③换言之，朱子认为人生时只有昏浊之气，并无浩然之气，养气是将新养成的浩然之气去换那旧的昏浊之气。但黄宗羲则断言人生来即有浩然之气，它是人所固有的，即便那昏浊之气亦可因培养而变为灵明浩然之气。

什么是养气或养浩然之气呢？所谓养气，即是使气的流行有主宰。黄宗羲写道：

① 《孟子师说》第2卷，第1页。

② 同上书，同卷，第3页。

③ 《孟子师说》第2卷，第4页。

“人身虽一气之流行，流行之中，必有主宰。主宰不在流行之外，即流行之有条理者。自其变者而观之，谓之流行。自其不变者而观之，谓之主宰。养气者使主宰常存，则血气化为义理，失其主宰，则义理化为血气，所差在毫厘之间。黜在胜人，舍在自胜，只在不动心处着力，使此心滞于一隅，而堵塞其流行之体，不知其主宰原来不动，又何容费动手脚也。只是行所无事，便是不动心。”^①

换言之，所谓养气，即是使气的流行有主宰。但是主宰不是从气的外面或上面插入进去的干涉的因素，而是蕴藏在气中的气的流行的自然法则或秩序。从气的变的方面看，便是流行；从气的流行的不变的法则或秩序上看，便是主宰。若把主宰看成外在的因素，那便把流行的过程窒息堵塞了。这是颇精辟的一段议论。

所谓养气，即是让气的流行有条理。黄宗羲写道：

“此气自能有条理而不横溢，谓之道义。流行之中有主宰也。若无此主宰，便不流行，则馁而不与天地相似，岂能充塞哉！”^②

换言之，只要让气自然流行而不加以任何矫揉造作，便有条理，便合道义。条理即存在于气的流行之中，并不在气的流行之外或气的流行之上。

黄宗羲所谓养气或养浩然之气，是让气自然流行。只要尽量使气行流通畅，其流行便自然会有主宰，有条理，合道义。这是一种直觉的浪漫主义的道德修养论。

更具体地说，所谓养气或养浩然之气，即是培养伟大崇高的道德情感，主要是指恻隐，羞恶，辞让，是非的情感。黄宗羲写道：

“仁义礼智乐，俱是虚名。人生堕地，只有父母兄弟，此

① 同上书，同卷，第1页。

② 《孟子师说》第2卷，第2页。

一段不可解之情与生俱来,此之谓实。于是而始有仁义之名。知斯二者而弗去,所谓知及仁守,实有诸己,于是而始有智之名。当其事亲从兄之际,自有条理委曲,见之行事之实,于是而始有礼之名。不待于勉强作为,如此而安,不如此则不安,于是而始有乐之名。到得生之之后,无非是孝弟之洋溢,而乾父坤母,总不离此不可解之一念也。先儒多以性中曷尝有孝弟来,于是先有仁义而后有孝弟,故孝弟为为仁之本,无乃先名而后实欤?即如阳明言,以此纯乎天理之心,发之事父便是孝,发之事君便是忠,只在此心去人欲存天理上用功便是。亦与孟子之言不相似。盖赤子之心,见父自然知爱,见兄自然知敬。此是天理源头,何消去存天理而后发之为事父乎?如王心斋见父赴役,天寒起盥冷水,见之痛哭曰,为人子而令亲如此,尚得为人乎?于是有事则身代之,此痛哭一念,不是功夫所到。当此处而求之,则天理不可胜用矣。先儒往往倒说了,理气所以为二也。”^①

黄宗羲是一个直觉的唯情主义者,认为一切道德行为都是从伟大崇高的道德情感中自然流露出来的。例如孝弟的道德行为是从爱亲爱兄的道德情感中自然流露出来的。仁,义,礼,智的道德行为是从恻隐,羞恶,辞让,是非等道德情感中自然流露出来的。这些道德情感是先天的,不待安排造作的。只要让行为从情感中自然流露出来,那便是道德行为。过分侧重主观的道德情感而忽略客观的社会的道德标准,这亦是主观唯心主义者的想法。

因为道德教育是情感教育,所以在实施道德教育时,应注意受教育者的情绪,而不应予以过分严格的拘束。黄宗羲写道:

“父子兄弟之间纯是一团天性,不容直情径行。子弟之不中不才,即是父母之不中不才,尧舜之子不肖,尧舜未

^① 《孟子师说》第4卷,第8页。

尝不自以为憾。丹朱商均终是尧舜化之,故其立国不致大段放倒,弃之,则为路人矣,如何尽性?尝见有名父之子,起居饮食之际不稍假借。子视其父,真如严君,而一离父侧,便无所不为,反不如市井间不教之子。盖以父子之情,不能相通,片时拘束,藏垢愈深。故孟子以养字言之,太和熏蒸,无不融洽。”^①

换言之,家长在对子弟实施道德教育时,若过分严加约束,督责苛细,则不仅会伤害感情,而且会养成不良的条件反射。家长管束愈严,子弟规避愈巧,家长督责愈苛,子弟隐藏愈密。于是家长成为子弟的道德的条件反射之最重要的刺激。一旦家长不在场,则缺乏最重要的刺激,于是子弟的虚伪的道德的条件反射亦跟着消灭。换言之,子弟在家长面前养成了虚伪的道德行为之条件反射。相反的,若家长能造成家庭中感情融洽的道德气氛,则子弟将于不知不觉中日迁于善。这说明了自觉的纪律性之重要。

总起来说,道德教育应是动机教育。道德修养应从端正心术下手,而不应从言行迹象、知识义理、治平事业、客观事物上着手,因为道德的最高标准是动机,不是结果。其次,道德教育应是意志教育,应是培养和贯彻真诚的意志之教育。这便是王阳明所谓致良知,刘宗周所谓诚意。诚意如此重要,因为道德行为是从真诚的意志中自然流露出来的。在培养和贯彻真诚的意志时,不应夹杂任何善恶念头或矫揉造作的因素。最后,道德教育应是情感教育,应是培养“浩然之气”或崇高伟大的道德情感之教育。主要的道德情感有恻隐,羞恶,辞让,是非等。一切道德行为都是从这些道德情感中自然流露出来的。在实施道德教育时,应注意自觉的纪律性之培养。黄宗羲在其道德教育论中,如此强调主观的因素,如动机,意志,情感等,这正说明他是一个主观唯心主义者。

^① 同上书,第4卷,第10—11页。

黄宗羲论学习法与教师

关于学习法,黄宗羲有些颇精辟的议论。他提出了三个原则。

首先,黄宗羲认为学习者应有容忍异说的精神,应有虚心研究各种殊异的理论并吸取其优点的态度

他写道:

“盈天地皆心也。变化不测,不能不万殊。心无本体,功力所至,即其本体。故穷理者,穷此心之万殊,非穷万物之万殊也。穷心则物莫能遁,穷物则心滞一隅。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,只是印我之心体变动不居。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?时风愈下,兔园称儒,实老生之变相。坊人诡计,借名母以行书。谁立朝廷之中正,九品参差?大类释氏之源流,五宗水火。遂使杏坛块土为一阆之市,可哀也夫!……羲为《明儒学案》,上下诸先生,浅深各得,醇疵互见,要皆功力所至,竭其心之万殊者而后成家,未尝以朦瞳精神冒人糟粕。于是为之分源别派,使其宗旨历然。由是而之焉,固圣人之耳目也。间有发明,一本之先师,非敢有所增损其间,此犹中衢之禪,后人但持瓦砾榱桷,随意取之,无有不满腹者矣。”^①

^① 《明儒学案序》,《南雷文定四集》第1卷,第1页。

这篇序文是黄宗羲在八十三岁时写的,它是关于他的世界观和认识论的晚年定论之最重要的文献。他断言盈天地皆心,足见他是唯心论者,至少是万物有灵论者。他肯定穷理是“穷此心之万殊,非穷万物之万殊”,足见理在心而不在物,这便否定客观真理,显示了主观唯心主义的立场。他在强调心的万殊性时,即否定了共同的真理之存在,吾心是一切真理的权衡,真理无客观的标准了。这种认识论在学习法上有重要的涵义。既然心是万殊的,既然真理亦是变化无穷而没有共同标准的,那末,学习者应容忍各种殊异学说的同时并存的原则,应虚心研究各种理论,吸取其优点而剔除其糟粕。教师责任在客观地介绍各派学说的宗旨和内容,让学生随意吸取其所需要的东西,如同欲饮者持榘杓从樽中取酒一样。其次,既然一种学说的有无价值,视其宗旨有无独特创造性以为断,既然真理可由吾心自由改造和发展,学习者应有独立思想,力求标新立异。教师则应奖励独立思考。复次,既然穷理是穷吾心之万殊,学习者在一切学术上应反求诸心,教师则应鼓励青年运用独立判断,打倒一切偶像。

因为黄宗羲提倡容忍异说的学习法,所以反对学习界各派的谩骂风气,尤其反对朱陆两派的互相攻讦。他探索朱陆学说的精义,寻求其共同点,消除其矛盾,于是提出其朱陆调和论。他在叙《象山学案》时,写道:

“先生之尊德性,何尝不加功于学古笃行?紫阳之道问学,何尝不致力于反身修德?……二先生同植纲常,同扶名教,同宗孔孟,即使意见终于不合,亦不过仁者见仁,知者见知,所谓学焉而得其性之所近,原无背于圣人。矧乎晚年又志同道合乎?”^①

依他的看法,朱陆学说的共同点是植纲常,扶名教,宗孔孟,其差别在治学方法,朱偏重道问学而陆则侧重尊德性。但朱陆到晚年则

^① 《象山学案》,《宋元学案》下册,第1067—1068页。

在治学方法上的意见亦互相接近了。就像这样,黄宗羲企图消除朱陆的矛盾。在这里也可看出他提倡的治学方法是尊德性与道问学并重。

依他的意思,不仅朱陆学说应同时共存,一切儒家学说都可并行不悖。他说:“先贤之学如百川灌海,以异而同。”^①又说:“某窃谓道学一门所当去也。一切总归儒林,则学术之异同,皆可无论,以待后之学者择而取之。”^②换言之,儒家一切派别的学说都如百川灌海,殊途同归。教师应罗列众说,让学生自由选择其认为比较正确者。这种教学法可扩大学生眼界,使其观念不局限于一家学说的范畴,是其长处,但是使教师逃避对青年介绍正确理论和帮助青年培养批判谬误思想的能力之责任,是其流弊。

学习者不仅应虚心研究儒家一切派别的学说,而且应了解儒家以外的诸子百家和释老的理论。黄宗羲写道:

“昔明道泛滥诸家,出入于老释者几十年,而后返求诸六经。考亭于释老之学亦必究其归趣,订其是非。自来求道之士未有不然者。盖道非一家之私,圣贤之血路散殊于百家,求之愈艰,则得之愈真。虽其得之有至不至,要不可谓无与于道也。”^③

依他的看法,道理或真理是天下人公有的,非儒家所能垄断,诸子百家和老、释各宗派都有探索和发见真理的权利,并且在事实上他们对于真理的追求各有或多或少的成就。这些成就的价值如何为另一问题,但为了学术的发展,各种殊异学说的比较和批判是必要的。黄宗羲平生博览群籍,精研经史百家,天文地理,九流术数等,所以他有容忍异说的雅量。不过他精研各家学说的宗旨不是为了夸耀渊

① 《天狱禅师诗集序》,《南雷文约》第4卷,第19页。

② 《移史馆论不宜立理学传书》,《南雷文定前集》第4卷,第7页。

③ 《清溪钱先生墓志铭》,《南雷文定三集》第2卷,第2页。

博,而是为了批判,为了“订其是非”。

黄宗羲曾以容忍异说的精神编写《明儒学案》,他在该书凡例中写道:

“学问之道以各人自用得着者为真。凡倚门傍户,依样葫芦者,非流俗之士,则经生之业也。此编所列有一偏之见,有相反之论,学者于其不同处,正宜著眼理会,所谓一本而万殊也。以水济水,岂谓学问?”^①

这段话在学习法和教学法上有颇重要的涵义。教师把各种偏激的意见和相反的议论都罗列陈述出来,让学生比较衡量,作出独立的判断,吸取自己用得着的东西,这便是最好的学习法和教学法。但他竟断言各人自己用得着的东西便是真理,这种狭隘的实用主义的观点根本否定共同的客观真理之存在。这亦说明他是一个主观唯心主义者。

简言之,容忍异说的精神或各种殊异学说的比较的研究是学习法和教学法上一个重要原则。这个原则要求教师有系统地介绍各种殊异的理论,陈述其渊源,宗旨,特点,流传与发展。它要求学生虚心研究各种学说的精义,运用独立判断力,评比其优劣,剔除其糟粕而吸取其精华。

第二,黄宗羲认为学习者在治学时应反求诸心,应发挥学习的积极性

他标出的这个原则和其认识论有一贯的联系。他反对唯物主义者告子的认识论,因为后者断言义理存在于客观事物之中,而心只有认识这客观真理的能力。但黄宗羲,作为一个主观唯心主义者,则肯定心即理说的正确性,断言义理即存在于吾心之中,认识的过程和认识的内容,认识的主体和认识的对象是合一的,所以求义理或真理的

^① 《四朝文案·明儒学案·凡例》第1页。

最好方法是反求诸心。他写道：

“自其分者而观之，天地万物各一理也，何其博也？自其合者而观之，天地万物一理也，理亦无理也，何其约也？
汎穷天地万物之理，则反之约也甚难。散殊者无非一体，吾心是也。仰观俯察，无非使吾心体之流行，所谓反说约也。
若以吾心陪奉于事物，便是玩物丧志矣。”^①

依他的看法，万物的精神构造是吾心的精神构造之反映，只要能穷尽吾心的精神构造之万殊，便能穷尽万物的精神构造之万殊。所以他又说：“故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。穷心则物莫能遁，穷物则心滞一隅。”^②但吾心又是万殊的义理之最高综合者，所以反求诸心即可获得天地万物的最高原理。

但他所谓反求诸心并非要使心和外物或实践完全隔绝。明理的主要方法在明心，但明心又必须通过外物或实践。换言之，当万物的精神构造吻合吾心的精神构造时，吾心便能明了万物的道理。但吾心又不能离开万物，否则怎样使客观的精神构造吻合主观的精神构造呢？黄宗羲写道：

“所谓文者，未有不写其心之所明者也。心苟未明，劬劳憔悴于章句之间，不过枝叶耳，无所附之而生。故古今来不必文人始有至文。凡九流百家以其所明者，沛然随地涌出，便是至文。故使子美而谈剑器，必不能如公孙之波澜，柳州而叙宫室，必不能如梓人之曲尽。此岂可强者哉！”^③

这虽然是论文学的一段话，但正足以说明吾心的明理和实践的不可分割的联系。杜甫虽然善于描写舞剑，但决不如善于舞剑的公孙大娘的谈论那样生动，柳宗元虽然善于叙述宫室的营建，但决不如

① 《孟子师说》第4卷，第12页。

② 《明儒学案序》，《南雷文定四集》第1卷，第1页。

③ 《金石要例·论文管见附》第9页。

善于营造宫室的梓人的叙述那样曲尽。公孙大娘和梓人的描绘能如此生动曲尽,因为他们是在描写其心中所真正明了的东西,其心真正明了,因为其了解是从实践中以及和实物的接触中锻炼出来的。

黄宗羲尝称赞其友张岐然的从实物和实践中学习的方法。他写道:“张岐然,字秀初,武林人,读书深细,其读三礼,字比句栴,宫室升降,器皿位设,皆所不遗。音乐则自制十二律管,考验合否。区田则入山中与老农种植。”^①张岐然从宫室体制和器皿陈设的实践中学习三礼,从律管的制作和吹奏的实践中学习音乐,从和老农同种植的实践中学习区田,因为真正的了解和认识是从实物和实践中获得的。黄宗羲自己于二十五岁讲习律吕时,曾取馀杭竹管佳者,截为十二律和四清声,吹之以定黄钟。这亦是通过实践或实物去寻求真正了解的一个范例。足见主观唯心主义者在讨论学习方法时,并不排斥与客观事物的接触,因为学习者只有在客观事物的精神构造和主观心灵的精神构造完全吻合时,才有真正的了解。

因为学习应反求诸心,应寻求事物的最高原则,所以教师应使学生在学习时,运用自己的独立思考或理解力,去掌握各派学说的宗旨或中心思想,以求得其思维的系统性。黄宗羲写道:

“大凡学有宗旨,是其人之得力处,亦是学者之入门处。天下之义理无穷,苟非定以一二字,如何约之使其在我?故讲学而无宗旨,即有嘉言,是无头绪之乱丝也。学者而不能得其人之宗旨,即读其书,亦犹张骞初至大夏,不能得月氏要领也。是编分别宗旨,如灯取影。杜牧之曰,丸之走盘,横斜圆直,不可尽知,其必可知者,是知丸不能出于盘也。夫宗旨亦若是而已矣。”^②

他在这里强调思想的系统性之意义。教师在讲学时要有宗旨或

① 《思旧录》第17页。

② 《四朝学案·明儒学案·凡例》第1页。

中心思想,一切命题和事实的陈述都围绕着这个核心,其思想才有一个完整系统,否则如一团乱丝,毫无学术价值。同时学生在学习时亦应掌握每一思想体系的宗旨或中心思想,才便于贯串和记忆一切有关命题和事实,否则学习不得要领。教师和学生都应注重思想的系统性。但他们都要反求诸心,才能认识最高原则和宗旨。

其次,因为学习应反求诸心,应在自己实践中体验,所以教师应要求学生“自得”,应要求其有学习的积极性。黄宗羲说:“胡季随从学晦翁,晦翁使读《孟子》。他日问季随,‘至于心独无所同然乎’。季随以所见解,晦翁以为非,且谓其读书卤莽不思。季随思之既苦,因以致疾,晦翁始言之。古人之于学,其不轻授如此,盖欲其自得之也。即释氏亦最忌道破,人便作光景玩弄耳。此书未免风光狼藉,学者徒增见解,不作切实工夫,则羲反以此书得罪天下后世矣。”^①他在这里拿朱子教学实例去证明学习的积极性和在实践中体验之重要。

第三,黄宗羲认为学习者在学诗文时宜排斥模仿而注重抒情或创造

他痛斥当时抄袭模仿的风气。他写道:“是故论诗者但当辨其真伪,不当拘以家数,若无王、孟、李、杜之学,徒借枕籍咀嚼之力,以求其似,盖未有不伪者也。一友以所作示余。余曰,杜诗也。友逊谢不敢当。余曰,有杜诗,不知子之为诗者安在?友茫然自若,此正伪之谓也。”^②简言之,摹拟古人诗篇,力求形似,便是伪诗;相反的,抒写自己情感,表现特殊风格,便是真诗。

学文而专模仿,必成刻板文章,千篇一律。所以他说:“弁洲太函,陈言套括,移前掇后,不论何人,可以通用。”^③

学诗而专摹拟,必扼杀古人的优良传统。黄宗羲说:

① 《四朝学案·明儒学案·凡例》第1页。

② 《南雷诗历·诗历题辞》第1页。

③ 《辞祝年书》,《南雷文案》第2卷,第11页。

“至有明北地，摹拟少陵之铺写纵放，以是为唐，而永嘉之所谓唐者亡矣。是故永嘉之清圆，谓之非唐不可，然如是而后为唐，则专固狭陋矣。”^①

换言之，摹拟者原想继承古人的优良传统，但结果则扼杀了古人的优良传统。所以学文和学诗者都宜排斥模仿而注重创造。

什么是有创造性的诗文呢？有创造性的诗文即是能抒写自己诚挚深厚的情感之作品。黄宗羲写道：“文以理为主，然而情不至，则亦理之郛廓耳。庠陵之志交友，无不呜咽，子厚之言身世，莫不悽怆，郝陵川之处真州，戴剡源之入故都，其言皆能惻惻动人。古今自有一种文章，不可磨灭，真是天若有情天亦老者。”^②依他的看法，古今大文豪的文章所以能感动读者而成为不朽的杰作乃是因为他们在其作品中抒写了自己的诚挚深厚的情感。

不仅大文豪创作的不朽是由于能抒情，民间文学的所以能流传久远亦基于同样的原因。黄宗羲写道：“今古之情无尽，而一人之情有至不至。凡情之至者，其文未有不至者也。则天地间街谈巷语，邪许呻吟，无一非文，而游女田夫，波臣戍客，无一非文人也。”^③换言之，凡能表达诚挚深厚的情感的文章即是有创造性的文章。只要游女田夫，波臣戍客能抒写其诚挚深厚的情感，则街谈巷语都是最好的创作。民间文学的价值即在能抒情。黄宗羲能对于民间文学作如此高的估价，颇表现平民主义的精神，但这和《明夷待访录》中的焚书政策是互相桎梏的。

学文应注意抒情，学诗亦是如此的。他写道：“诗人萃天地之清气，以月露风云花鸟为其性情，其景与意不可分也。月露风云花鸟在天地间，俄顷灭没，而诗人能结之不散。常人未尝不有月露风云花

① 《张心友诗序》，《南雷文约》第4卷，第9页。

② 《金石要例·论文管见附》第8页。

③ 《明文案序上》，《南雷文约》第4卷。

鸟之咏,非其性情,极雕绘而不能亲也。”^①换言之,诗人有诚挚深厚的感情,其主观情意与客观景物融合为一体,所以能把万千变幻的美景用诗篇固定保存下来以引起他人的共鸣。但常人无诚挚深厚的感情,其主观情意与客观景物分离,所以其描绘不能亲切有味,亦不能引起他人的共鸣。

但是最富有深厚感情并能引起他人共鸣的诗是描写亡国惨痛经历的“诗史”。黄宗羲写道:

“……是故景炎祥兴,《宋史》且不为之立本纪,非指南集杜,何由知闽广之兴废,非水云之诗,何由知亡国之惨,非白石晞发,何由知竺国之双经。陈宜中之契阔,《心史》亮其苦心。黄东发之野死,《宝幢》志其处所。可不谓之诗史乎?元之亡也,渡海乞援之事,见于九灵之诗,而铁崖之乐府,鹤年席帽之痛哭,犹然金版之出地也。皆非史之所能尽矣。明室之已,分国蛟人,纪年鬼窟,较之前代干戈,久无条序。其从亡之士,章皇草泽之民,不无危苦之词。以余所见者,石斋,次野,介子,霞舟,希声,苍水,密之十余家,无关受命之笔,然故国之铿尔,不可不谓之史也。”^②依他的看法,描写亡国惨痛事变的诗,不仅能补史书的阙漏,而且最有诚挚深厚的情感并最能引起共鸣。黄宗羲自称其诗的特点是“横身苦趣,淋漓纸上”^③。

因为在他的诗集中亦多抒写黍离伤感的创作,他堪称为明季的一个爱国诗人。

因为诗文的学习法应排斥模仿,所以黄宗羲亦痛斥那侧重模仿的教学法。他写道:

① 《景州诗集序》,《南雷文案》第1卷,第3页。

② 《万履安先生诗序》,《南雷文约》第4卷,第9页。

③ 《南雷诗历·题辞》第1页。

“有所谓神童者，写字作诗，周旋应对于达官之前，曾无震慑，逢人即夸某官以我为门生，某官以我为义子。仆从数人为之磨墨伸纸，套数间熟，累月而致千金。原其教法，唯令学书大字，诗以通套零句排韵而授之，东移西换，不出此数十句而已。问以四书，则茫然不识为何物也。古之童子科，限年而读五经，至有天阔其天年者，君子犹然咎其父兄。今以教胡孙禽虫之法教其童子，使之作伪，将奚事而不伪。”^①

换言之，教儿童模仿抄袭等于教胡孙禽虫变戏法。胡孙禽虫虽能变戏法，但不能意识到这些机械的条件反射之目的和作用。这些无意识的机械的条件反射之建立只是训练，不是教育。同一道理，教儿童模仿抄袭，亦仅是建立许多无意识的机械的条件反射而已。这是训练动物的办法，不是教育人的办法。教育人的方法应注重理解和创造力之培养。

关于师道或教师，黄宗羲提出了两点意见。

第一，黄宗羲认为教师责任重大，一般学者不应轻易以教师自居。他写道：

“自科举之学兴，而师道亡矣。今老师门生之名遍天下，岂无师哉？由于为师之易，而弟子之所以事其师者，非复古人之万一矣，犹可谓之师哉！古人不敢轻自为师。以柳子厚之文章而避师之名。何北山为朱子之再传，而未尝受人北面，亦不敢轻师于人。昌黎言李翱从仆学文，而李翱则称吾友韩愈，或称退之，未尝以力师也。象山为东莱所取士，鹅湖之会，东莱视象山如前辈，不敢与之论辩。象山对东莱则称执事，对他人则称伯恭，亦未尝以为师也。即如近世张阳和，其座师为罗万化，尺牋往来，止称兄弟，不拘世俗

^① 《七怪》，《南雷文案》第4卷，第4页。

之礼也。嗟乎！师之为道慎重如此！”^①

换言之，教师责任重大，地位崇高，古人不轻易以教师自居，亦不轻易尊他人为其教师。其重视师道如此。

但有一般人原无当教师的资格，而偏爱做教师，这便把师道败坏了。黄宗羲写道：“师道之不传也，岂特弟子之过哉，亦为师者有以致之耳。师者所以传道，受业，解惑者也。道之未闻，业之未精，有惑而不能解，则非师矣。本无可师，强聚道路交臂之人，曰师曰弟子云者，曾不如童子之师习其句读，巫医，乐师，百工之人授其艺术者之有其实也。传道，受业，解惑，既无所藉于师，则生不为之怜，死不为之丧，亦非过也。遂以为古之师弟子者皆然，而使师之为道出于童子巫医、乐师百工之下，则是为师者之罪也。今世以无忌憚相高，代笔门客，张口辄骂欧曾，兔园蒙师，摇笔即毁朱陆，古人姓氏道听未审，议论其学术文章已累幅见于坊书矣。乳儿粉子，轻儇浅躁，动欲越过前人，抗然自命世无孔子，不当在弟子之列，盖不特耻为弟子，相率而耻不为师。吁！其可怪也！若是，则师之为道，人心之蠹贼也，吾惟恐其传也矣。”^②换言之，教师职务在传道，受业，解惑。但一般人则无道可传，无业足授，复无解惑的能力，原无当教师的资格，而偏好为人师，标新立异，辱骂先贤，自封为当世师儒，于是师道扫地了。

第二，黄宗羲认为弟子对于能传道，授业，解惑的教师，应事之以最隆重的礼节。

他写道：

“嗟乎！师之为道慎重如此，则所以事其师者，宁聊尔乎？故平居则巾卷危立于雪中，危难则斧钺冒死于阙下，扫门撰杖，都养斩版，一切烦辱之事，同于子姓。贺医闾之事白沙，悬其像于书室，出告反面。绪山，龙溪于阳明之丧，皆

① 《广师说》，《南雷文定三集》第2卷，第11页。

② 《续师说》，《南雷文案》第4卷，第6页。

筑室于场,以终心制。颜山农在狱,近溪侍养狱中六年,不赴廷试。及山农老而过之,一茶一果,近溪必手捧以进,其子弟欲代之,近溪曰,吾师非汝等可以服事者。……流俗有句读之师,有举业之师,有主考之师,有分房之师,有荐举之师,有投拜之师。师道多端,向背攸分,乘时则朽木青黄,失势则田何粪土,固其宜也。近世有淮海刘文起师岳西来荐,生则事若严君,死则心丧逾制,为之嗣以世之,为之庙以享之,为之田宅以永之,犹恐其不声施于后世也,求能文之士以章之。古人事师之义,复见于今矣,将使刘峻杜口,昌黎不伤孤零也。”^①

黄宗羲列举的这些例证都说明为弟子者应以最隆重的礼节去服事老师,应生事之以礼,死葬之以礼,祭之以礼。但要真正能传道,授业,解惑的教师才应受到这种礼遇。

他又写道:

“昔者孙明复之为师也,以石守道为之弟子,执杖履侍左右,明复坐则立,升降拜则扶之。师弟之礼若是其重也。故何北山之于来学,未尝受其北面。北山之意,以为苟无其德,宁虚其位,以待后之学者,不可使师道自我而坏也。北山可以为师,避师名而不为,其慎重如此!羲老而失学,欲求为弟子者也。诸君子徒以其久侍刘夫子,而过情推奖,羲其敢冒今世之无耻哉!”^②

依他的看法,即便有当教师的资格者,亦应尽量避免接受教师的名义并辞谢弟子要给予他的隆重的礼遇。因此,黄宗羲不好为人师,不愿继承明季道学家爱立坛讲学的衣钵,其一生教学的活动亦极少。

总起来说,关于学习法有三个原则。第一,学习者应有容忍异说

① 《广师说》,《南雷文定三集》第2卷,第11页。

② 《续师说》,《南雷文案》第4卷,第6—7页。

的精神,应虚心研究各种殊异的理论,剔除其糟粕,吸取其精华。同时,教师应客观地介绍各派学说,让学生运用独立思考,作最正确的批判和选择。第二,学习者应反求诸心,应掌握各派学说的宗旨,应在自己实践中体验和追求真理。教师则应注意讲学的系统性和学习的积极性。第三,学习者在学诗文时应排斥模仿而注重抒情或创造。模仿足以摧残个人性灵和扼杀艺术传统,而抒情则足以表达深厚情感和丰富文艺遗产。重模仿的教学法是训练胡孙的方法,不是教育人的方法。教师的职务在传道,授业,解惑。凡不能称职的教师,不应盗窃教师名位。学生对于能称职的教师,则应事之以最隆重的礼节。

黄宗羲的哲学和教育思想评析

在评析黄宗羲的哲学和教育思想以前,应确定他在当时农民对地主的阶级斗争和汉族对清侵略者的民族独立斗争中所采取的立场。

因为黄宗羲出生于官僚地主家中,所以他一贯敌视当时的农民起义军。他在其写作中当尝称农民起义军为“流寇”,称农民军领袖李自成为“李贼”或“闯贼”,称张献忠为“献贼”,并骂他们为“混绝纲纪”的罪魁。黄宗羲维护地主利益的倾向性像一根红线般地贯串着他的全部思想。但是在农民和小地主对抗清统治者和汉族大官僚地主的联合压迫的斗争中,他站在农民和小地主的一面,因此也代表着广大人民群众的利益。并且他定居在工商业颇发达的城市中为时颇久,所以其思想亦反映着市民的要求。

自清侵略者入关后,黄宗羲曾参加当时汉族争取独立的武装斗争和地下工作约十年,其经历异常艰苦,所谓“濒于十死者”。但是他在五十三岁时著《明夷待访录》一书,在前言中以胜国遗老箕子自

况而等待新朝帝王的来访,这确是引起误会,令人怀疑他丧失了民族立场。又他在八十三岁写《余姚县重修儒学记》时,有“圣天子崇儒尚文”一语,这分明是歌颂康熙帝,这尤足令人怀疑他晚年已变节。不过事实胜于雄辩,康熙帝曾屡次征召他,而他都坚不赴召,清风亮节,士林同钦。从总的方面来说,他颇能保持其民族气节。

简言之,黄宗羲的哲学和教育思想反映小地主激进派的意识形态,同时含有市民的民主思想和群众的民族观念之因素。它有其积极的一面,但亦有其消极的或保守的一面。

让我们先讨论黄宗羲的哲学和教育思想的积极因数。

第一,在世界观方面,黄宗羲有两种贡献。在消极方面,他澈底批判了象数,轮回,地狱,鬼荫等传统迷信,这在廓清当时封建社会的蒙昧气氛上曾起一定的作用。在积极方面,他于薛瑄,罗钦顺,刘宗周的理气一元论的基础之上,阐明了“气一元”论的意义,肯定气是构成宇宙的唯一原素,而理是气的流行或运动的自然法则。这是发前人所未发的接近唯物主义的一种创见。

第二,在心性论方面,黄宗羲提出了颇新颖的见解。他认为心是器官,而性是心的功用,是心的流行或运动的自然法则。他又肯定气质之性流行而不违背自然法则,即是义理之性,并不需要假定一个义理之性的存在去主宰气质之性。同一道理,人心流行而不违背自然法则,即是道心,并不需要假定一个道心的存在去控制人心。就像这样,他消除了宋儒的气质之性和义理之性的,人心和道心的对立。

第三,在认识论方面,黄宗羲强调理性思维的作用,认为真正的认识应是超越于感觉经验的。这种说法在某种程度上亦是正确的。

第四,在社会思想方面,黄宗羲有最卓越的贡献。《明夷待访录》一书是宣传民主思想的宝典。值得特别赞许的是:黄宗羲以人民的公利作为一切政治和经济的理论和实践之最高标准。他在该书的《原君篇》中,肯定人民为国家的主人,而君主乃是人民的公仆。他在《原臣篇》中断言为臣者的责任在为人民兴公利,不在为君主敛

财富,为臣者是对人民负责,不是对君主负责。他在《原法篇》中说明法律功用原在为人民兴公利,它原是保护人民的生命财产之工具,但后来竟变为替君主谋私利的剥削人民的工具。这些都是很卓越的见解。他在《田制》,《财计》,《兵制》等篇中建议的井田制的恢复,苛捐杂税的废除,田赋的减轻,废金银而用铜钱的办法,纸钞发行的统一,工商业的重视,兵民合一制的采用等政策在当时都有积极的意义。这些思想都反映当时广大农民,小地主,市民,小工商业者的要求。如果黄宗羲一生只写了《明夷待访录》一书,他在中国社会思想史上已作出了永垂不朽的贡献。

第五,在教育功用方面,黄宗羲亦有颇新颖的见解。他正确地指出胎儿在母胎中即可能养成许多或好或坏的习惯,所以有实施胎教的必要。他又指出人自出生后即终身受习惯的影响,所以亦终身有受教育的必要。这种见解亦是应被肯定的。他又断言教育有改良风俗,破除迷信,禁止奢侈的功用。这种想法虽然有教育万能论的嫌疑,但在大体上是无可非议的。

第六,黄宗羲提出了人格的全面发展的教育理想。他认为教育目标在青年的人格获得道德的,理智的,审美的,社会的全面发展。他提出了一个“百科全书”式的教学计划。他的人格的全面发展的理想和包罗万象的教学计划略似西洋文艺复兴时代教育家提出的教育理想(自由教育的理想)和其百科全书式的课程。黄宗羲关于教育理想和教学计划的建议在当时有积极的意义。

第七,黄宗羲说明了关于学校职务和功用的异常广泛的概念。他认为学校应有养士的,议政的,抡才的,文化的,社会的功用,这虽然有学校万能论的嫌疑,但其独特的创见颇能扩大教师对于自己职务的过分狭隘的认识阈。

第八,黄宗羲对于传统的科举制度曾予以毁灭性的抨击。他正确地指出科举制度有束缚青年思想,锢蔽青年智慧,腐蚀青年生活,扼杀艺术传统的流弊。他断言科举制度在抡才的价值上和抽签法并

无差别。这个妙喻很有说服力。他在建议改革科举制度以后,又提出荐举,太学考选,任子考选,郡县考选,绝学考选,上书等取士法,使有才能者有上进的更广阔的道路。更有积极意义的是:他把历算,乐律,测望,占候,火器,水利等科学和技术学科亦列入考试科目之内。

第九,黄宗羲在肯定道德教育是情感教育时,要教师顾到受教者的情绪,要注重自觉的纪律性,不应以儿童施以过分严格的束缚,致使养成不良的条件反射。这亦是很正确的意见。

第十,黄宗羲在学习方法论上发表了很宝贵的意见。他提出的容忍异说的原则足以养成独立思考,扩大认识范围,奖励争鸣风气。他提出的注重思想的系统性的原则是值得赞许的,它能增进学习效率并培养理解和组织能力。他提出的排斥模仿而注重创造的原则亦是正确的,它能刺激青年思考,培养特殊风格,促使学术进步,丰富艺术遗产。尤其值得赞许的是:他正确地地区别了训练动物和教育儿童的方法。

最后,黄宗羲关于尊师的意见亦是值得注意的。他对于那些无学识道德而偏爱当教师的人们之批评,足以针砭和纠正当时士大夫借讲学以结党营私或沽名钓誉的恶劣风气。

简言之,黄宗羲的主要贡献有三。在社会思想方面,他提倡民主思想而反对君主专制和其剥削制度。在教育目标方面,他提出人格的全面发展之理想。在学习方法方面,他强调思想的系统性和学习的积极性之原则。

黄宗羲的反映小地主和市民的意识形态之哲学和教育思想在当时虽然有一定的进步的意义,但亦有其局限性。兹将其不正确的论点略述如下。

第一,黄宗羲在宇宙观或世界观上的立场是模糊不清,有时甚至是前后矛盾的。他的宇宙观可被理解为气一元论,因为他断言“盈天地间皆气也”,又称“理为气之理,无气则无理”。这意味着气是构成宇宙的唯一原素,理的存在依赖于气。这种说法颇接近唯物主义。

相反的,他的宇宙观亦可被理解为心一元论,因为他断言“盈天地皆心也”,义称“心是气之灵处”。这意味着心是构成宇宙的元素,万物都有心灵。这又是唯心主义者的理论了。盈天地间皆气的假说和盈天地间皆心的假说显然是互相矛盾的。也许他认为气是心的影子,气的客观世界是心的主观世界之体现。归根到底,黄宗羲是一个主观唯心主义者。

第二,黄宗羲虽然批判了许多传统的迷信,但他却相信命定主义和有意志的上帝之存在。他假定寒暑的推移,万物的生死,境遇的顺逆,事业的成败都取决于非人力所能控制的命运。他竟相信自己好友的横死,爱儿的夭亡都由于他自己“福分单薄,招殃致凶”,都由于受他的苦命的牵累。他竟相信气的流行,万物的发展,社会的变化,人生的祸福都受上帝的主宰。他竟相信上帝曾“不遗余力”地穷困他。这些迷信是他肯定气和心的流行的不可变更的法则之逻辑结果。

第三,黄宗羲对唯物主义者告子的本性论之批判是不正确的。告子称“生之谓性”,性是与生俱来的东西,无所谓善不善。这是科学的见解。但黄宗羲祖述主观唯心主义者孟子的理论,则断言人性是善的,而动物,植物,矿物的性才有善有恶。其实人性是素质,其善恶则视其被利用的倾向如何以为断。至于动物和植物的性恶则是由人勉强赋予的性质。例如黄宗羲称鸠鸟性凶恶,野葛性有毒。从人的利害观点来看,它们确是如此的。但从鸠鸟和野葛本身利益来看,它们本性凶恶和有毒正是其自卫的工具,怎样能说是恶的呢?

第四,黄宗羲对唯物主义者告子的认识论的批判亦是不正确的。告子认为真理存在于客观事物之中,而人心只有认识真理的知觉。这本是科学的解释。与此相反,黄宗羲则认为有我而后有天地万物,天地万物的存在依赖于我,天地万物的理是吾心所固有的,所以格物是格吾心中固有的物,致知是致吾心中固有的知,吾心是真理的源泉,是一切事物的“规矩”或权衡。这些都是主观唯心主义者的胡

说。天地万物在人类出现以前即已存在,目前与人类并存,将来在人类消灭以后依然存在。怎样能说天地万物的存在依赖于我呢?真理是客观的,只可能为吾心所认识,决不是为吾心所固有的。真理是公共的,不是万殊的。真理万殊论和吾心为万物权衡论只能在思想上造成纷乱,在行动上鼓励极端的个人主义,使剥削阶级得颠倒是非而畅所欲为。

第五,黄宗羲虽然提倡恢复井田制,但却尽量照顾大地主的利益。他不赞成夺取大地主的田产去分给农民。他在规划授田时,特别留下一亿七千万亩田地,让大地主自由购买。他如此坚决维护大地主的利益,因为他自己是地主,他的亲友亦多半是大官僚和大地主。他虽然有民权思想,但并未提出保障民权的有效的具体办法。把保障民权的职务赋予代表统治阶级的利益的教师和学生,这亦是有利于官僚地主的血腥统治的。在这里,他竟不自觉地站在清统治者和汉族官僚地主的联合阵营的一面,而放弃了农民和急进的小地主之立场。

第六,黄宗羲在肯定教育功用是发展本性时,实际上是在提倡封建道德的培养,因为他断言仁义礼智等德性都植根于本性,而这些德性都是封建社会统治阶级用以麻醉人民的工具。其次,黄宗羲在其教育目标论中所标出的气节与事功合一的理想人格当然亦带有封建主义的烙印。他所谓气节,首先是效忠于封建帝王的气节。他所谓事功,在大体上是维护封建社会统治阶级的权益和其剥削制度的事功。他虽然揭示人格的全面发展之理想,但却忽视了体育方面的发展。群众可能在兵民合一的军事训练中得到体育的锻炼,但学生可免于兵役,所以亦得不到这种锻炼,他提倡的百科全书式的课程对于一般学生有使其只图浅尝而不求专精的流弊。

第七,黄宗羲把议论国政和监督官吏的大权赋予学校并企图通过学校去改革政治、经济和社会,这种教育万能论和学校万能论是主观唯心主义者的幻想。学校中的学官或教师都是官僚地主,绝大多

数的学生又是官僚地主的子弟。如果让这些人去议政和监督官吏，他们必是维护封建社会统治阶级利益的最忠实的斗士。并且在这种制度之下，官吏必多方收买学校的师生，少数师生亦必借舆论清议作为升官发财的资本。如果政府和学校发生矛盾，那只是统治阶级的内部争吵而已。

黄宗羲在规定郡县学的职务时，赋予它以审查和焚毁书籍的大权。依照他的规定，无师法的文集，无心得的语录，无实用的奏议，以及制艺，小说，词曲等一律不许传刻，已传刻者则焚其书，毁其板。若实行他的办法，当时绝大部分的书籍都不能传刻或要被焚毁，文艺遗产的损失之惨重将是无法估计的，黄宗羲平日提倡容忍异说和奖励创造，但在这里又建议焚书毁板和禁绝传刻，这不是自相矛盾吗？

第八，黄宗羲的主观唯心主义的立场在其道德教育论中表现得最突出。他肯定道德教育是动机教育，道德品性的最高标准是动机，而不是行为或结果。但在事实上，动机，行为，结果并无必然的联系。动机不一定会引起相应的行为，相应的行为亦不一定会产生与原来动机相符合的结果。有时行为的结果却恰恰与原来动机相反。如果不从行为的结果上去考察个人的道德品性，怎样能判断他有纯洁善良的动机呢？

第九，黄宗羲在学习方法上提倡容忍异说的精神亦不是完全无流弊的。客观地介绍各种互相矛盾的学说会使无批判力的学生如坐五里雾中，迷失方向而不知何所适从。他自己似亦预料到这种结果，所以称《明儒学案》一书有“未免风光狼籍，学者徒增见解”的危险。他在强调实践对于学习的重要性时，把博学，审问，慎思，明辨都解释为行，这样把行的意义说得太广泛，使思维和实践的界线模糊不清了。

简言之，黄宗羲的哲学和教育思想的局限性主要地表现在三方面。在世界观上，他的立场不清楚，思想前后互相矛盾。在社会思想方面，他仍不自觉地维护封建社会的统治阶级，特别是大地主的剥削

利益。在道德教育论上,他表现主观唯心主义者偏重动机而忽略结果的倾向。

黄宗羲虽然是一个主观唯心主义者并在立场和思维上显示许多不正确的甚至反动的倾向,但从总的方面来说,他确是明末清初时期的一个有民主观念和民族意识的杰出的哲学家和教育思想家。

参考书:《梨洲遗著汇刊》,时中书局出版,1915 年版。

下 篇

黄宗羲教育论著选读



余常疑孟子一治一乱之言，何三代而下之有乱无治也？乃观胡翰所谓十二运者，起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运，而后二十年交入“大壮”，始得一治，则三代之盛犹未绝望也。前年壬寅夏，条具为治大法，未卒数章，遇火而止。今年自蓝水返于故居，整理残帙，此卷犹未失落于担头舱底，儿子某某请完之。冬十月，雨窗削笔，喟然而叹曰：昔王冕仿周礼著书一卷，自谓“吾未即死，持此以遇明主，伊、吕事业不难致也”，终不得少试以死。冕之书未得见，其可致治与否，固未可知；然乱运未终，亦何能为“大壮”之交。吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉；岂因夷之初旦，明而未融，遂秘其言也！癸卯，梨洲老人识。

(明夷待访录)

原 君

有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害；此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而己又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，去之而不欲入者，许由、务光是也；入而又去之者，尧、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。岂古之人有所异哉？好逸恶劳，亦犹夫人之情也。

后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。始

而慚焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。汉高帝所谓“某业所就孰与仲多”者，其逐利之情不觉溢之于辞矣。此无他，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，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，曰：“我国为子孙创业也”。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”。然则为天下之大害者，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！

古者天下之人爱戴其君，此之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫，固其所也。而小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间，至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事，使兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠。岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎！是故武王圣人也，孟子之言圣人之言也；后世之君，欲以如父如天之空名禁人之窥伺者，皆不便于其言，至废孟子而不立，非导源于小儒乎！

虽然，使后之为君者果能保此产业，传之无穷，亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我？摄絨滕，固局蹐，一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家，而毅宗之语公主，亦曰“若何为生我家！”痛哉斯

言！回思创业时，其欲得天下之心，有不废然摧沮者乎！是故明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘也；不明乎为君之职分，则市井之间，人人可欲，许由、务光所以旷后世而不闻也。然君之职分难明，以俄顷淫乐不易无穷之悲，虽愚者亦明之矣。

(明夷待访录)

原 臣

有人焉，视于无形，听于无声，以事其君，可谓之臣乎？曰：否。杀其身以事其君，可谓之臣乎？曰：否。夫视于无形，听于无声，资于事父也；杀其身者，无私之极则也；而犹不足以当之，则臣道如何而后可？曰：缘夫天下之大，非一人之所能治而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也，况于无形无声乎！非其道，即立身于其朝，未之敢许也，况于杀其身乎！不然，而以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜欲，吾从而视之听之，此宦官宫妾之心也；君为己死而为己亡，吾从而死之亡之，此其私昵者之事也；是乃臣不臣之辨也。

世之为臣者昧于此义，以谓臣为君而设者也；君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之，视天下人民为人君橐中之私物。今以四方之劳扰，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不讲治之牧之之术；苟无系于社稷之存亡，则四方之劳扰，民生之憔悴，虽有诚臣，亦以为纤芥之疾也。夫古之为臣者，于此乎，于彼乎？

盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。是故桀、纣之亡，乃所以为治也；秦政、蒙古之兴，乃所以为乱也；晋、宋、齐、梁之兴亡，无与于治乱者也。为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也。夫治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也；若手不执绋，足不履地，曳木者唯嬉笑于曳木者之前，从曳木者以为良，而曳木之职荒矣。

嗟乎！后世骄君自恣，不以天下万民为事，其所求乎草野者，不过欲得奔走服役之人。乃使草野之应于上者，亦不出夫奔走服役；一时免于寒饿，遂感在上之知遇，不复计其礼之备与不备，跽之仆妾之间而以为当然。万历初，神宗之待张居正，其礼稍优，此于古之师傅未能百一；当时论者骇然居正之受无人臣礼。夫居正之罪，正坐不能以师傅自待，听指使于仆妾，而责之反是，何也？是则耳目浸淫于流俗之所谓臣者以为鹄矣，又岂知臣之与君，名异而实同耶！

或曰：臣不与子并称乎？曰：非也。父子一气，子分父之身而为身。故孝子虽异身，而能日近其气，久之无不通矣；不孝之子，分身而后，日远日疏，久之而气不相似矣。君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人。出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。夫然，谓之臣，其名累变；夫父子固不可变者也。

(明夷待访录)

原 法

三代以上有法，三代以下无法。何以言之？二帝、三王

知天下之不可无养也,为之授田以耕之;知天下之不可无衣也,为之授地以桑麻之;知天下之不可无教也,为之学校以兴之;为之婚姻之礼以防其淫;为之卒乘之赋以防其乱;此三代以上之法也,固未尝为一己而立也。后之人主,既得天下,惟恐其祚命之不长也,子孙之不能保有也,思患于未然以为之法。然则其所谓法者,一家之法而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县,以郡县得私于我也;汉建庶孽,以其可以藩屏于我也;宋解方镇之兵,以方镇之不利于我也;此其法何曾有一毫为天下之心哉,而亦可谓之法乎?

三代之法,藏天下于天下者也;山泽之利不必其尽取,刑赏之权不疑其旁落,贵不在朝廷也,贱不在草莽也。在后世方议其法之疏,而天下之人不见上之所欲,不见下之可恶,法愈疏而乱愈不作,所谓无法之法也。后世之法,藏天下于筐箧者也;利不欲其遗于下,福必欲其歛于上;用一人焉则疑其自私,而又用一人以制其私;行一事焉则虑其可欺,而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐箧之所在,吾亦鳃鳃然日唯筐箧之是虞,故其法不得不密,法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。

论者谓一代有一代之法,子孙以法祖为孝。夫非法之法,前王不胜其利欲之私以创之,后王或不胜其利欲之私以坏之;坏之者固足以害天下,其创之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋于此胶彼漆之中以博宪章之余名,此俗儒之剿说也。即论者谓天下之治乱不击于法之存亡。夫古今之变,至秦而一尽,至元而又一尽,经此二尽之后,古圣王之所惻隐爱人而经营者荡然无具,苟非为之远思深览,一一通

变,以复井田、封建、学校、卒乘之旧,虽小小更革,生民之戚戚终无已时也。即论者谓有治人无治法,吾以谓有治法而后有治人。自非法之法桎梏天下人之手足,即有能治之人,终不胜其牵挽嫌疑之顾盼;有所设施,亦就其分之所得,安于苟简,而不能有度外之功名。使先王之法而在,莫不有法外之意存乎其间;其人非也,则可以无不行之意;其人非也,亦不至深刻罗网,反害天下。故曰有治法而后有治人。

(明夷待访录)

置 相

有明之无善治,自高皇帝罢丞相始也。

原夫作君之意,所以治天下也。天下不能一人而治,则设官以治之;是官者,分身之君也。孟子曰:“天子一位,公一位,侯一位,伯一位,子男同一位,凡五等。君一位,卿一位,大夫一位,上士一位,中士一位,下士一位,凡六等。”盖自外而言之,天子之去公,犹公、侯、伯、子、男之递相去;自内而言之,君之去卿,犹卿、大夫、士之递相去;非独至于天子遂截然无等级也。昔者伊尹、周公之摄政,以宰相而摄天子,亦不殊于大夫之摄卿,士之摄大夫耳。后世君骄臣谄,天子之位始不列于卿、大夫、士之间,而小儒遂河汉其摄位之事,以至君崩子立,忘哭泣衰经之哀,讲礼乐征伐之治,君臣之义未必全,父子之恩已先绝矣。不幸国无长君,委之母后,为宰相者方避嫌而处,宁使其决裂败坏,贻笑千古,无乃视天子之位过高所致乎!

古者君之待臣也,臣拜,君必答拜。秦、汉以后,废而不

讲 然丞相进,天子御座为起,在與为下。宰相既罢,天子更无与为礼者矣。遂谓百官之设,所以事我,能事我者我贤之,不能事我者我否之。设官之意既讹,尚能得作君之意乎!古者不传子而传贤,其视天子之位,去留犹夫宰相也。其后天子传子,宰相不传子;天子之子不皆贤,尚赖宰相传贤足相补救,则天子亦不失传贤之意。宰相既罢,天子之子一不贤,更无与为贤者矣,不亦并传子之意而失者乎!

或谓后之入阁办事,无宰相之各,有宰相之实也。曰:不然。入阁办事者,职在批答,犹开府之书记也,其事既轻;而批答之意,又必自内授之而后拟之,可谓有其实乎!吾以谓有宰相之实者,今之宫奴也。盖大权不能无所寄,彼宫奴者,见宰相之政事坠地不收,从而设为科条,增其职掌,生杀予夺出自宰相者,次第而尽归焉。有明之阁下,贤者贷其残膏剩馥,不贤者假其喜笑怒骂,道路传之,国史书之,则以为其人之相业矣。故使宫奴有宰相之实者,则罢丞相之过也。阁下之贤者,尽其能事则曰法祖,亦非为祖宗之必足法也,其事位既轻,不得不假祖宗以压后王,以塞宫奴。祖宗之所行未必皆当,宫奴之黠者又复条举其疵行,亦曰法祖,而法祖之论荒矣。使宰相不罢,自得以古圣哲王之行摩切其主,其主亦有所畏而不敢不从也。

宰相一人,参知政事无常员。每日便殿议政,天子南面,宰相、六卿、谏官东西面以次坐。其执事皆用士人。凡章奏进呈,六科给事中主之,给事中以白宰相,宰相以白天子,同议可否。天子批红,天子不能尽,则宰相批之,下六部施行。更不用呈之御前,转发阁中票拟,阁中又缴之御前,

而后下该衙门,如故事往返,使大权自宫奴出也。

宰相设政事堂,使新进士主之,或用待诏者。唐张说为相,列五房于政事堂之后:一曰吏房,二曰枢机房,三曰兵房,四曰户房,五曰刑礼房,分曹以主众务,此其例也。四方上书言利弊者及待诏之人皆集焉,凡事无不得达。

(明夷待访录)

学 校

学校,所以养士也。然古之圣王,其意不仅此也,必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。非谓班朝,布令,养老,恤孤,讯讎,大师旅则会将士,大狱讼则期吏民,大祭祀则享始祖,行之自辟雍也。盖使朝廷之上,闾阎之细,渐摩濡染,莫不有诗书宽大之气;天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设也。

三代以下,天下之是非一出于朝廷。天子荣之,则君趋以为荣;天子辱之,则群擿以为非。簿书、期会、钱谷、戎(讼)狱,一切委之俗吏。时风众势之外,稍有人焉,便以为学校中无当于缓急之习气。而其所谓学校者,科举嚣争,富贵熏心,亦遂以朝廷之势利一变其本领;而士之有才能学术者且往往自拔于草野之间,于学校初无与也,究竟养士一事亦失之矣。

于是学校变而为书院,有所非也,则朝廷必以为是而荣之,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。其不仕者有刑,曰:“此率天

下士大夫而背朝廷者也。”其始也学校与朝廷无与，其继也朝廷与学校相反，不特不能养士，且至于害士，犹然循其名而立之，何与？

东汉太学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议；宋诸生伏阙捶鼓，请起李纲；三代遗风，惟此犹为相近。使当日之在朝廷者，以其所非是为非是，将见盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下，君安而国可保也。乃论者目之为衰世之事；不知其所以亡者，收捕党人，编管陈、欧，正坐破坏学校所致，而反咎学校之人乎！

嗟乎！天之生斯民也，以教养托之于君，授田之法废，民买田而自养，犹赋税以扰之；学校之法废，民蚩蚩而失教，犹势利以诱之。是亦不仁之甚，而以其空名跻之曰“君父，君父”，则吾谁欺！

郡县学官，毋得出自选除，郡县公议，请名儒主之。自布衣以至宰相之谢事者，皆可当其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之，曰：“是不可以为吾师也。”其下有五经师，兵法、历算、医、射各有师，皆听学官自择。凡邑之生童皆裹粮从学，离城烟火聚落之处士人众多者，亦置经师。民间童子十人以上，则以诸生之老而不仕者充为蒙师。故郡邑无无师之士，而士之学行成者，非主六曹之事，则主分教之务，亦无不用之人。

学宫以外，凡在城在野寺观庵堂，大者改为书院，经师领之；小者改为小学，蒙师领之；以分处诸生受业。其寺产即隶于学，以贍诸生之贫者。二氏之徒，分别其有学行者，归之学宫，其余则各还其业。

太学祭酒,推择当世大儒,其重与宰相等,或宰相退处为之。每朔日,天子临幸太学,宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学,天子亦就弟子之列。政有缺失,祭酒直言无讳。

天子之子年至十五,则与大臣之子就学于太学,使知民之情伪,且使之稍习于劳苦。毋得闭置宫中,其所闻见不出宦官宫妾之外,妄自崇大也。

郡县朔望,大会一邑之缙绅士子。学官讲学,郡县官就弟子列,北面再拜,师弟子各以疑义相质难。其以簿书期会不至者罚之。郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众。其或僻郡下县,学官不能骤得名儒,而郡县官之学行过之者,则朔望之会,郡县官南面讲学可也。若郡县官少年无实学,妄自压老儒而上之者,则士子哗而退之。

择名儒以提督学政,然学官不隶属于提学,以其学行名辈相师友也。每三年,学官送其俊秀于提学而考之,补博士弟子;送博士弟子于提学而考之,以解礼部,更不别遣考试官。发榜所遗之士,有平日优于学者,学官咨于提学补入之。其弟子之罢黜,学官以生平定之,而提学不与焉。

学历者能算气朔,即补博士弟子;其精者同入解额,使礼部考之,官于钦天监。学医者送提学考之,补博士弟子,方许行术。岁终,稽其生死效否之数,书之于册。分为三等:下等黜之;中等行术如故;上等解试礼部,入太医院而官之。

凡乡饮酒,合一郡一县之缙绅士子。士人年七十以上,生平无玷清议者,庶民年八十以上无过犯者,皆以齿南面,

学官、郡县官皆北面，宪老乞言。

凡乡贤名宦祠，毋得以势位及子弟为进退。功业气节则考之国史，文章则稽之传世，理学则定之言行。此外乡曲之小誉，时文之声名，讲章之经学，依附之事功，已经入祠者皆罢之。

凡郡邑书籍，不论行世藏家，博搜重购。每书钞印三册，一册上秘府，一册送太学，一册存本学。时人文集，古文非有师法，语录非有心得，奏议无裨实用，序事无补史学者，不许传刻。其时文、小说、词曲、应酬代笔，已刻者皆追板烧之。士子选场屋之文及私试义策，蛊惑坊市者，弟子员黜革，见任官落职，致仕官夺告身。

民间吉凶，一依朱子家礼行事。庶民未必通谕，其丧服之制度，木主之尺寸，衣冠之式，宫室之制，在市肆工艺者，学官定而付之。离城聚落，蒙师相其礼以革习俗。

凡一邑之名迹及先贤陵墓祠宇，其修饰表章，皆学官之事。淫祠通行拆毁，但留土谷，设主祀之。故入其境，有违礼之祀，有非法之服，市悬无益之物，土留未掩之丧，优歌在耳，鄙语满街，则学官之职不修也。

(明夷待访录)

取士上

取士之弊，至今日制科而极矣。故毅宗尝患之也，为拔贡、保举、准贡、特授、积分、换授，思以得度外之士。乃拔贡之试，犹然经义也，考官不遣词臣，属之提学，既已轻于解试矣。保举之法，虽曰以名取人，不知今之所谓名者何凭也，

势不得不杂以贿赂请托，及其捧檄而至，吏部以一义一论试之，视解试为尤轻矣。准贡者用解试之副榜，特授者用会试之副榜，夫副榜，黜落之余也，其黜落者如此之重，将何以待中式者乎！积分不去赘郎，其源不能清也；换授以优宗室，其教可不豫乎！凡此六者，皆不离经义；欲得胜于科目之人，其法反不如科目之详，所以徒为纷乱而无益于时也。

唐进士试诗赋，明经试墨义。所谓墨义者，每经问义十道，五道全写疏，五道全写注。宋初试士，诗、赋、论各一首，策五道，帖论语十，帖对春秋或礼记墨义十条；其九经、五经、三礼、三传、学究等，设科虽异，其墨义同也。王安石改法，罢诗赋、帖经、墨义，中书撰大义式颁行，须通经有文采，乃为中格，不但如明经墨义粗解章句而已。然非创自安石也，唐柳冕即有“明六经之义，合先王之道者以为上等，其精于传注与下等”之议。权德舆驳曰：“注疏犹可以质验，不者有司率情上下其手，既失其末，又不得其本，是荡然矣。”其后宋祁、王圭累有“止问大义，不责记诵”之奏，而不果行，至安石始决之。

故时文者，帖书、墨义之流也。今日之弊，在当时权德舆已尽之。向若因循不改，则转相模勒，日趋浮薄，人才终无振起之时。若罢经义，遂恐有弃经不学之士，而先王之道益视为迂阔无用之具。余谓当复墨义古法，使为经义者全写注疏、大全、汉宋诸儒之说，一一条具于前，而后申之以己意，亦不必墨守一先生之言。由前则空疏者绌，由后则愚蔽者绌，亦变浮薄之一术也。

或曰：以诵读精粗为中否，唐之所以贱明经也，宁复贵

其所贱乎？曰：今日之时文，有非诵数时文所得者乎？同一诵数也，先儒之义学，其愈于**短钉**之剿说亦可知矣。非谓守此足以得天下之士也，趋天下之士于平实，而通经学古之人出焉。昔之诗赋亦何足以得士，然必费考索，推声病；未有若时文，空疏不学之人皆可为之也。

(明夷待访录)

取士下

古之取士也宽，其用士也严；今之取士也严，其用士也宽。古者乡举里选，士之有贤能者，不患于不知。降而唐宋，其为科目不一，士不得与于此，尚可转而从事于彼，是其取之之宽也。王制论秀士，升之司徒曰选士；司徒论选士之秀者，升之学曰俊士；大乐正论造士之秀者，升之司马曰进士；司马论进士之贤者，以告于王而定其论。论定然后官之，任官然后爵之，位定然后禄之。一人之身，未入仕之先凡经四转，已入仕之后凡经三转，总七转，始与之以禄。唐之士，及第者未便解褐，入仕吏部，又得试之。韩退之三试于吏部无成，则十年犹布衣也。宋虽登第入仕，然亦止是簿尉令录，榜首才得丞判，是其用之之严也。宽于取则无枉才，严于用则少幸进。

今也不然。其所以程士者，止有科举之一途，虽使古豪杰之士若屈原、司马迁、相如、董仲舒、扬雄之徒，舍是亦无由而进取之，不谓严乎哉！一日苟得，上之列于侍从，下亦置之郡县；即其黜落而为乡贡者，终身不复取解，授之以官，用之又何其宽也！严于取，则豪杰之老死丘壑者多矣；宽于

用,此在位者多不得其人也。

流俗之人,徒见夫二百年以来之功名气节,一二出于其中,遂以为科目已善,不必他求。不知科目之内,既聚此百千万人,不应功名气节之士独不得入。则是功名气节之士之得科目,非科目之能得功名气节之士也。假使士子探筹,第其长短而取之,行之数百年,则功名气节之士亦自有出于探筹之中者,宁可谓探筹为取士之善法耶!究竟功名气节人物,不及汉唐远甚,徒使庸妄之辈充塞天下。岂天之不生才哉?则取之之法非也。吾故宽取士之法,有科举,有荐举,有太学,有任子,有郡邑佐,有辟召,有绝学,有上书,而用之之严附见焉。

科举之法 其考校仿朱子议:第一场易、诗、书为一科,子午年试之;三礼兼大戴为一科,卯年试之;三传为一科,酉年试之。试义各二道,诸经皆兼四书义一道。答义者先条举注疏及后儒之说,既备,然后以“愚按”结之。其不条众说,或条而不能备,竟入己意者,虽通亦不中格。有司有不依章句移文配接命题者,有忌讳丧礼服制不以为题者,皆坐罪。第二场周、程、张、朱、陆六子为一科,孙、吴武经为一科,荀、董、扬、文中为一科,管、韩、老、庄为一科,分年各试一论。第二场左、国、三史为一科,三国、晋书、南北史为一科,新旧唐书、五代史为一科,宋史、有明实录为一科,分年试史论各二道。答者亦必摭事实而辨是非,若事实不详,或牵连他事而于本事反略者,皆不中格。第四场时务策三道。凡博士弟子员遇以上四年仲秋,集于行省而试之,不限名数,以中格为度。考官聘名儒,不论布衣、在位,而以提学主

之。明年会试,经、子、史科,亦依乡闈分年,礼部尚书知贡举。登第者听宰相鉴别,分置六部各衙门为吏,管领簿书。拔其尤者,仿古侍中之职在天子左右,三考满常调而后出官郡县。又拔其尤者为各部主事,落第者退为弟子员,仍取解试而后得入礼闈。

荐举之法 每岁郡举一人,与于待诏之列,宰相以国家疑难之事问之。观其所对,令廷臣反覆诘难,如汉之贤良、文学以盐铁发策是也。能自理其说者,量才官之;或假之职事,观其所效而后官之。若庸下之材剿说欺人者,举主坐罪,其人报罢。若道德如吴与弼、陈献章,则不次待之,举主受上赏。

太学之法 州县学每岁以弟子员之学成者,列其才能德艺以上之,不限名数,缺人则止。太学受而考之,其才能德艺与所上不应者,本生报罢。凡士子之在学者,积岁月累试,分为三等:上等则同登第者,宰相分之为侍中属吏;中等则不取解试,竟入礼闈;下等则罢归乡里。

任子之法 六品以上,其子十有五年皆入州县学,补博士弟子员;若教之十五年而无成则出学。三品以上,其子十有五年皆入太学;若教之十五年而无成则出学。今也大夫之子与庶民之子同试,提学受其请托,是使其始进不以正;不受其请托,非所以优门第也。公卿之子不论其贤否而仕之,贤者则困于常调,不贤者而使之在民上,既有害于民,亦非所以爱之也。

郡县佐之法 郡县各设六曹,提学试弟子员之高等者分置之,如户曹管赋税出入,礼曹主祀事、乡饮酒、上下吉凶之

礼,兵曹统民户所出之兵、城守、捕寇,工曹主郡邑之兴作,刑曹主刑狱,吏曹主各曹之迁除资俸也。满三考升贡太学,其才能尤著者,补六部各衙门属吏。凡廩生皆罢。

辟召之法 宰相、六部、方镇及各省巡抚,皆得自辟其属吏,试以职事,如古之掇官。其能显著,然后上闻即真。

绝学者,如历算、乐律、测望、占候、火器、水利之类是也。郡县上之于朝,政府考其果有发明,使之待诏;否则罢归。

上书有二:一,国家有大事或大奸,朝廷之上不敢言而草野言之者,如唐刘蕡、宋陈亮是也,则当处以谏职。若为人嗾使,因而挠乱朝政者,如东汉牢修告捕党人之事,即应处斩。一,以所著书进览,或他人代进,看详其书足以传世者,则与登第者一体出身。若无所发明,纂集旧书,且是非谬乱者,如今日赵宦光说文长笺、刘振识大编之类,部帙虽繁,却其书而遣之。

(明夷待访录)

建 都

或问 北都之亡忽焉,其故何也?曰 亡之道不一,而建都失算,所以不可救也。夫国祚中危,何代无之。安禄山之祸,玄宗幸蜀 吐蕃之难,代宗幸陕 朱泚之乱,德宗幸奉天;以汴京中原四达,就使有急而形势无所阻。当李贼之围京城也,毅宗亦欲南下;而孤悬绝北,音尘不贯,一时既不能出,出亦不能必达,故不得已而身殉社稷。向非都燕,何遽不及三宗之事乎!

或曰：自永乐都燕，历十有四代，岂可以一代之失，遂议始谋之不善乎？曰：昔人之治天下也，以治天下为事，不以失天下为事者也。有明都燕不过二百年，而英宗狩于土木，武宗困于阳和，景泰初京城受围，嘉靖二十八年受围，四十三年边人阑入，崇祯间京城岁岁戒严。上下精神敝于寇至，日以失天下为事，而礼乐政教犹足观乎！江南之民命竭于输挽，大府之金钱靡于河道，皆都燕之为害也。

或曰：有王者起，将复何都？曰：金陵。或曰：古之言形胜者，以关中为上，金陵不与焉，何也？曰：时不同也。秦、汉之时，关中风气会聚，田野开辟，人物殷盛；吴、楚方脱蛮夷之号，风气朴略，故金陵不能与之争胜。今关中人物不及吴、会久矣，又经流寇之乱，烟火聚落，十无二三，生聚教训，故非一日之所能移也。而东南粟帛，灌输天下；天下之有吴、会，犹富室之有仓库匱篋也。今夫千金之子，其仓库匱篋必身亲守之，而门庭则以委之仆妾。舍金陵而勿都，是委仆妾以仓库匱篋；昔日之都燕，则身守夫门庭矣。曾谓治天下而智不千金之子若与！

(明夷待访录)

方 镇

今封建之事远矣，因时乘势，则方镇可复也。自唐以方镇亡天下，庸人狃之，遂为历阶。然原其本末则不然。当太宗分置节度，皆在边境，不过数府，其带甲十万，力足以控制寇乱。故安禄山、朱泚皆凭方镇而起，乃制乱者亦借方镇。其后析为数十，势弱兵单，方镇之兵不足相制，黄巢、朱温遂

决裂而无忌。然则唐之所以亡,由方镇之弱,非由方镇之强也。是故封建之弊,强弱吞并,天子之政教有所不加;郡县之弊,疆场之害苦无已时。欲去两者之弊,使其并行不悖,则沿边之方镇乎!

宜将辽东、苏州、宣府、大同、榆林、宁夏、甘肃、固原、延绥俱设方镇,外则云、贵亦依此例,分割附近州县属之。务令其钱粮兵马,内足自立,外足捍患;田赋商税,听其征收,以充战守之用;一切政教张弛,不从中制;属下官员亦听其自行辟召,然后名闻。每年一贡,三年一朝,终其世兵民辑睦,疆场宁谧者,许以嗣世。

凡此则有五利:今各边有总督,有巡抚,有总兵,有本兵,有事复设经略,事权不一,能者坏于牵制,不能者易于推委;蒞梧旦夕之间,掩饰章奏之上,其未至溃决者,直须时耳。统帅专一,独任其咎,则思虑自周,战守自固,以各为长子孙之计;一也。国家一有警急,常竭天下之财,不足供一方之用;今一方之财自供一方;二也。边镇之主兵常不如客兵,故常以调发致乱,天启之奢酋、崇祯之莱围是也;今一方之兵自供一方;三也。治兵措饷皆出朝廷,常以一方而动四方,既各有专地,兵食不出于外,即一方不宁,他方宴如;四也。外有强兵,中朝自然顾忌;山有虎豹,藜藿不采;五也。

(明夷待访录)

田制一

昔者禹则壤定赋,周官体国经野,则是夏之所定者,至周已不可为准矣。当是时,其国之君,于其封疆之内田土之

肥瘠,民口之众寡,时势之迁改,视之为门以内之事也。

井田既坏,汉初十五而税一,文、景三十而税一,光武初行什一之法,后亦三十而税一。盖土地广大,不能缕分区别;总其大势,使瘠土之民不至于甚困而已。是故合九州之田,以下下为则;下下者不困,则天下之势相安,吾亦可无事于缕分区别而为则壤经野之事也。夫三十而税一,下下之税也;当三代之盛,赋有九等,不能尽出于下下;汉独能为三代之所不能为者,岂汉之德过于三代欤?古者井田养民,其田皆上之田也;自秦而后,民所自有之田也;上既不能养民,使民自养,又从而赋之,虽三十而税一,较之于古亦未尝为轻也。

至于后世,不能深原其本末,以为什一而税,古之法也;汉之省赋,非通行长久之道,必欲合于古法。九州之田,不授于上而赋以什一,则是以上上为则也。以上上为则,而民焉有不困者乎!汉之武帝,度支不足,至于卖爵、贷假、榷酤、算缗、盐铁之事无所不举,乃终不敢有加于田赋者,彼东郭、咸阳、孔仅、桑弘羊,计虑犹未熟与?然则什而税一,名为古法,其不合于古法甚矣。而兵兴之世,又不能守其什一者;其赋之于民,不任田而任用,以一时之用制天下之赋,后王因之;后王既衰,又以其时之用制天下之赋,而后王又因之。呜呼!吾见天下之赋日增,而后之为民者日困于前。

儒者曰:井田不复,仁政不行,天下之民始敝敝矣。孰知魏、晋之民又困于汉、唐,宋之民又困于魏、晋,则天下之害民者,宁独在井田之不复乎!今天下之财赋出于江南;江南之赋至钱氏而重,宋未尝改;至张士诚而又重,有明亦未尝改。故一亩之赋,自三斗起科至于七斗,七斗之外,尚有

官耗私增。计其一岁之获,不过一石,尽输于官,然且不足。乃其所以至此者,因循乱世苟且之术也。吾意有王者起,必当重定天下之赋,重定天下之赋,必当以下下为则而后合于古法也。

或曰:三十而税一,国用不足矣。夫古者千里之内,天子食之,其收之诸侯之贡者,不能十之一。今郡县之赋,郡县食之不能十之一,其解运至于京师者十之九。彼收其十一者尚无不足,收其十九者而反忧之乎!

(明夷待访录)

田制二

自井田之废,董仲舒有限民名田之议,师丹、孔光因之,令民名田无过三十顷,期尽三年而犯者没入之。其意虽善;然古之圣君,方授田以养民,今民所自有之田,乃复以法夺之,授田之政未成而夺田之事先见,所谓行一不义而不可为也。或者谓夺富民之田则生乱,欲复井田者,乘大乱之后土旷人稀而后可,故汉高祖之灭秦,光武之乘汉,可为而不为,为足惜。夫先王之制井田,所以遂民之生,使其繁庶也。今幸民之杀戮,为其可以便吾事,将使田既井而后,人民繁庶,或不能于吾制无齟齬,岂反谓之不幸与?

后儒言井田必不可复者,莫详于苏洵;言井田必可复者,莫切于胡翰、方孝孺。洵以川路、浚道、洫涂、沟畛、遂径之制,非穷数百年之力不可。夫诚授民以田,有道路可通,有水利可修,亦何必拘泥其制度疆界之末乎!凡苏洵之所忧者,皆非为井田者之所急也。胡翰、方孝孺但言其可复,

其所以复之之法亦不能详。余盖于卫所之屯田,而知所以复井田者亦不外于是矣。世儒于屯田则言可行,于井田则言不可行,是不知二五之为十也。

每军拨田五十亩,古之百亩也;非即周时一夫授田百亩乎!五十亩科正粮十二石,听本军支用,余粮十二石,给本卫官军俸粮,是实征十二石也。每亩二斗四升,亦即周之乡遂用贡法也。天下屯田见额六十四万四千二百四十三顷,以万历六年实在田土七百一万三千九百七十六顷二十八亩律之,屯田居其十分之一也;授田之法未行者,特九分耳。由一以推之九,似亦未为难行。况田有官民;官田者,非民所得而自有者也。州县之内,官田又居其十分之三。以实在田土均之,人户一千六十二万一千四百三十六,每户授田五十亩,尚余田一万七千三十二万五千八百二十八亩,以听富民之所占,则天下之田自无不足,又何必限田、均田之纷纷,而徒为困苦富民之事乎!故吾于屯田之行,而知井田之必可复也。

难者曰:屯田既如井田,则屯田之军日宜繁庶,何以复有消耗也?曰:此其说有四:屯田非土著之民,虽授之田,不足以挽其乡土之思,一也。又令少壮者守城,老弱者屯种,夫屯种而任之老弱,则所获几何;且彼见不屯者之未尝不得食也,亦何为而任其劳苦乎!二也。古者什而税一,今每亩二斗四升,计一亩之入不过一石,则是什税二有半矣,三也。又征收主自武人而郡县不与,则凡刻剥其军者何所不为,四也。而又何怪乎其消耗与!

(明夷待访录)

田制三

或问井田可复，既得闻命矣，若夫定税则如何而后可？曰：斯民之苦暴税久矣，有积累莫返之害，有所税非所出之害，有田土无等第之害。

何谓积累莫返之害？三代之贡、助、彻，止税田土而已。魏晋有户、调之名，有田者出租赋，有户者出布帛，田之外复有户矣。唐初立租、庸、调之法，有田则有租，有户则有调，有身则有庸，租出谷，庸出绢，调出绫绢布麻，户之外复有丁矣。杨炎变为两税，人无丁中，以贫富为差，虽租、庸、调之名浑然不见，其实并庸、调而入于租也。相沿至宋，未尝减庸、调于租内，而复敛丁身钱米。后世安之，谓两税，租也，丁身，庸、调也，岂知其为重出之赋乎！使庸、调之名不去，何至是耶！故杨炎之利于一时者少，而害于后世者大矣。有明两税，丁口而外，有力差，有银差，盖十年而一值。嘉靖末行一条鞭法，通府州县十岁中夏税、秋粮、存留、起运之额，均徭、里甲、土贡、顾募、加银之例，一条总征之，使一年而出者分为十年，及至所值之年一如余年，是银、力二差又并入于两税也。未几而里甲之值年者，杂役仍复纷然。其后又安之，谓条鞭，两税也，杂役，值年之差也，岂知其为重出之差乎！使银差、力差之名不去，何至是耶！故条鞭之利于一时者少，而害于后世者大矣。万历间，旧饷五百万，其末年加新饷九百万，崇祯间又增练饷七百三十万，倪元璐为户部，合三饷为一，是新饷、练饷又并入于两税也。至今日以为两税固然，岂知其所以亡天下者之在斯乎！使练饷、新

饷之名不改,或者顾名而思义,未可知也;此又元璠不学无术之过也。嗟乎!税额之积累至此,民之得有其生也亦无几矣。今欲定税,须反积累以前而为之制。授田于民,以什一为则;未授之田,以二十一为则;其户口则以为出兵养兵之赋,国用自无不足,又何事于暴税乎!

何谓所税非所出之害?古者任土作贡,虽诸侯而不忍强之以其地之所无,况于小民乎!故赋谷米,田之所自出也;赋布帛,丁之所自为也。其有纳钱者,后世随民所便;布一匹,直钱一千,输官听为九百,布直六百,输官听为五百;比之民间,反从降落。是钱之在赋,但与布帛通融而已。其田土之赋谷米,汉、唐以前未之有改也。及杨炎以户口之赋并归田土,于是布帛之折钱者与谷米相乱,亦遂不知钱之非田赋矣。宋隆兴二年,诏温、台、处、徽不通水路,其二税物帛,许依折法以银折输。盖当时银价低下,其许以折物帛者,亦随民所便也。然按照熙宁税额,两税之赋银者六万一百三十七两而已,而又谷贱之时常平就糴,故虽赋银,亦不至于甚困。有明自漕粮而外,尽数折银;不特折钱之布帛为银,而历代相仍不折之谷米,亦无不为银矣;不特谷米不听上纳,即欲以钱准银,亦有所不能矣。夫以钱为赋,陆贽尚曰“所供非所业,所业非所供”,以为不可,而况以银为赋乎!天下之银既竭,凶年田之所出不足以上供;丰年田之所出足以上供,折而为银,则仍不足以上供也;无乃使民岁岁皆凶年乎!天与民以丰年而上复夺之,是有天下者之以斯民为仇也。然则圣王者而有天下,其必任土所宜,出百谷者赋百谷,出桑麻者赋布帛,以至杂物皆赋其所出,斯民庶不至困瘁尔。

何谓田土无等第之害？周礼大司徒，不易之地家百亩，一易之地家二百亩，再易之地家三百亩，是九则定赋之外，先王又细为之等第也。今民间田土之价，悬殊不啻二十倍，而有司之征收，画以一则，致使不毛之地岁抱空租，亦有岁岁耕种，而所出之息不偿牛种。小民但知其为瘠土，向若如古法休一岁、二岁，未始非沃土矣。官府之催科不暇，虽欲易之，恶得而易之，何怪夫土力之日竭乎！吾见有百亩之田而不足当数十亩之用者，是不易之为害也。今丈量天下田土，其上者依方田之法，二百四十步为一亩，中者以四百八十步为一亩，下者以七百二十步为一亩，再酌之于三百六十步、六百步为亩，分之五等。鱼鳞册字号，一号以一亩准之，不得赘以奇零。如数亩而同一区者不妨数号，一亩而分数区者不妨一号。使田土之等第，不在税额之重轻而在丈量之广狭，则不齐者从而齐矣。是故田之中、下者，得更番而作以收上田之利，如其力有余也而悉耕之，彼二亩三亩之入，与上田一亩较量多寡，亦无不可也。

(明夷待访录)

兵制一

有明之兵制，盖亦三变矣；卫所之兵变而为召募，至崇祯、弘光间又变而为大将之屯兵。卫所之弊也，官军三百十三万八千三百皆仰食于民，除西北边兵三十万外，其所以御寇定乱者，不得不别设兵以养之。兵分于农，然且不可，乃又使军分于兵，是一天下之民养两天下之兵也。召募之弊也，如东事之起，安家、行粮、马匹、甲仗费数百万金，得兵十

余万而不当三万之选,天下已骚动矣。大将屯兵之弊也,拥众自卫,与敌为市,抢杀不可问,宣召不能行,率我所养之兵反而攻我者,即其人也。有明之所以亡,其不在斯三者乎!

议者曰:卫所之为召募,此不得已而行之者也;召募之为大将屯兵,此势之所趋而非制也。原夫卫所,其制非不善也;一镇之兵足守一镇之地,一军之田足贍一军之用,卫所、屯田,盖相表里者也。其后军伍消耗,耕者无人,则屯粮不足,增以客兵;坐食者众,则屯粮不足,于是益之以民粮,又益之以盐粮,又益之以京运,而卫所之制始破坏矣。都燕而后,岁漕四百万石,十有二总领卫一百四十旗,军十二万六千八百人,轮年值运,有月粮,有行粮,一人兼二人之食,是岁有二十五万三千六百不耕而食之军矣。此又卫所之制破坏于输饷者也。中都、大宁、山东、河南附近卫所,轮班上操,春班以三月至八月还,秋班以九月至二月还,有月粮,有行粮,一人兼二人之食,是岁有二十余万不耕而食之军矣。此又卫所之制破坏于班操者也。一边有事则调各边之军,应调者食此边之新饷,其家口又支各边之旧饷,旧兵不归,各边不得不补,补一名又添一名之新饷,是一兵而有三饷也。卫所之制,至是破坏而不可支矣。凡此皆末流之弊,其初制岂若是哉!

为说者曰:末流之弊,亦由其制之不善所致也。制之不善,则军民之太分也。凡人膂力不过三十年,以七十为率,则四十年居其老弱也。军既不得复还为民,则一军之在伍,其为老弱者亦复四十年,如是而焉得不消耗乎!乡井之思,谁则无有;今以谪发充之,远者万里,近者千余里,违其土

性,死伤逃窜十常八九,如是而焉得不消耗乎!且都燕二百余年,天下之财莫不尽取以归京师,使东南之民力竭者,非军也耶!

或曰 畿甸之民大半为军,今计口而给之,故天下有荒岁而畿甸不困,此明知其无益而不可已者也。曰 若是则非养兵也,乃养民也。天下之民不耕而待养于上,则天下之耕者当何人哉?东南之民奚罪焉!夫以养军之故至不得不养及于民,犹可谓其制之善与!

余以为天下之兵当取之于口,而天下为兵之养当取之于户。其取之口也,教练之时五十而出二,调发之时五十而出一。其取之户也,调发之兵十户而养一,教练之兵则无资于养。如以万历六年户口数目言之,人口六千六十九万二千八百五十六,则得兵一百二十一万三千八百五十七人矣;人户一千六十二万一千四百三十六,则可养兵一百六万二千一百四十三人矣。夫五十口而出一人,则其役不为重;一十户而养一人,则其费不为难;而天下之兵满一百二十余万,亦不为少矣。王畿之内,以二十万人更番入卫,然亦不过千里;假如都金陵,其入卫者但尽金陵所属之郡邑,而他省不与焉。金陵人口一千五十万二千六百五十一,则得胜兵二十一万五百;以十万各守郡邑,以十万入卫,次年则以守郡邑者入卫,以入卫者归守郡邑,又次年则调发其同事教练之兵,其已经调发者则住粮归家,但听教练而已。夫五十口而出一人,而又四年方一行役,以一人计之,二十岁而入伍,五十岁而出伍,始终三十年,止历七践更耳,而又不出千里之远,则为兵者其任亦不为过劳。国家无养兵之费则国

富,队伍无老弱之卒则兵强。人主欲富国强兵而兵民太分,唐、宋以来但有彼善于此之制,其受兵之害,未尝不与有明同也。

(明夷待访录)

兵制二

国家当承平之时,武人至大帅者,干谒文臣,即其品级悬绝,亦必戎服,左握刀,右属弓矢,帕首裤靴,趋入庭拜,其门状自称走狗,退而与其仆隶齿。兵兴以后,有言于天子者曰:“今日不重武臣,故武功不立”。于是毅宗皇帝专任大帅,不使文臣节制。不二三年,武臣拥众,与贼相望,同事虏略。李贼入京师。三辅至于青、齐诸镇,栉比而营,天子卦公侯结其欢心,终莫肯以一矢入援。呜呼,毅宗重武之效如此!

然则武固不当重与?曰:毅宗轻武而不重武者也。武之所重者将,汤之伐桀,伊尹为将;武之入商,太公为将;晋作六军,其为将者皆六卿之选也。有明虽失其制,总兵皆用武人,然必听节制于督抚或经略。则是督抚、经略,将也,总兵,偏裨也。总兵有将之名而无将之实,然且不可,况竟与之以实乎!夫安国家,全社稷,君子之事也;供指使,用气力,小人之事也。国家社稷之事,孰有大于将;使小人而优为之,又何贵乎君子耶!今以天下之大托之于小人,为重武耶,为轻武耶?是故与毅宗从死者,皆文臣也。当其时,属之以一旅,赴贼俱死,尚冀十有一二相全,何至自殊城破之日乎!是故建义于郡县者,皆文臣及儒生也。当其时,有所藉手以从事,胜负亦未可知,何至驱市人而战,受其屠醢乎!

彼武人之为大帅者，方且飏浮云起，昔之不敢一当敌者，乘时易帜，各以利刃而齿腐朽，鲍永所谓以其众幸富贵矣，而后知承平之时待以仆隶者之未为非也。

然则彭越、黥布非古之良将与？曰：彭越、黥布，非汉王将之者也。布、越无所藉于汉王而汉王借之，犹治病者之服乌喙藜芦也。人见彭越、黥布之有功而欲将武人，亦犹见乌喙藜芦之愈病而欲以为服食也。彼粗暴之徒，乘世之衰，窃乱天常，吾可以权授之，使之出落铃键也哉！然则叔孙通专言斩将搢旗之士，儒生无所言进，何也？曰：当是时，汉王已将韩信，彼通之所进者，以首争首、以力搏力之兵子耳，岂所谓将哉！然则壮健轻死善击刺者，非所贵与？曰：壮健轻死善击刺之在人，犹精致犀利之在器甲也。弓必欲无决，冶必欲授胡之称，甲必欲上旅下旅札续之坚，人必欲壮健轻死善击刺，其道一也。器甲之精致犀利，用之者人也；人之壮健轻死善击刺者，用之者将也。今以壮健轻死善击刺之人而可使之将为，是精致犀利之器甲可以不待人而战也。

(明夷待访录)

兵制三

唐、宋以来，文武分为两途，然其职官，内而枢密，外而阃帅州军，犹文武参用。惟有明截然不相出入；文臣之督抚，虽与军事而专任节制，与兵士离而不属。是故莅军者不得计饷，计饷者不得莅军；节制者不得操兵，操兵者不得节制。方自以犬牙交制，使其势不可为叛。夫天下有不可叛之人，未尝有不可叛之法。杜牧所谓“圣贤才能多闻博识之

士”，此不可叛之人也。豪猪健狗之徒，不识礼义，喜掳掠，轻去就，缓则受吾节制，指顾簿书之间，急则拥兵自重，节制之人自然随之上下。试观崇祯时，督抚曾有不为大帅驱使者乎？此时法未尝不在，未见其不可叛也。

有明武职之制，内设都督府，锦衣卫，外设二十一都司，四百九十三卫，三百五十九所；平时有左右都督、都指挥使、指挥使，各系以同知、僉事及千户、百户、镇抚之级，行伍有总兵、副将、参将、游击、千把总之名。宜悉罢平时职级，只存行伍。京营之兵，兵部尚书即为总兵，侍郎即为副将，其属郎官即分任参、游。设或征讨，将自中出，侍郎挂印而总兵事，郎官从之者一如京营，或用巡抚为将，巡抚挂印，即以副将属之参政，参将属之郡守，其行间战将勇略冠军者即参用于其间。苟如近世之沈希仪、万表、俞大猷、戚继光，又未尝不可使之内而兵部，外而巡抚也。

自儒生久不为将，其视用兵也，一以为尚力之事，当属之豪健之流；一以为阴谋之事，当属之倾危之士。夫称戈比干立矛者，士卒之事而非将帅之事也；即一人以力闻，十人而胜之矣。兵兴以来，田野市井之间膂力稍过人者，当事即以奇士待之，究竟不当一卒之用。万历以来之将，掩败饰功，所以欺其君父者何所不至，亦可谓之倾危矣；乃止能施之君父，不能施之寇敌。然则今日之所以取败亡者，非不足力与阴谋可知矣。使文武合为一途，为儒生者知兵书战策非我分外，习之而知其无过高之论，为武夫者知亲上爱民为用武之本，不以粗暴为能，是则皆不可叛之人也。

(明夷待访录)

财计一

后之圣王而欲天下安富，其必废金银乎！

古之征贵征贱，以粟制为俯仰。故公上赋税，有粟米之征、布缕之征是也；民间市易，诗言“握粟出卜”，孟子言“通工易事，男粟女布”是也。其时之金银，与珠玉无异，为馈问器饰之用而已。三代以下，用者粟帛而衡之以钱，故钱与粟帛相为轻重。汉章帝时，谷帛价贵，张林言：“此钱多故也，宜令天下悉以布帛为租，市贾皆用之，封钱勿出，物皆贱矣。”魏明帝明，废钱用谷。桓玄辅晋，亦欲废钱。孔琳之曰：“先王制无用之货以通有用之财，此钱之所以嗣功龟贝也。谷帛本充衣食，分以为货，劳毁于商贩之手，耗弃于割截之用，此之为弊，著自曩昔。”然则昔之有天下者，虽钱与谷帛杂用，犹不欲使其重在钱也。梁初唯京师及三吴、荆、郢、江、湘、梁、益用钱，其余州郡杂以谷帛，交、广之域全以金银为货。陈用钱兼以锡铁粟帛，岭南多以盐米布，交易不用钱。北齐冀州之北，钱皆不行，交易者皆绢布。后周河西诸郡或用西域金银钱，而官不禁。唐时民间用布帛处多，用钱处少。大历以前，岭南用钱之外，杂以金银、丹砂、象齿。贞元二十年，命市井交易，以绫罗绢布杂货与钱兼用。宪宗诏天下有银之山必有铜，唯银无益于人，五岭以北，采银一两者流他州，官吏论罪。元和六年，贸易钱十缗以上参布帛。太和三年，饰佛像许以金银，唯不得用铜。四年，交易百缗以上者，粟帛居半。按唐以前，自交、广外，上而赋税，下而市易，一切无事于金银，其可考彰彰若是。

宋元丰十二年,蔡京当国,凡以金银丝帛等贸易勿受,夹锡钱者以法惩治。盖其时有以金银为用者矣。然重和之令,命官之家,留见钱二万贯,民庶半之;涂限二年听易金银之类。则是市易之在下者,未始不以钱为重也。绍兴以来,岁额金一百二十八两,银无额,七分入内库,三分归有司。则是赋税之在上者,亦未始以金银为正供,为有司之经费也。及元起北方,钱法不行,于是以金银为母,钞为子,子母相权而行,而金银遂为流通之货矣。

明初亦尝禁金银交易,而许以金银易钞于官,则是罔民而收其利也,其谁信之!故至今日而赋税市易,银乃单行,以为天下之大害。盖银与钞为表里,银之力绌,钞以舒之,故元之税粮,折钞而不折银。今钞既不行,钱仅为小市之用,不入贡赋,使百务并于一途,则银力竭。元又立提举司,置淘金户,开设金银场,各路听民煅炼,则金银之出于民间者尚多。今矿所封闭,间一开采,又使宫奴主之,以入大内,与民间无与,则银力竭。二百余年,天下金银,纲运至于燕京,如水赴壑。承平之时,犹有商贾官吏返其十分之二三,多故以来,在燕京者既尽泄之边外,而富商、大贾、达官、猾吏,自北而南,又能以其资力尽敛天下之金银而去,此其理尚有往而复返者乎!

夫银力已竭,而赋税如故也,市易如故也,皇皇求银,将于何所!故田土之价,不当异时之什一,岂其壤瘠与?曰:否。不能为赋税也。百货之价,亦不当异时之什一,岂其物阜与?曰否。市易无资也。当今之世,宛转汤火之民,即时和年丰无益也,即劝农沛泽无益也,吾以为非废金银不可。

废金银,其利有七:粟帛之属,小民力能自致,则家易足,一也。铸钱以通有无,铸者不息,货无匱竭,二也。不藏金银,无甚贫甚富之家,三也。轻赍不便,民难去其乡,四也。官吏赃私难覆,五也。盗贼胠篋,负重易迹,六也。钱钞路通,七也。然须重为之禁,盗矿者死刑,金银市易者以盗铸钱论而后可。

(明夷待访录)

财计二

钱币所以为利也。难无一时之利,而后有久远之利。以三四钱之费得十钱之息,以尺寸之楮当金银之用,此一时之利也。使封域之内,常有千万财用流转无穷,此久远之利也。后之治天下者,常顾此而失彼,所以阻坏其始议也。

有明欲行钱法而不能行者:一曰惜铜爱工,钱既恶薄,私铸繁兴;二曰折二折三,当五当十,制度不常;三曰铜禁不严,分造器皿;四曰年号异文,此四害者,昔之所同;五曰行用金银,货不归一;六曰赏赉、赋税,上行于下,下不行于上。昔之害钱者四,今之害钱者六。故今日之钱,不过资小小贸易,公私之利源皆无赖焉;是行钱与不行等也。诚废金银,使货物之衡尽归于钱;京省各设专官鼓铸;有铜之山,官为开采;民间之器皿,寺观之像设,悉行烧毁入局;千钱以重六觔四两为率,每钱重一钱,制作精工,样式画一,亦不必冠以年号;除田土赋粟帛外,凡盐酒征榷,一切以钱为税。如此而患不行,吾不信也。

有明欲行钞法而不能行者,崇祯间,桐城诸生蒋臣,言

钞法可行,岁造〔钞〕三千万贯,一贯直一金,岁可得金三千万两。户部侍郎王鳌永主其说,且言初年造五千万贯,可得五千万两,所入既多,将金与土同价。上特设内宝钞局,昼夜督造,募商发卖,无肯应者。大学士蒋德璟言,以一金易一纸,愚者不为。上以高皇帝之行钞难之。德璟曰:“高皇帝似亦神道设教,然赏赐折俸而已,固不曾用之兵饷也。”按钞起于唐之飞钱,犹今民间之会票也;至宋而始官制行之。然宋之所以得行者,每造一界,备本钱三十六万缗,而又佐之以盐酒等项。盖民间欲得钞,则以钱入库;欲得钱,则以钞入库;欲得盐酒,则以钞入诸务;故钞之在手,与见钱无异。其必限之以界者,一则官之本钱,当使与所造之钞相准,非界则增造无艺;一则每界造钞若干,下界收钞若干,诈伪易辨,非界则收造无数。宋之称提钞法如此。即元之所以得行者,随路设立官库,贸易金银,平准钞法。有明宝钞库,不过倒收旧钞,凡称提之法俱置不讲,何怪乎其终不行也!毅宗言利之臣,不详其行坏〔钞〕之始末,徒见尺楮张纸居然可当金银,但讲造之之法,不讲行之之法。官无本钱,民何以信!故其时言可行者,犹见弹而求炙也。然诚使停积钱缗,五年为界,敛旧钞而焚之,官民使用,在关即以之抵商税,在场即以之易盐引,亦何患其不行!且诚废金银,则谷帛钱缗,不便行远,而囊括尺寸之钞,随地可以变易,在仕宦商贾又不得不行。德璟不言钞与钱货不可相离,而言神道设教,非兵饷之用,彼行之于宋、元者,何不深考乎!

(明夷待访录)

财计三

治天下者既轻其赋敛矣，而民间之习俗未去，蛊惑不除，奢侈不革，则民仍不可使富也。

何谓习俗？吉凶之礼既亡，则以其相沿者为礼。婚之筐篚也，装资也，宴会也；丧之含殓也，设祭也，佛事也，宴会也，乌灵也；富者以之相高，贫者以之相勉矣。

何谓蛊惑？佛也，巫也。佛一耳，而有佛之宫室，佛之衣食，佛之役使，凡佛之资生器用无不备，佛遂中分其民之作业矣；巫一耳，而资于楮钱香烛以为巫，资于烹宰以为巫，资于歌吹婆娑以为巫，凡斋蘸祈赛之用无不备，巫遂中分其民之资产矣。

何谓奢侈？其甚者，倡优也，酒肆也，机坊也。倡优之费，一夕而中人之产；酒肆之费，一顿而终年之食；机坊之费，一衣而十夫之暖。

故治之以本，使小民吉凶一循于礼；投巫驱佛，吾所谓学校之教明而后可也。治之以末，倡优有禁，酒食有禁，除布帛外皆有禁。今夫通都之市肆，十室而九，有为佛而货者，有为巫而货者，有为倡优而货者，有为奇技淫巧而货者，皆不切于民用；一概痛绝之，亦无乎救弊之一端也。此古圣王崇本抑末之道。世儒不察，以工商为末，妄议抑之；夫工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也。

(明夷待访录)

胥 吏

古之胥吏者一,今之胥吏者二。古者府史胥徒,所以守簿书,定期会者也。其奔走服役,则以乡户充之。自王安石改差役为雇役,而奔走服役者亦化而为胥吏矣。故欲除奔走服役吏胥之害,则复差役。欲除簿书期会吏胥之害,则用士人。

何谓复差役?宋时差役,有衙前、散从、承符、弓手、手力、耆长、户长、壮丁、色目;衙前以主官物,今库子解户之类;户长以督赋税,今坊里长;耆长、弓手、壮丁以逐捕盗贼,今弓兵、捕盗之类;承符、手力、散从以供驱使,今皂隶、快手、承差之类。凡今库子、解户、坊里长皆为差役,弓兵、捕盗、皂隶、快手、承差则雇役也。余意坊里长值年之后,次年仍出一人以供杂役。盖吏胥之敢于为害者,其故有三:其一,恃官司之力,乡民不敢致难;差役者,则知我之今岁致难于彼者,不能保彼之来岁不致难于我也。其二,一为官府之人,一为田野之人,既非同类,自不相顾;差役者,则侪辈尔汝,无所畏忌。其三,久在官府,则根株窟穴牢不可破;差役者,伎俩生疏,不敢弄法。是故坊里长同勾当于官府,而乡民之于坊里长不以为甚害者,则差与雇之分也。治天下者亦视其势。势可以为恶,虽禁之而有所不止;势不可以为恶,其止之有不待禁也。差役者,固势之不可以为恶者也,议者曰:自安石变法,终宋之世欲复之而不能,岂非以人不安于差役与?曰:差役之害,唯有衙前,故安石以顾募救之。今库子、解户且不能不仍于差役,而其无受害者顾反不可复乎?宋人欲复差役,以募钱为害;吾谓募钱之害小,而胥吏

之害大也。

何谓用士人？六部院寺之吏，请以进士之观政者为之，次及任子，次及国学之应仕者“满调则出官州县，或历部院属官，不能者落职。郡县之吏，各设六曹，请以弟子员之当廩食者充之”满调则升之国学，或即补六部院寺之吏，不能者终身不听出仕。郡之经历、照磨、知事，县之丞、簿、典史，悉行汰去。行省之法，一如郡县。盖吏胥之害天下，不可枚举，而大要有四：其一，今之吏胥，以徒隶为之，所谓皇皇求利者，而当可以为利之处，则亦何所不至，创为文纲以济其私。凡今所设施之科条，皆出于吏，是以天下有吏之法，无朝廷之法。其二，天下之吏，既为无赖子所据，而佐贰又为吏之出身，士人目为异途，羞与为伍；承平之世，士人众多，出仕之途既狭，遂使有才者老死丘壑，非如孔孟之时，委吏、乘田、抱关、击柝之皆士人也。其三，各衙门之佐贰，不自其长辟召，一一铨之吏部，即其名姓且不能遍，况其人之贤不肖乎！故铨部化为签部，貽笑千古。其四，京师权要之吏，顶首皆数千金，父传之子，兄传之弟，其一人丽于法而后继一人焉，则其子若弟也，不然，则其传衣钵者也。是以今天下无封建之国，有封建之吏。诚使吏胥皆用士人，则一切反是，而害可除矣。且今各衙门之首领官与郡县之佐贰，在汉则为曹掾之属，其长皆得自辟，即古之吏胥也。其后选除出自吏部，其长复自设曹掾以为吏胥，相沿至今，曹掾之名既去，而吏胥之实亦亡矣。故今之吏胥，乃曹掾之重出者也。吾之法，亦使曹掾得其实，吏胥去其重而已。

(明夷待访录)

奄宦上

奄宦之祸,历汉、唐、宋而相寻无已,然未有若有明之为烈也。汉、唐、宋有干与朝政之奄宦,无奉行奄宦之朝政。今夫宰相六部,朝政所自出也;而本章之批答,先有口传,后有票拟;天下之财赋,先内库而后太仓;天下之刑狱,先东厂而后法司;其他无不皆然。则是宰相六部,为奄宦奉行之员而已。人主以天下为家,故以府库之有为己有,环卫之强为己强者,尚然末王之事。今也衣服、饮食、马匹、甲仗、礼乐、货贿造作,无不取办于禁城数里之内;而外庭所设之衙门,所供之财赋,亦遂视之为非其有,哓哓而争。使人主之天下不过此禁城数里之内者,皆奄宦为之也。汉、唐、宋之奄宦,乘人主之昏而后可以得志;有明则格局已定,牵挽相维。以毅宗之哲王,始而疑之,终不能舍之,卒之临死而不能与廷臣一见,其祸未有若是之烈也!

且夫人主之有奄宦,奴婢也;其有廷臣,师友也。所求乎奴婢者使令,所求乎师友者道德。故奴婢以伺喜怒为贤,师友以规过失为贤,奴婢而过失其过失,则为悖逆矣。自夫奄人以为内宦,士大夫以为外臣,奄人既以奴婢之道事其主;其主之妄喜妄怒,外臣从而违之者,奄人曰:“夫非尽人之臣与,奈之何其不敬也!”人主亦即以奴婢之道为人臣之道;以其喜怒加之于奄人而受,加之于士大夫而不受,则曰:“夫非尽人之臣与,奈之何有敬有不敬也!盖内臣爱我者也,外臣自爱者也。”于是天下之为人臣者,见夫上之所贤所否者在是,亦遂舍其师友之

道而相趋于奴颜婢膝之一途。习之既久,小儒不通大义,又从而附会之曰:“君父,天也”。故有明奏疏,吾见其是非甚明也,而不敢明言其是非或举其小过而遗其大恶,或勉以近事而阙于古,则以为事君之道当然。岂知一世之人心学术为奴婢之归者,皆奄宦为之也。祸不若是其烈与!

(明夷待访录)

奄宦下

奄宦之如毒药猛兽,数千年以来,人尽知之矣;乃卒遭其裂肝碎首者,曷故哉?岂无法以制之与?则由于人主之多欲也。夫人主受命于天,原非得已,故许由、务光之流,实见其以天下为桎梏而掉臂去之。岂料后世之君,视天下为娱乐之具。崇其宫室,不得不以女谒充之;盛其女谒,不得不以奄寺守之。此相因之势也。

其在后世之君,亦何足责。而郑玄之注周礼也,乃谓女御八十一人当九夕,世妇二十七人当三夕,九嫔九人当一夕,三夫人当一夕,后当一夕,其视古之贤王与后世无异,则是周礼为诲淫之书也。孟子言“侍妾数百人,我得志弗为也”。是时齐、梁、秦楚之君,共为奢僭,东西二周且无此事。若使为周公遗制,则孟子亦安为固然;是志弗为,则是以周公为舛错矣。苟如玄之为言,王之妃百二十人,妃之下又有侍从,则奄之守卫服役者势当数千人。后儒以寺人隶于冢宰,谓周官深得治奄之法。夫刑余之人,不顾礼义,凶暴是闻,天下聚凶暴满万,而区区以系属冢宰,纳之铃键,有是理乎!且古今不贵其能治,而贵其能不乱。奄人之众多,即未

及乱，亦厝之积薪之下也。

吾意为人主者，自三宫以外，一切当罢。如是，则奄之给使令者，不过数十人而足矣。议者窃忧其嗣育之不广也。夫天下何常之有！吾不能治天下，尚欲避之，况于子孙乎！彼鳷鳷然惟恐后之有天下者不出于其子孙，是乃流俗富翁之见。故尧、舜有子，尚不传之；宋徽宗未尝不多子，止以供金人之屠醢耳。

(明夷待访录)

明儒学案发凡

从来理学之书，前有周海门圣学宗传，近有孙鍾元理学宗传，诸儒之说颇备。然陶君篈与焦弱侯书云：‘海门意谓身居山泽，见闻狭陋，尝愿博求文献，广所未备，非敢便称定本也。’且各家自有宗旨，而海门主张禅学，扰金铜铁为一器，是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也。鍾元杂收，不复甄别，其批注所及，未必得其要领，而其闻见亦犹之海门也。学者观羲是书，而后知两家之疎略。

大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。天下之义理无穷，苟非定一二字，如何约之，使其在我。故讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也。学者而不能得其人之宗旨，即读其书，亦犹张骞初至大夏，不能得月氏要领也。是编分别宗旨，如灯取影，杜牧之曰：‘丸之走盘，横斜圆直，不可尽知。其必可知者，知是丸不能出于盘也。’夫宗旨亦若是而已矣。

尝谓有明文章事功，皆不及前代，独于理学，前代之所

不及也，牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。程、朱之辟释氏，其说虽繁，总是只在迹上；其弥近理而乱真者，终是指他不出。明儒于毫厘之际，使无遁影。陶石簒亦曰：‘若以见解论，当代诸公，尽有高过者。’与羲言不期而合。

每见钞先儒语录者，荟撮数条，不知去取之意谓何。其人一生之精神未尝透露，如何见其学术？是编皆从全集纂要钩玄，未尝袭前人之旧本也。

儒者之学，不同释氏之五宗，必要贯串到青原、南岳。夫子既焉不学，濂溪无待而兴，象山不闻所受，然其间程、朱之至何、王、金、许，数百年之后，犹用高曾之规矩，非如释氏之附会源流而已。故此编以有所授受者，分为各案；其特起者，后之学者，不甚著名，总列诸儒之案。

学问之道，以各人自用得着者为真。凡倚门傍户，依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。此编所列，有一偏之见，有相反之论，学者于其不同处，正宜著眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问？

胡季随从学晦翁，晦翁使读孟子。他日问季随：‘至于心，独无所同，然乎？’季随以所见解，晦翁以为非，且谓其读书鹵莽不思。季随思之既苦，因以致疾，晦翁始言之。古人之于学者，其不轻授如此，盖欲其自得之也。即释氏亦最忌道破，人便作光景玩弄耳。此书未免风光狼籍，学者徒增见解，不作切实工夫，则羲反以此书得罪于天下后世矣。

是书搜罗颇广，然一人之闻见有限，尚容陆续访求。即羲所见而复失去者，如朱布衣语录，韩苑洛、南瑞泉、穆玄

庵、范栗斋诸公集，皆不曾采入。海内有斯文之责者，其不吝教我，此非末学一人之事也。

明儒学案卷首

东林学案序

今天下之言东林者，以其党祸与国运终始，小人既资为口实，以为亡国由于东林，称之为两党。即有知之者，亦言东林非不为君子。然不无过激，且依附者之不纯为君子也，终是东汉党锢中人物。嗟乎！此寢语也。

东林讲学者，不过数人耳，其为讲院，亦不过一郡之内耳。若绪山、二溪，鼓动流俗，江、浙南畿，所以设教，可谓之标榜矣。东林无是也。京师首善之会，主之为南皋、少墟，于东林无与。乃言国本者谓之东林，争科场者谓之东林，攻逆阉者谓之东林，以至言夺情奸相讨贼，凡一议之正，一人之不随流俗者，无不谓之东林，若是乎东林标榜，遍于域中，延于数世，东林何不幸而有是也？东林何幸而有是也？然则东林岂真有名目哉？亦小人者加之名目而已矣。

论者以东林为清议所宗，祸之招也。子言之，君子之道，辟则坊与，清议者天下之坊也。夫子之议臧氏之窃位，议季氏之旅泰山，独非清议乎？清议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。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。一堂师友，冷风热血，洗涤乾

坤，无智之徒，窃窃然从而议之，可悲也夫！

明儒学案卷五十八。

孟子师说 (节选)

天地以生物为心，仁也。其流行次序万变而不紊者，义也。仁是乾元，义是坤元，乾坤毁则无以为天地矣。故国之所以治，天下之所以平，舍仁义更无他道。三代以下，至于春秋，其间非无乱臣贼子，然其行事议论，大抵以仁义为骨子，而吉凶亦昭然不爽。及至战国，人心机智横生，人主之所讲求，策士之所揣摩，只在‘利害’二字，而仁义反为客矣。举世尽在利欲胶漆之中，孟子出来取日于虞渊而整顿之。七篇以此为头脑：‘未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。’正言仁义功用，天地赖以常运而不息，人纪赖以接续而不坠。遗亲后君，便非仁义，不是言仁义未尝不利。自后世儒者，事功与仁义分途，于是当变乱之时，力量不足以支持，听其陆沉鱼烂，全身远害，是乃遗亲后君者也。此是宋襄、徐偃之仁义，而孟子为之乎？

朱子云：‘易言“继善”，是指未生之前，孟子言“性善”，是指已生之后。’此语极说得分明。盖一阴阳之流行往来，必有过有不及，宁有可齐之理？然全是一团生气，其生气所聚，自然福善祸淫，一息如是，终古如是，不然，则生灭息矣。此万有不齐之中，一点真主宰，谓之‘至善’，故曰‘继之者善也’。‘继’是继续，所谓‘于穆不已’。及到成之而为性，则万有不齐，人有人之性，物有物之性，草木有草木之性，金石有金石之性，一本而万殊，如野葛鸩鸟之毒恶，亦不可不

谓之性。孟子‘性善’，单就人分上说。生而稟于清，生而稟于浊，不可言清者是性，浊者非性。然虽至浊之中，一点真心埋没不得，故人为万物之灵也。孟子破口道出善字，告子只知性原于天，合人物而言之，所以更推不去。

先师戢山曰：‘古人言性，皆主后天，毕竟离气质无所谓性者。生而浊则浊，生而清则清。非水本清，而受制于质，故浊也。水与受水者，终属两事，性与心可分两事乎？予谓水，心也，而清者，其性也，有时而浊，未离乎清也，相近者也。其终锲于浊，则习之罪也。’

父子兄弟之间，纯是一团天性，不容直情径行。子弟之不中不才，即是父母之不中不才。尧、舜之子不肖，尧、舜未尝不自以为憾，丹朱、商均终是尧、舜化之，故其立国不至大段放倒，弃之则为路人矣。如何尽性？尝见有名父之子，起居饮食之际，不稍假借，子视其父真如严君。而一离父侧，便无所不为，反不如市井闾阎不教之子。盖以父子之情不能相通，片时拘束，藏垢愈深，故孟子以‘养’言之，太和薰蒸，无不融洽。

赤子之心，只知一个父母，其视听言动，与心为一。视听言动在此，心便在此，无有外来搀和，虽一无所知，一无所能，却是知能本然之体。逮其后来，世故日深，将习俗之知能，换了本然之知能，便失赤子之心。大人无所不知，无所不能，不过将本然之知能，扩充至乎其极，其体仍然不动，故为不失，犹夫子云：‘知之为知之，不知为不知，是知也。’有知之，有不知，知之量也；以为知之，以为不知，知之体也。人以为事事物物，皆须讲求，岂赤子之心所能包括，不知赤

子之心是个源头。从源头上讲求事物，则千紫万红，总不离根。若失卻源头，只在事物上讲求，则剪彩作花，终无生意。

道者，吾之所固有，本是见在具足，不假修为，然非深造，略窥光影以为玩弄，则如蜂触纸窗，终不能出。故必如舜之好问，禹之克艰，孔之发愤，腊尽春回，始能得其固有。苟非自得，则日用之间，不过是安排道理，打贴世情，血气纵横，心体无所归宿，居之不安也。‘资之深’者，资之以应万事，其出无穷，不亦深乎。‘左右逢其源’者，心与事融，外不见人，内不见己，浑然至善之中，万物一太极也，盖无处非大德之敦化矣。

无气外之理，‘生之谓性’，未尝不是。然气自流行变化，而变化之中，有贞一而不变者，是则所谓理也性也。告子唯以阴阳五行化生万物者谓之性，是以入于侏侗，已开后世禅宗路径。故孟子先喻，白以验之，而后以牛犬别白之。盖天之生物万有不齐，其质既异，则性亦异，牛犬之知觉，自异乎人之知觉；浸假而草木，则有生意而无知觉矣；浸假而瓦石，则有形质而无生意矣。若一概以侏侗之性言之，未有不同人道于牛犬者也。假使佛氏而承孟子之问，必将曰：‘犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性’也，其诤张为幻，又告子之罪人也。

先儒之言性情者，大略性是体，情是用；性是静，情是动，性是未发，情是已发。程子曰：‘人生而静以上，不容说。才说性时，他已不是性也’，则性是一件悬空之物。其实孟子之言，明白显易，因恻隐、羞恶、恭敬、是非之发，而名之为仁义礼智，离情无以见性，仁义礼智是后起之名，故曰仁义

礼智根于心。若恻隐、羞恶、恭敬、是非之先，另有源头为仁义礼智，则当云心根于仁义礼智矣。是故‘性情’二字，分析不得，此理气合一之说也。体则情性皆体，用则情性皆用，以至动静已未发皆然。才者性之分量。恻隐、羞恶、恭敬、是非之发，虽是本来所具，然不过石火电光，我不能有诸己。故必存养之功，到得‘溥博渊泉，而时出之’之地位，性之分量始尽，希贤希圣以至希天，未至于天，皆是不能尽其才。犹如五谷之种，直到烝民乃粒，始见其性之美，若苗而不秀，秀而不实，则性体尚未全也。

程子曰：‘有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。善，固性也，然恶亦不可不谓之性也。’张子曰：‘形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。’愚谓气质之性，既是天赋，如何可反？若反之，反似为伪。盖天命至精，些少著不得人为，故人在陷溺之中，凭他搏噬纷夺，此一点良心，毕竟自要出头。别教有云：‘丈夫食少金刚，终究不消，要穿出身外，何以故？金刚不与身中杂秽同止。’故天命之性，岂特如金刚？一切清浊偏正刚柔缓急，皆拘他不得。如谓水本清也，以净器盛之则清，不净器盛之则臭，以汙泥之器盛之则浊，本然之清，未尝不在，但既臭浊，猝难得清。果若是，则水一性也，器一性也。性之夹杂如此，安所称‘无极之真，二五之精’乎！先儒只缘认‘习’字太狭，堕地已后之习无论矣。人乃父母之分身，当其在胎之时，已有习矣。不然，古人之言胎教何也？总之，与性无与也。

仁之于心，如谷种之生意流动，充满于中，然必加艺植

灌溉之功，而后始成熟。易言‘一阴一阳之道’，道不离阴阳，故智不能离仁，仁不能离智，中焉而已。‘继之’即戒惧慎独之事，‘成之’即中和位育之能。在孟子则居仁由义。‘有事勿忘’者‘继之’之功，‘反身而诚’，‘万物皆备’者，‘成之’之候。‘继之’者，继此一阴一阳之道，则刚柔不偏，而粹然至善矣。如曰‘惻隐之心，仁之端也’，虽然，未可以为善也，从而继之，有惻隐，随有羞恶，有辞让，有是非之心焉，且无念非惻隐，无念非羞恶、辞让、是非之心，而时出靡穷焉，斯善矣。‘成之’者，成此‘继之’之功，即中庸‘成己仁也，成物知也’之谓。向非成之，则无以见天降之全，到得成之，方可谓之熟。不然，苗而不秀，秀而不实，终归无用。

睟面盎背，广居之气象也。下此之气象，皆因所居而变。余尝言今日士大夫，大概多市井之气，并其所居者而失之矣，有能不脱学堂之气，则十无一二也。世风之下如此！

规矩熟而巧生，巧即在规矩之中，犹上达即在下学之中。学者离郤人伦日用，求之人生以上，是离规矩以求巧也。庄周‘斫轮’之喻，欲舍仁义以求道德，舍糟粕以求古人之不可传，正与孟子之意相反。

世道交丧，圣王不作，天下之人，兆民之众，要不能空然无所挟以行世，则遂以举世之习尚，成为学术。但论其可以通行，不必原其心术，揣摩世态，陪奉人情，在世路则为好人，在朝廷则为鄙夫。凡朝廷之资格，官府之旧规，往来之情面，胥吏之成例，弥缝周至，无有罅漏。千百年来，糜烂于文纲世法之中，皆乡愿之薪传也。即有贤者，头出头没，不能决其范围，苟欲有所振动，则举世目为怪魁矣。以是诗文

有诗文之乡愿,汉笔唐诗,袭其肤廓;读书有读书之乡愿,成败是非,讲贯纪闻,皆有成说;道学有道学之乡愿,所读者止于四书、通书、太极图说、近思录、东西铭、语类,建立书院,刊注四书,衍辑语录,天崩地坼,无落吾事。夫子之恶之,亦逆料其祸必至于是也。‘狂狷’是不安于流俗者,免为乡人,方有作圣之路。

黄宗羲全集(第一册),浙江古籍出版社一九八五年版。

万充宗墓志铭

五经之学,以余之固陋,所见传注,诗、书、春秋皆数十家,三礼颇少,仪礼、周礼十余家,礼记自卫湜以外,亦十余家,周易百余家,可谓多矣。其闻而未见者尚千家有余,如是则后儒于经学,可无庸复议矣。然诗之小序,书之今古文,三传之义例,至今尚无定说。易以象数讖纬,晦之于后汉,至王弼而稍霁。又以老氏之浮诞,魏伯阳、陈搏之卦气晦之,至伊川而欲明。又复以康节之图书先后天晦之。礼经之大者,为郊社、禘祫、丧服、宗法、官制,言人人殊,莫知适从。士生于千载之下,不能会众以合一,由谷而之川,川以达于海,犹可谓之穷经乎?

自科举之学兴,以一先生之言为标准,毫秒摘抉,于其所不必疑者而疑之,而大经大法反置之而不道,童习自守,等于面墙。圣经兴废,上关天运,然由今之道,不可不谓之废也。此吾于万充宗之死,能不恸乎!充宗讳斯大,吾友履安先生第六子也,其家世详余先生志中。充宗生逢丧乱,不为科举之学,湛思诸经,以为非通诸经,不能通一经,非悟传

注之失,则不能通经,非以经释经,则亦无由悟传注之失。何谓通诸经以通一经?经文错互,有此略而彼详者,有此同而彼异者,因详以求其略,因异以求其同,学者所当致思者也。何谓悟传注之失?学者入传注之重围,其于经也无庸致思,经既不思,则传注无失矣,若之何而悟之。何谓以经解经,世之信传注者过于信经,试拈二节为例,八卦之方位,载于经矣,以康节离南坎北之臆说,反有致疑于经者,平王之孙齐侯之子,证诸春秋,一在鲁庄公元年,一在十一年,皆书王姬归于齐,周庄王为平王之孙,则王姬当是其姊妹,非襄公则威公也,毛公以为武王女,文王孙。所谓平王为平正之王,齐侯为齐一之侯,非附会乎?如此者层见叠出。充宗会通诸经,证坠缉缺,聚讼之议,涣然冰释。奉正朔以批闰位,百注遂无坚城,而老生犹欲以一卷之见,申其后息之难,宜乎如腐朽之受利刃也。所为书,曰:学礼质疑二卷,周官辨非二卷,仪礼商二卷,礼记偶笺三卷,初辑春秋二百四十卷,烬于大火,复辑,绝笔于昭公;丁灾、甲阳草各一卷,其间说经者居多;万氏家谱十卷。噫!多矣哉。学不患不博,患不能精,充宗之经学,由博以致精,信矣其可传也。然每观古人著书,必有大儒,为之流别而后传远,如蔡元定诸书。朱子言造化微妙,唯深于理者能识之,吾与季通言而不厌也。故元定之书,人皆敬信。陈浩之礼记集说,陈栎之礼记解,吴草庐曰:‘二陈君之说礼,无可疵矣。’故后皆列之学宫。

自戴山先师梦奠之后,大儒不作,世莫之宗。墙屋放言,小智大黠,相煽以自高,但有讲章而无经术。充宗之学,

谁为流别，余虽叹赏，而人亦莫之信也。

充宗为人刚毅，见有不可者，义形于色，其嗜礼若饥渴。张苍水死国难，弃骨荒郊，充宗葬之南屏，使余志之，春秋野祭，盖不异西台之哭焉。父友陆文虎，甬中所称‘陆、万’是也。文虎无后，两世之丧，皆在浅土，充宗葬其六棺，凡所为皆类此，不以力绌只轮而自阻也。崇祯癸酉六月六日，其生也。康熙癸亥七月二十六日，其卒也。娶陆氏，子一人。诸生经，能世其学。充宗之卒，余许铭其墓，以郑禹梅之跛翁传，尽其大指，故阁笔者久之，而经累请不已，又二年始克为之。铭曰：

三代之治，悬隔千祀。制度文为，三传、三礼。牛毛茧丝，精微在此。释者以意，或得或否。躐讹踵陋，割裂经旨。侃侃充宗，寻源极委。会盟征伐，冠昏丧纪。如捧珠盘，如承明水。如服元端，不谓故纸。三尺短碑，西溪之址，书带环之，不生葛藟。

南雷文约卷一梨洲遗著汇刊本

科 举

科举之弊，未有甚于今日矣。余见高曾以来，为其学者，五经、通鉴、左传、国语、战国策、庄子、八科举大家，此数书者，未有不读以资举业之用者也。自后则束之高阁，而钻研于业存浅达之讲章。又其后，则为泛滥，而说约出焉。又以说约为冗，而圭撮于低头四书之上，童而习之，至于解褐出仕，未尝更见他书也。此外但取科举中选之文，讽诵摹仿，移前掇后，雷同下笔已耳。昔有举子以尧、舜问主司者，

欧阳公答之云：‘如此疑难故事，不用也罢。’今之举子大约此类也。此等人才，岂能效国家一幃一亭之用，徒使天下之生民，受其笞撻，可哀也夫！顾有心世道者，亦明知此辈之无用，皆因循而莫之救，何也？如以朱子学校贡举私议行之，未始不可，然极重难返之势，不无惶骇，莫若就今见行事例，稍为变通，未尝不可以得真才也。今第一场经义，第二场论、表、判，第三场策五道。经义当依朱子之法，通贯经文，条陈众说，而断以己意，不必如今日分段破题对偶敷衍之体，论以观其识见，表以观其绮靡，判当设为甲乙，以观其剖决，策观其通今致用，所陈利害，其要如何，无取德行言语，剿从套括。嗟乎！举子苟能通此，是亦足矣。无奈主文者相习成风，去取只在经义，经义又以首篇为主，二场三场，未尝过目。逮夫经义已取，始弔后场以充故事。虽累经申敕，裒如充耳。亦以时日迫速，不得不然也。余尝与万季野私议，即浙江而论，举子万人，分房十余人，每人所阅，不及千卷，日阅二百卷，五日可毕。第一场取一千卷，揭榜其不在千卷内者，不得进第二场，第二场千卷，每人阅一百卷，一月可毕。当取五百卷。揭榜其不在五百卷内者，不得进第三场，第三场方依定额揭榜，始谓之中式。如此则主文者不得专以经义为主，而二场三场为有用，举子亦不敢以空疏应世，会试亦然。此亦急救之术，行之数科后，取朱子之议行之，又何患人才之不出乎？

南雷文约卷三。

余姚县重修儒学记

唐荆川王道思，以为汉之经术，宋之道学，其人才之成

就,皆师弟子私相授受,无所与于学校,此盖有激之言。以吾余姚论之,则大有不然。自虞仲翔之易,擅东南之美,嗣起者代不乏人,其出于学校与否,姑不具论。元末明初经生学人,习熟先儒之成说,不异童子之述朱,书家之临帖,天下汨没于支离章句之中。吴康斋、陈白沙稍见端倪,而未臻美大圣神之域,学脉几乎绝矣。高忠宪云:‘薛文清、吕泾野,无甚透悟。’亦谓是也。

贞元之运,融结于姚江之学校。于是阳明先生者出,以心学教天下,示之作圣之路,马医、夏畦,皆可反身认取,步趋唯诺,无非太和真觉,圣人去人不远。孟子曰:‘人皆可以为尧、舜。’后之儒者,唯其难视圣人,或求之静坐澄心,或求之格物穷理,或求之人生以上,或求之察见端倪,遂使千年之远,亿兆人之众,圣人绝响。一二崛起之士,又私为不传之秘,至谓千五百年之间,天地亦是架漏过时,人心亦是牵补度日,是人皆不可为尧、舜矣,非阳明亦孰雪此冤哉!故孟子之言,得阳明而益信。今之学脉不绝,衣被天下者,皆吾姚江学校之功也。是以三百年以来,凡国家大节目,必吾姚江学校之人,出而指定。宋无逸之纂修元史,黄榼、陈子方之自沈逊国、宸濠之变,死之者孙忠烈,平之者王文成,刘瑾窃政,谢文正内主弹章,魏奄问鼎,先忠端身殉社稷,北都之亡,施恭愍执绥龙驭,南都之亡,孙熊伏剑海岛。其知效一官,德合一君者,不可胜数。故姚江学校之盛衰,关系天下之盛衰也。

先是庙学颓败,上雨旁风,一宫之外,皆为茂草,当事簿书之事,胜于俎豆,即有畚筑,联尔具文,致使数十年之中,

人才寥落，科名亦且天荒。夫营室无功，单子知、陈有咎国庠为圃，元與忧道将陵，忍使阳明阙里，而憔悴于盛世乎！晋中康侯如槌，以经术为吏治，下车即为此惧，广文沈君煌、方君运昌，佐以精诚。沈君以己财首创后圣宫，康侯捐俸倡之，田二、尹守一继之。郡侯李公行部至姚，嘉与是举，复加申敕，士心雷动，各捐有差，董其役者，诸生某某等。谨刀布以索力，拷磬鼓以程工，经始于某年某月，落成于某年某月。

以羲尝学于旧史，见属为记。念阳明之学今时间有异同，余尝移书史馆，诸公不执己见，慨然从之。夫道一而已，修于身则为道德，形于言则为艺文，见于用则为事功名节，岂若九流百家，人自为家，莫适相通乎？古之释奠于先师者，必本其学之所自出，非其师勿学也，非其学勿祭也。今天下万国皆有学，亦复有先师如阳明先生者乎！阳明非姚江所得私也，天下皆学阳明之学，志阳明之志，使吾姚江之士，沟犹瞽儒，欣欣然不能效门室之辨，有一阳明而不能有之，不其惑欤！圣天子崇儒尚文，诸君子振起以复盛时人物，行将于庙学卜之矣。

南雷文约卷四。

留别海昌同学序

岁丙辰二月，余至海昌，西山许父母以余曾主教于越中、甬上也，戒邑中之士大夫胥会于北寺。余留者两月余，已而省觐将归，同学诸子，皆眷眷然，有离别可怜之色。

余南雷之野人也，气质卤莽。诸子风华掩映千人，多廊庙之器，余何以得此于诸子乎？尝谓学问之事，析之者愈

精，而逃之者愈巧。三代以上，祇有儒之名而已，司马子长因之而传儒林。汉之衰也，始有雕虫壮夫不为之技，于是分文苑于外，不以乱儒。宋之为儒者，有事功经制改头换面之异，宋史立道学一门以别之，所以坊其流也。盖未几而道学之中又有异同。邓潜谷又分理学、心学为二。夫一儒也，裂而为文苑，为儒林，为理学，为心学，岂非析之欲其极精乎？奈何今之言心学者，则无事乎读书穷理，言理学者，其所读之书，不过经生之章句，其所穷之理，不过字义之从违，薄文苑为词章，惜儒林于皓首，封己守残，摘索不出一卷之内，其规为措注，与纤儿细士不见长短。天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者，岂非逃之者之愈巧乎？

吾观诸子之在今日，举实为秋，摘藻为春，将以抵夫文苑也。钻研服、郑，函雅正，通古今，将以造夫儒林也。由是而敛于身心之际，不塞其自然流行之体，则发之为文章，皆载道也，垂之为传注，皆经术也。将见裂之为四者，不自诸子复之而为一乎？某虽学文而不能废夫应酬，穷经而不能归于一致，洒扫先师蕺山之门，而浸淫于流俗，絃急调哀，不知九品人物将来何等。诸子苟不见鄙，庶几以为九十里之半，是某之眷眷于离别者，较诸子而益甚。虽然，诸子与某相隔一带水耳，天朗气清，夏盖空翠可摘，此固晁无咎行吟之地也。某居其下，诸子恍闻长啸若鸾凤之音，响乎岩谷焉，知其非余也。夏四月二十六日书于北山。

南雷文定前集卷一。

赠编修弁玉吴君墓志铭 (节选)

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,治财赋者则目为聚敛,开阡陌者则目为粗材,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,铃束天下。一旦有大夫之忧,当报国之日,则业然张口,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。余于吴君为之三叹。

南雷文定后集卷三

广师说

自科举之学兴,而师道亡矣。今老师门生之名遍于天下,岂无师哉?由于为师之易,而弟子之所以事其师者,非复古人之万一矣,犹可谓之师哉!古人不敢轻自为师,以柳子厚之文章,而避师之名。何北山为朱子之再传,而未尝受人北面,亦不敢轻师于人。昌黎言李翱‘从仆学文’,而李翱则称‘吾友韩愈’,或称‘退之’,未尝以为师也。象山为东莱所取士,鹅湖之会,东莱视象山如前辈,不敢与之论辨,象山对东莱则称‘执事’,对他人则称‘伯恭’,亦未尝以为师也。即如近世张阳和,其座师为罗万化,尺牍往来,止称兄弟,不拘世俗之礼也。嗟乎!师之为道慎重如此。则所以事其师者,甯聊尔乎!故平居则巾卷危立于雪中,危难则斧

钻冒死于阙下,扫门撰杖,都养斩版,一切烦辱之事,同于子姓。贺医闾之事白沙,悬其像于书室,出告反面。绪山、龙溪于阳明之丧,皆筑室于场,以终心制。颜山农在狱,近溪侍养狱中六年,不赴廷试。及山农老而过之,一茶一果,近溪必手捧以进。其子弟欲代之,近溪曰:‘吾师非汝等可以服事者。’杨复所之事近溪,亦以其像供养,有事则告而后行。此事其师,曷尝同于流俗乎?流俗有句读之师,有举业之师,有主考之师,有分房之师,有荐举之师,有投拜之师。师道多端,向背攸分,乘时则朽木青黄,失势则田何粪土,固其宜也。近世有淮海刘文起师岳西来荐,生则事若严君,死则心丧逾制,为之嗣以世之,为之庙以享之,为之田宅以永之。犹恐其不声施于后世也,求能文之士以章之。古人事师之义,复见于今矣,将使刘峻杜口,昌黎不伤孤零也。

南雷文定三集卷二。

续师说

嗟乎!师道之不传也,岂特弟子之过哉?亦为师者有以致之耳。师者,所以传道受业解惑者也。道之未闻,业之未精,有感而不能解,则非师矣。本无可师,强聚道路交臂之人曰师曰弟子云者,曾不如童子之师习其句读,巫医乐师百工之人授以艺术者之有其实也。传道授业解惑,既无所藉于师,则生不为之怜,死不为之丧,亦非过也。遂以为古之师弟子者皆然,而使师之为道,出于童子巫医乐师百工之下,则是为师者之罪也。今世以无忌惮相高,代笔门客,张口辄骂欧、曾、逸园蒙师,摇笔即毁朱、陆、古人姓氏,道德未

审,议论其学术文章,已累幅见于坊书矣。乳儿粉子,轻儇浅躁,动欲越过前人,抗然自命,世无孔子,不当在弟子之列。

盖不特耻为弟子,相率而耻不为师。吁!其可怪也。若是则师之为道,人心之蠹贼也,吾惟恐其传也矣。昔者孙明复之为师也,以石守道为之弟子,执杖履侍左右,明复坐则立,升降拜则扶之,师弟子之礼若是其重也。故何北山之于来学,未尝受其北面。

北山之意,以为苟无其德,甯虚其位,以待后之学者,不可使师道自我而坏也。北山可以为师,避师名而不为,其慎重如此。羲老而失学,欲求为弟子者也。诸君子徒以其久侍刘夫子,而过情推奖,其敢冒今世之无耻哉!反昌黎之意,作续师说以谢之。

南雷文案卷四。

黄宗羲的史学思想与《移史馆书》解读

清修《明史》,自康熙十八年史馆重开,是否沿《宋史》旧例,设置《道学传》,一度成为史馆上下激烈争议的问题。关于这场争论的大致情况,前辈史学家黄云眉先生早年撰《明史编纂考略》,已经为我们做过梳理。

以下,拟沿着黄先生所开启的路径,就黄宗羲的《移史论不宜立理学传书》(以下简称《移史馆书》),再做一些考察,旨在把这方面的讨论往前推进一步。未为允当之处,敬请各位师长指教。

(一) 黄宗羲《移史馆论不宜立理学传书》的主要内容

黄宗羲所撰《移史馆书》，载于《南雷文定》卷四。1959年1月，中华书局出版陈乃乾先生编《黄梨洲文集》，此文录入该集第449至452页。书首开宗明义，黄宗羲即云：“顷有传修史条约理学四款，在局皆名公巨卿，学贯天人，诚非草野荒陋所当与议。然有空隙一介之知，私以告于同学，幸勿出之广座，徒兹纷纭也。”^①可见，黄氏此书，是因史馆中传出的《修史条约·理学四款》而写。正如黄云眉先生所考，黄宗羲在这里提到的《修史条约》即徐乾学、元文兄弟所拟《修史条议》。其定稿载于徐乾学《澹园集》卷十四。

针对徐氏兄弟《修史条议》所以，《明史》应当立《理学传》的第一条理由，黄宗羲驳诘道：

其一，以程朱一派为正统，是矣。薛敬轩、曹月川、吴康斋、陈剩夫、胡敬斋、周小泉、章枫山、吕泾野、罗整庵、魏庄渠、顾泾阳、高景逸、冯少墟十余人。诸公何以见其滴骨程朱也。如整庵之论理气，专攻朱子。理气乃学之主脑，则非其派下明矣。庄渠言象山天资高，论学甚正，凡所指示，坦然如由大道而行，昔疑其近于禅学，此某之陋也。若使朱、陆果有异同，则庄渠亦非朱派。唐仁卿以从祀议阳明，泾阳谓之曰：‘夫学言致知，文成恐人认识为知，走入支离，故就中间点出一良字。孟子言良知，文成恐人将此作光景玩弄，走入玄虚，故就上面点出一致字，其意最为精密。若使阳明之学可疑，则泾阳皆可疑矣。程朱格物，为学之要，景逸谓才知反求诸身，是真能格物者也。此即杨中立所说反身而诚，则天下之物无不在我。朱子九条中甚辨

^① 黄宗羲：《黄梨洲文集》书类，《移史馆论不宜立理学传书》，中华书局1959年1月版（下同），第449页。

其非，颇与阳明之格物相近，而差排程、朱之下乎？盖诸公不从源头上论，徒以补偏救弊之言，视为操戈入室之事，必欲以水济水，故往往不能尽合也。又言陈克庵、张东白、罗一峰、周翠渠、张甬川、杨止庵其学亦宗程、朱，而论说不传。六子之论说最多，其学术俱可考究，言不传者，偶未之见耳。东白之学，其言心也即天理也，即阳明心即理也。其言斯道在天地，不患践之弗力，所患知之弗真，即阳明知行合一也，已先发阳明之蕴。若阳明果异程、朱，则东白亦异程、朱矣。章枫山称一峰方可谓之正君善俗，如我辈只修政立事而已。枫山自知不及一峰，后人反分其优劣，何也？^①

这就是说徐氏兄弟所列为程朱嫡派的明代诸儒其实都未必恪守程朱之教。而为徐氏兄弟以“论说不传”^②，不予入理学传的陈选、罗伦等六人，在黄宗羲看来，这六人论说最多，只是徐氏兄弟未见其论说罢了，因此徐氏兄弟所见似是而非，未可视为定论。徐乾学、元文兄弟认为，陈献章、王守仁、湛若水三家，为学宗旨与程朱不同，陈湛二人及其后学皆只能入《儒林传》。而王守仁、刘宗周因功名显赫，可入名卿列传。对徐氏兄弟于王守仁、刘宗周的名尊实贬，黄宗羲剖白道：

其二言白沙、阳明、甘泉宗旨不合程、朱，此非口舌可争，姑置不论。其言象山、慈湖例入儒林，按《宋史》慈湖未尝入儒林也。又言庄定山为白沙友人，学亦相似。按白沙云定山人品甚高，恨不曾与我问学，遂不深讲，其出处之际，白沙深责之，不可言其相似。又言罗念庵本非阳明弟子，其学术颇似白沙，与王甚别。《阳明年谱》为念庵所定，钱绪山曰：子于师门不称门生而称后学者，以师在日未得及门委贄也。子谓古今门人之称，其义止于及门委贄乎？子年十四时，欲

① 黄宗羲：《黄梨洲文集》书类，《移史馆论不宜立理学传书》，第449页至450页。

② 徐乾学：《詹园集》第十四，《修史条议》。

见师于赣，父母不听，则及门者其素志也。今学其学者三纪于兹矣，非徒得其门，所谓升堂入室者，子且无歉焉。于门人乎何有？念庵于是始称门人，当日之定论如此。今言与王甚别，不如其别者安在也。且不知白沙、阳明学术之异又在何等也。又言先师戡山益归平正，殆与高、顾符合，阳明、念台功名既盛宜入名卿列传。古来史法，列儒林、文苑、忠义、循吏、卓行诸门，原以处一节之士，而道盛德备者无所俟此。故儒如董仲舒而不入儒林，忠如文天祥而不入忠义，既于儒林之中，推其道盛德备者而揭之为道学，则与前例异矣。今于高、顾诸先生则入之，于阳明、戡山则曰功名既盛宜入名卿列传。高、顾功名岂不盛乎？朱子之功名，岂不及王、刘二先生乎？^①

黄宗羲认为有明儒学，以浙东为大宗，而徐氏兄弟则以“最多流弊”^②四字，予以讥评。因之黄宗羲的《移史馆书》于此，不为愤激之情溢于言表，而且反徐氏兄弟之道而行之，极力表彰浙东学术。他说：

其三言浙东学派最多流弊。有明学术，白沙开其端，至姚江始大明，盖从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，此亦一述朱，彼亦一述朱。高景逸云：薛文清、吕泾野语录中皆无甚透悟，亦为是也。逮及先师戡山，学术流弊，救正殆尽。向无姚江，则学脉中绝，向无戡山，则流弊充塞，凡海内之知学者，要皆东浙之所衣被也。今忘其衣被之功，徒訾其流弊之失，无乃刻乎？^③

徐氏兄弟主张“学术流弊，宜归一是”^④，试图据以推尊程朱，排斥阳明。黄宗羲同样毫不留情，反唇相讥。他阐述己见云：

① 黄宗羲：《黄梨洲文集》书类，《移史馆论不宜立理学传书》，第450页至451页。

② 徐乾学：《詹园集》第十四，《修史条议》。

③ 黄宗羲：《黄梨洲文集》书类，《移史馆论不宜立理学传书》，第451页。

④ 注 徐乾学：《詹园集》第十四，《修史条议》。

其四言学术流弊,宜归一是,意不欲稍稍有异同也。然据《宋史》所载道学,即如邵尧夫,程子曰:尧夫犹空中楼阁,曰尧夫豪杰之士,根本不帖帖地。是则尧夫之学,未尝尽同于程子也。又言阳明之后,流弊甚多,程、朱门人必不至此。按朱子云游、杨、谢三君子初皆学禅,后来余禅犹在,故学之者多流于禅。游先生大是禅学,必是程先生说得太高,故流弊至此,是程子高第弟子已不能无流弊。刘安上、贾易人品皆在下中,至于邢恕、陆棠且为奸贼矣。而程、朱门人必不至此,岂其然也。

如以弟子追疑其师,则田常作乱之宰子,杀妻求将之吴起,皆足为孔、曾累矣。此据条约所及者言之,其间如江右之王塘南、昆陵之孙淇澳,皆卓然圣学,岂可埋没。^①

面对黄宗羲上述四条强有力的驳诘,徐氏兄弟拟在《明史》中立《理学传》的主张,进退失据,溃不成军。而黄宗羲的辨难并未就此搁笔,他凭其深厚的史学素养,通过总结历代史书编纂得失,进而指出,《宋史》立《道学传》为“元人之陋”,断不可因袭,黄宗羲说:

夫十七史以来,只有儒林,以邹、鲁之盛,司马迁但言孔子世家,孔子弟子列传,孟子列传而已,未尝加以道学之名也。儒林亦为传经而设,以处夫不及为弟子者,犹之传孔子之弟子也。历代因之,亦是此意。周、程诸子,道德虽盛,以视孔子,则犹然在弟子之列,入之儒林正为允当。

今无故而出之为道学,在周、程未必加重,而于大一统之义乖矣。统天地人曰儒,以鲁国而止儒一人,儒之名目,原自不轻。儒者,成德之名,犹之曰贤、曰圣也。道学者,以道为学,未成乎名也。犹之曰志于道,志道可以为名乎?欲重而反轻,称名而背义,此元人之陋也。且其立此一门,止为周、程、张、朱而设,以门人附之。程氏门人,朱子最取吕与叔,以为高于诸公,朱氏门人,以蔡西山为第一,皆不与焉。

^① 黄宗羲:《黄梨洲文集》书类,《移史馆论不宜立理学传书》,第451页。

其错乱乖谬,无所折衷可知。圣朝秉笔诸公,不自居三代以上人物,而师法元人之陋,可乎?^①

于是黄宗羲得出如下结论:

某窃谓,道学一门所当去也。一切总归儒林,则学术之异同皆可无论,以待后之学者择而取之。若其必欲留此,则薛、胡、陈、王有明业以其理学配享庙庭,诸公所修者《明史》也。《明史》自合从明,而有所去取其间,犹如明朝阁部,其位一定,今以阁部不当从而颠倒其位,可乎?不可乎?^②

(二)《移史馆书》的写作时间

黄宗羲的《移史馆书》写于何时?对于这个问题,黄云眉先生未予讨论。而为黄宗羲纂辑《年谱》的学者,无论是晚清的黄炳屋,还是今人徐定宝先生,或含糊其辞,或阙疑不论,也都未有定说。把这个问题弄清楚,不仅可以深化《明史》纂修的研究,而且对于黄宗羲学行和清初学术史的探讨也都会有意义。在今天我们所能见到的学术文献中,汤斌致黄宗羲的两封信,是弄清《移史馆书》撰写时间的重要依据,弥足珍贵。这两封信未收入汤斌的文集,所幸当年由黄宗羲保存下来,康熙二十七年《南雷文定》刊行,辑入该集附录之中。

汤斌致黄宗羲的第一封信说了如下一段话:

承乏试事,拟撤棘后,方图一登龙门,遂夙昔之愿。乃蒙主一年兄惠然远临,恭接台函,眷爱殷殷,若以为可与闻斯道者,斌何幸得此于先生哉。窃以学者要在力行,今之讲

① 黄宗羲:《黄梨洲文集》书类,《移史馆论不宜立理学传书》,第451页至452页。

② 黄宗羲:《黄梨洲文集》书类,《移史馆论不宜立理学传书》,第451页至452页。

学者,只是说间话耳,诋毁先儒,争长竟短,原未见先儒真面目。学者不从日用伦常,躬行实践,体验天命流行,何由上达天德?何由与千古圣贤默相契会?如此即推奉先儒与诋毁先儒,皆无当也。戴山先生曰:“天理何理,归之日用。日用何用,归之自然。”又曰:“心体本自圆满,忽有物以撓之,便觉有亏欠处,自欺之病,如寸隙当堤,江河可决。”此切至之言也。先生曰:“戴山从严颜清苦中,发为光风霁月,学问缜密而平实,《人谱》一书,真有途辙可循,不患不至上达。”此善论戴山者也。斌谓今日学者,当以戴山为宗,即所以救末学之流弊,而得大中至正之道,无事他求也。承谕《戴山学案》序,自顾疏陋,何能为役,然私淑之久,不敢固辞,此最有关系文字,目下匆匆起行,不敢率尔命笔。舟中无事,敬书请政,斌得附名简末,遂数十年景仰之私,为幸多矣。《忠端公集》,盥手拜读,如对道容,敬谢敬谢。临楮瞻依,言不尽意。^①

据考,康熙二十年六月,汤斌奉命南下浙江主持当年该省乡试。就信中所述内容来看,此信当写于是年晚秋、初冬乡试结束,乘舟北归途中。之前,黄宗羲遣子百家由余姚赴杭州拜谒汤斌,送去其父黄尊素《忠端公集》,并拜托汤斌为黄宗羲所辑《戴山学案》撰序。由于归程匆匆,汤斌未能在杭州撰文,北归途中,舟行缓慢,于是撰就《戴山学案》序,与此信一并寄送黄宗羲。

汤斌的第二封信,直接与黄宗羲的《移史馆书》相关,好在文字不多,为有便讨论,谨全文过录如后 六月十一日得接二月台函,读这如侍几席,不胜欣忭。弟学无原本,先儒心传不能深究,独有慨于世之学者,不务心得,党同伐异,一唱百和,如未见人之形影而褒讥其妍媸,亦无当矣。于先儒本无加损,但恐后生迷于趋向,正学日晦,故拙

^① 黄宗羲:《黄梨洲文集》附录十八,第521页。

序稍稍及之。至于戡山先生学术精微,未能窥测万一,方敬听斧削,过承奖借,愧甚愧甚。读《论理学传》书,辩论精详,至当不易,与鄙见字字相合。四年以来,与同事诸公谆谆言之,主持此事者,皆当代巨公名贤,弟生长僻陋之乡,学识不足动人,争之不得。今得先生大篇,益自信所见之不谬矣。此何等事,而以私见行之,可怪也。路远不能常奉德音,《南雷文案》刻成,便中见示一册,朝夕讽诵,如聆欬警感当何如。临楮不尽依依。^①

这封信主要谈了两件事,第一件事是对先前所撰《戡山学案》序,因为得到黄宗羲的赞许而表示感激;第二件事便是充分肯定黄宗羲的《移史馆书》。就全篇的内容而论,此信与前信撰写时间相去不远,所以信首所云“六月十一日得接二月台函”^②,当为康熙二十一年六月,汤斌在京中接到黄宗羲当年二月的信。笔者之所以做出如此判断,还有信中的另一重要依据,即“读论《理学传》书,辩论精详,至当不易,与鄙见字字相合,四年以来,与同事诸公谆谆言之,主持此事者皆当代巨公名贤,弟生长僻陋之乡,学识不足动人,争之不得。今得先生大篇,益自信所见不谬矣。”^③据考,汤斌入史馆予修《明史》,时间为康熙十八年三月^④,至康熙二十一年六月,汤斌供职史馆恰好四年。

根据以上所考,我们似可判定,黄宗羲《移史馆书》,其撰写时间为康熙二十一年二月。

写到这里,读者或许会提出这样一个问题,即如果黄宗羲的《移史馆书》撰于康熙二十一年二月,那么徐乾学的《憺园集》所载《修史条议序》,何以成文时间晚于康熙二十一年?

① 黄宗羲:《黄梨洲文集》附录十九,第521至522页。

② 黄宗羲:《黄梨洲文集》附录十九,第521页。

③ 黄宗羲:《黄梨洲文集》附录十九,第521至522页。

④ 《清圣祖实录》卷八十,康熙十八年三月甲子。

的确,就《修史条议序》的上下文看,该文应成于康熙二十三年春。据云:

《明史》开局,院长叶公,属同舍弟中允预修之役,时舍弟都御史为监修,辞于院长,弗允。因日夜搜罗群书,考究有明一代史乘之得失,随笔记录,以示同馆诸公。未几,中允以疾去,叶公下世。某被命同学士陈、张二公,侍读学士孙公、侍读汤公,暨门人王庶子为总裁官。而舍弟罢柏府之职,留领史事,益以向所讨论者详为商榷,得六十一条存之馆中,庶几相与整齐慎核,以成一代之信史。^①

徐乾学文中所云,徐秉义因病返乡,叶方蔼病故,皆为康熙二十一年四月事^②。而张玉书、孙在丰、汤斌、王鸿绪、徐乾学等人出任《明史》馆总裁,也是康熙二十一年六、七月事^③。至于徐元文罢任左都御史,则已在康熙二十二年十二月^④。

不过徐乾学又云,先前应叶方蔼之请入史馆修《明史》,已经“日夜搜罗群书,考究有明一代史乘之得失,随笔记录,以示同馆诸公。”^⑤此番只是“益以向所讨论,详未商榷”^⑥。因此徐氏兄弟拟立理学传的提议显然时间要早得多。

关于这一点,可以朱彝尊的《史馆上总裁第五书》为证:

昨过高斋,值阁下他出,闾者延客座,案有阁下手疏史目,盖体例初稿。取而诵之,有儒林传,又有道学传。阁下讲明正学,探洛、闽之渊源,欲为道学立传,固宜。然彝尊窃以为不必也。传儒林者,自司马氏、班氏以来,史家循而不改,逮宋慧撰《东都事略》,更名儒学,而

① 徐乾学:《詹园集》卷十九,《修史条议序》。

② 《清史列传》卷九,《叶方蔼传》卷十《徐秉义传》。

③ 《清圣祖实录》卷一〇三,康熙二十一年六月乙未、七月壬申。

④ 《清圣祖实录》卷一一三,康熙二十二年十二月丙辰。

⑤ 徐乾学:《詹园集》卷十九,《修史条议序》。

⑥ 徐乾学:《詹园集》卷十九,《修史条议序》。

以周、张、二程子入之。元修《宋史》，始以儒林、道学析而为两，言经术者入之儒林，言性理者别之为道学，又以同乎洛、闽者进之道学，异者置之儒林。其意若以经术为粗，而性理为密，朱子为正学，而杨、陆为歧途，默寓轩轻进退予夺之权，比于《春秋》之义。然六经者，治世之大法，致君尧、舜之术，不外是焉。学者从而修明之，传心之要，会极之理，范围曲成之道，未尝有备。故儒林足以包道学，道学不可以统儒林。

夫多文之谓儒，特立之谓儒，以道得民之谓儒，区别古今之谓儒，通天地人之谓儒，儒之为义大矣，非有逊让于道学也。且明之诸儒讲洛、闽之学者，河东薛文清而外，寥寥数人。薛公立传，当在宰辅之列，今取余子标为道学，上不足拟周、程、张、朱，下不敌儒林之盛，则莫若合而为一，于篇中详叙源流所自，览者可以意得。此彝尊前书所云体例不必沿袭也。^①

据清杨人谦所辑《朱竹垞年谱》，此事记在康熙十八年七月^②。这就是说早在康熙十九年以前，徐乾学、徐元文兄弟即已提出《明史》应立《理学传》的四条理由，黄宗羲显然是在康熙二十一年前读到史馆中传出的这份资料，才有他《移史馆书》的撰写。据笔者大胆揣测，为黄宗羲带去这份资料的人，或许就是汤斌。所以黄宗羲的《移史馆书》才会通过汤斌传入史馆。

（三）《移史馆书》激起的反响

康熙初叶，黄宗羲为主持学术风会的大师。其巨大的学术影响和深厚的史学素养，都不是徐乾学、元文兄弟所能比拟的。所以康熙十九年二月，徐元文以《明史》馆最高监修官的名义，向清圣祖上书，

① 朱彝尊：《曝书亭集》卷三十二，《史馆上总裁第五书》。

② （清）杨人谦辑：《朱竹垞年谱》，康熙十八年七月。

奏请召黄宗羲入京修《明史》。后经吏部议复称黄宗羲：“如果老病不能就道，令该有司就家录所著书送馆。”^①由此可见黄宗羲在朝野的重要影响。此时正值徐氏兄弟《修史条议》初稿出，史馆上下一片混乱。

正如毛奇龄所说：“此时道学一传齟齬未定，遂置诸传于不问。”^②因此黄宗羲就理学传一事发表意见，而且言辞激烈，其影响显然非同一般。

最先做出反应的是汤斌，他不仅当即致书黄宗羲，表示完全赞同黄宗羲的意见，而且迅速将黄书出示史馆中人。据全祖望云：

其论《宋史》别立《道学传》，为元儒之陋，《明史》不当仍其例，时朱检讨彝尊方有此议，汤公出其书以示众，遂去之。^③

康熙二十二年四月，汤斌利用在宫中讲学之便，把《明史》馆中的争议，婉转地禀报给清圣祖。据《康熙起居注》记：

斌对曰：“自周子至朱子，其学最为纯正精微，后学沉溺训诂，殊失程、朱精意。王守仁致良知之学，返本归原，正以救末学之失，但语或失中，门人又以虚见失其宗旨，滋后人之议。臣窃谓先儒补偏救弊，各有深心，愿学者识圣之真，身体力行，久之当自有得，徒竞口语无益也。”上颌之。^④

而同样一件事，当时在史馆中供职的王士禛所记则更为明确：

王文成为明第一流人物、立德、立功、立言皆踞绝顶。康熙中，开《明史》馆，秉笔者訾警太甚，亡友叶文敏方蔼时为总裁，予与之辩论，反复至于再四。二十二年四月，上宣谕汤侍读荆岷斌，令进所著

① 《清圣祖实录》卷八十八，康熙十九年二月乙亥。

② 毛奇龄：《西河合集·文集》札子卷一，《奉史馆总裁札子》。

③ 全祖望：《鲒埼亭集》卷十一，《梨洲先生神道碑文》。

④ 《康熙起居注》康熙二十二年四月初九日，中华书局 1984 年 8 月版，第 986 至 987 页。

诗文,且蒙召对。中有《王守仁论》一篇,上阅之,问汤意云何?汤因对以守仁致良知之说,与朱子不相刺谬,且言守仁直节丰功,不独理学。上首肯曰:“朕意亦如此。”睿鉴公明,远出流俗之外,史馆从此其有定论乎?^①

当然,依照徐乾学为官的跋扈,面对黄宗羲《移史馆书》的驳诘,他是不甘屈从的。因此,康熙二十三年初徐氏增写《修史条议》小序一段,把《修史条议》定稿录存在篋中,以待再议。同年八月,灵寿知县陆陇其应荐入都,徐乾学认为陆氏为笃尊朱子学的名臣,力图争取陆氏支持他的立《理学传》的主张。结果大出徐氏意料之外,在《明史》中立《理学传》的主张,同样为陆陇其所否定。陆氏就此致书徐乾学,据云:

辱赐群书,展卷伏读,珠玑满目,俗吏胸襟,为之一洗。至蒙下询《明史·道学传》,陇其向虽好窃窥先儒绪余,然自汨没簿书以来,久矣茅塞,何足以议此!间尝见张武承《读史质疑》云,《明史·道学传》可不立。初甚骇其论,潜玩味之。觉此言非孟浪。尝窃因其意推之,史有特例,后人不必尽学。如司马迁作《孔子世家》,所以特尊大成之圣,后世儒者,述孔子之道,不必尽列世家也。《宋史》作《道学传》,前史所未有,盖以周、程、张、朱,绍千圣之绝学,卓然高出于儒林之上,故特起此例以表之,犹之以世家尊孔子耳。后世儒者,述周、程、张、朱之道,不必尽列《道学传》也。非必薛、胡诸儒不及周、程、张、朱,但作与述,则须有辨。道学未明,创而明之,此作者之事也。

道学既明,因而守之,此述者之事也。虽其间辟邪崇正,廓清之功不少,要皆以宋儒所已明者而明之,初非有加于宋也。于《明史》中去此一目,以示特尊濂、洛、关、闽之意,亦可以正天下之好作而不好述,未尝窥见先儒之源委本末,而急欲自成一家者。且以道学二字

① 王士禛:《池北偶谈》卷九,《谈献五·王文成》。

论之,道者天理之当然,人人所当学也。既为儒者,未有可不知道学,不知道学,便不可以为儒者。

自儒林与道学分,而世之儒者,以为道学之外别有一途,可以自处,虽自外于道,犹不失为儒。遂有俨然自命为儒,诋毁道学而不顾者。不知《宋史》道学之目,不过借以尊濂洛诸儒,而非谓儒者可与道学分途也。今若合而一之,使人知道学之外,别无儒者,于以提醒人心,功亦不小。尊道学于儒林之上,所以定儒之宗,归道学于儒林之内,所以正儒之之实。《宋史》、《明史》相为表里,不亦可乎?不识先生以为何如?^①

陆陇其不仅反对立道学传,而且显然读过黄宗羲所作《移史馆书》,因此他与宗羲呼应道:

至以诸儒之学言之,薛、胡固无间然矣。整庵之学,虽不无小疵,然不能掩其大醇。其论理气处可议,其辟阳明处不可议,薛、胡而下首推整庵,无可疑者。仲木、少墟、泾阳、景逸守道之笃,卫道之严,固不待言。

然其精纯,恐皆未及薛、胡。景逸、泾阳,病痛尤多,其于阳明,虽毅然辟之,不少假借,然究其实,则有未能尽脱其藩篱者。其所深恶于阳明者,无善无恶一语,而究其所谓善,仍不出虚寂一途,言有言无,名异实同。故其大节彪炳,诚可廉顽立懦,而谓其直接程、朱则恐未也。

以《宋史》尊程、朱之例尊之,亦不无可商。因承下问而妄言之,不自揣其非分也。^②

至此,黄宗羲的《移史馆论不宜立理学传书》不仅得到陆、王后学的赞许,而且程、朱后学亦有所呼应,对拟在《明史》中立《道学传》的提议予以明确否定。

① 陆陇其:《三鱼堂文集》卷五,《答徐健庵先生书》。

② 陆陇其:《三鱼堂文集》卷五,《答徐健庵先生书》。

黄宗羲的《移史馆论不宜立理学传书》既是一篇关系到《明史》纂修的重要文章,又是研究黄宗羲生平学行不可忽视的一段经历,前辈学者于此皆未做讨论。

笔者的上述考论实在只是一种尝试。根据笔者的考证,黄宗羲的《移史馆书》,应当写于康熙二十一年二月。这封信针对徐乾学、徐元文兄弟的《修史条议·理学四款》,提出了强有力的驳诘,从而使徐氏兄弟所议失去依据。

由于黄宗羲的驳诘,论证周密,可信可据,因而在史馆迅速激起反响,最终与朱彝尊、汤斌、毛奇龄、王士禛等史馆中人,乃至外官陆陇其等殊途同归,形成否定《明史》立《道学传》的强大呼声。当然《明史》成书最终未立《道学传》,其间原因很多。不能简单地归结为黄宗羲的这封信,但是勿庸置疑,黄宗羲的《移史馆书》在史馆内外所产生的巨大影响,则是不可忽视的。

附:《学校》评析

黄宗羲(1610—1695),字太冲,号南雷,又号梨洲,学者尊称为南雷先生、梨洲先生。浙江余姚黄竹浦人。他是中国明清之际伟大的思想家、史学家和教育家,提出了开启近代民主政治改革和教育制度改革之先河的启蒙主义教育思想,并同顾炎武开创了清初经世致用的学风。

黄宗羲的父亲黄尊素,是明末主张改革朝政的东林党名士,被宦官魏忠贤陷害致死。黄宗羲 19 岁时入京诉冤,在刑堂上以铁锥毙伤仇人。清兵南下时他积极参加和组织反清武装斗争,历时八年之久。自 20 岁时发愤读书,从师名学者刘宗周,博览群书,学识渊博。至 40 岁时遂成为江南一代明儒,开始授徒讲学,其足迹遍大江南北,高

足弟子有万斯大、万斯同、全祖望、陈夔献、陈同亮、王文三、张旦复、董吴仲、郑寒村等，都成为明末清初著名的学者。黄宗羲在学术思想上以阳明学为宗，提倡学术自由，弘扬东林遗风，强调经史并重，反对空谈心性，主张经世致用，以实学救国济世。在政治上力主改革时弊，提出了限制君权和打破“君为臣纲”的传统观念以实施“以民为本”的民主政治制度的激进主张，并提出了以学校为议政机关的思想。

黄宗羲一生著述丰富，共有 60 余种，1300 余卷，内容涉及史学、政治、教育、哲学、经学、数学、地理、天文、历法、音律、诗文等许多领域。其代表作有《明儒学案》、《宋元学案》（门人续作）两部断代思想史，以及《明夷待访录》、《孟子师说》、《破邪论》、《黄梨洲文集》等。在这些著作中，黄宗羲以较多的篇章文字，论述了教育的性质、目的、作用以及教育制度的改革等。如在《破邪论·科举》和《南雷文约》卷三《科举》文中，他深刻地揭露了科举对教育的毒害，指出科举之法败坏天下人才，败坏学风，统治者明为取士，实为“痴士”，士子唯知窃取“科举中选之文，讽诵摹仿，移前缀后”，恪守“一定之说”，“老死丘壑”，以致“世不知有书”。这种使亿万人心思耳目俱用于揣摩剽袭时文之中的“空华臭腐”学风，使“人才翦菴”，庸妄之辈充塞天下。又如在《明夷待访录·取士》中提出“宽于取士、严于用士”的改革科举主张：一是广开取士门路，扩大考试内容，以延揽天下人才，使科举之法与荐举之法、太学之法、任子之法、郡县佐之法、辟召之法、任用绝学者之法。上书之法等并行；二是实行分场筛选，革除八股取士只取头场时文为主的陋习，变革考试内容，注重策论以“观其通今致用”；三是择名儒以塞请托之路，堵死科场徇私舞弊及科场内外贿赂请托的道路，以选拔德才兼备的实学人才。在其他文章中，黄宗羲有鉴于科举弊端已“因循而莫之救”，主张罢科举，乃至对那些蛊惑坊市的场屋时文一律追版烧之，不许传刻学习。为振兴学术，提倡实学，要求在市民社会的学校体系中，各级各类学校除开设经学外，还特别开设兵法、历算、医学以及如测望、火器、乐律、占候

(气象)、水利之类的“绝学”即自然科学课程。黄宗羲潜心研究并传授了地理、数学、几何、中西历法等自然科学,著有《授时历故》、《开方命算》等书8种。他主张学习科技之士应与五经儒生在科举入仕上机会均等,尤当奖励发明创造的“绝学者”,因为只有这种绝学的普及和应用,才能真正实现“工商为本”的商品经济,改变落后的农业经济。黄宗羲的这些思想,特别是“罢科举”、“兴实学”以及将学校作为议政的机关的启蒙思想,成为中国近代教育改革的重要思想来源和近代实学教育的先声。

《学校》(1663),是黄宗羲最有代表性的教育论著,也是清初最有影响的教育著作之一。《学校》原为《明夷待访录》书中的一部分,因其论述了学校的政治作用,历来被政治家、思想家和教育家所推崇,流传甚广,故其影响自清初至今不衰。《明夷待访录》是黄宗羲中年的一部力作,成书于清康熙二年(1663),这部集中国古代民本思想之大成的民主政论名著,比法国启蒙思想家卢梭的《社会契约论》发表早一个世纪。《明夷》是《周易》卦名,象征火入地中,昏主在上,明臣在下而不敢显露其明智,智慧之士处于患难困境。“待访”即期待明君来访,共议天下大事,进行社会改革。《明夷待访录》全书分为原君、原臣、原法、置相、学校、取士、建都、方镇、田制、兵制、财计、胥吏、奄宦等13个部分,共21篇。它从政治、法律、教育、选官等各个方面批判封建君主专制制度,提出社会改革理想,阐发民主启蒙思想。《学校》在阐述教育问题时,提出了以学校为议政机关的思想,设想了一整套限制君权的民主政治制度。

在《学校》中,黄宗羲指出,学校不仅仅是养士的教育机关,而且是国家议政的政治场所,“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,而公其非是于学校”。天下是非的评判,国家政事的处理,不能只有皇帝一人说了算,而要听从学校的公议,学校是高于君主的决定政治是非的最高权力机关,一切治理天下的设施都将出于学校。学校有议政辅政

的作用,政府的各级官吏必须受学校的监督,而在校学生即未来的官吏,亦应在学校中得到实际的民主政治的训练。所以,学校除了通过传递学术文化以培养经世致用的实用人才之外,还应当培养天下人民的议政能力,以奠定民主政治制度之基础。

黄宗羲认为,学校之盛衰,关系天下之盛衰。指出:“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”。封建君主专制统治之下,学校的议政辅政作用丧失净尽,“所谓学校者,科举器争,富贵熏心,亦遂以朝廷之势利一变其本领,”连养士育才的基本作用也没有了。官学衰败,在于职能的丧失,而导致这种结果的原因不在学校本身,而在于“朝廷与学校相反,不特不能养士,且至于害士”,使学校有名无实。学校的实际衰亡,促进了具有评议时政的书院诞生,但一当书院与朝廷相抵牾,就出现所谓“伪学之禁,书院之毁”,乃至“收捕党人”。黄宗羲指出,东汉太学生危言深论,不隐豪强,公卿大人亦避其贬议裁量;宋代诸生在内忧外患之际,伏阙捶鼓,请起李纲,使奸邪盗贼之心震慑于正气之下。这些都是三代遗风的再现。如果当时朝廷以学校“所非是为非”,则“君安而国可保”,然而朝廷惧怕公议,破坏学校,而且把亡国的责任归咎于学校,这完全是没有道理的专制统治的表现。

有鉴于学校的议政和养士的职能丧失,黄宗羲主张改革现行的学校制度。他认为作为国家最高学府的太学,还应该继续保存,但其议政和辅政的职能必须加强。加强的措施在于改革学官制度和教学方式。在学官方面,太学祭酒不应有朝廷任命词臣担任,而应当“推择当世大儒”,而且祭酒的权力与地位应与宰相平等,“或宰相退处为之”。每月初一日,皇帝及宰相六卿大臣等官到太学,就弟子之列,听祭酒讲学和朝政的过失批评。至于天子的儿子,年届十五,就应与大臣子弟一同就业于太学,与太学的庶民子弟一道接受教育,以便“使知民之情伪,且使之稍习于劳苦”。只有这样,皇家子弟才能走出被宦官宫妾整日纠缠以致沉湎于酒色的深宫。黄宗羲主张,全

国郡县都应当设立学校和学校教官。各级学校的教官亦不应由朝廷和政府任命,而应由诸生“公议”推选或罢免。“郡县学官,毋得出自选除,郡县公议,请名儒主之。自布衣以至宰相之谢事者,皆可当其任,不拘已仕未仕也”。至于五经师,兵法、历算、医、射之师,都由学官来挑选。之所以由公议来推选学官,不单是为了保证师资质量,而关键在于使刚直敢谏“名儒”主持学校议政辅政之事。每月初一、十五日,郡县的缙绅士子大会于学校,郡县官就列弟子之列,听学官讲学和评议“郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众。”如果讲学之日,郡县官不到学校听讲和接受批评,学校有权惩罚他们。黄宗羲认识到文化的发展是不平衡的,僻郡下县,名儒难得,在这种情况下,品学过人的郡县官在朔望学校大会之日,亦可南面讲学。郡县官暂时充当学官,必须有真才实学,必须尊重公议,“若郡县官少年无实学,妄自厌老儒而上之者,则士子譁而退之”,罢免其学官,赶下讲坛。由此可见,黄宗羲以学校公议来议政、辅政、督政的思想主张,旨在使政府控制在知识分子手中,以民权限制政权,以学术指导政治,它打破了千古不变的“士制于官”、“学从于政”的封建专制主义教育制度和传统的束缚,把儒家所倡导的“士以天下为己任”和“建国君民教学为先”的重民重教思想转换成以读书人为主体的激进民主政治思想。黄宗羲“公其非是于学”和使“天下之具皆出于学校”的主张,充分肯定了自汉迄明的士林“清议”的政治作用,给学校赋予了明确的、独特的、前所未有的历史使命。他主张把学校作为议政机关,要求师生关心国家大事,监督政府,指导舆论,反映了明清之际在知识分子中所表现出来的朴素的民主要求和不畏豪强反对专制的抗争精神。

黄宗羲在《学校》中阐述了以学校为议政机关,并通过教育手段改变社会风气,在全国上下实行民主政治的理想。实现这一理想的途径是在民间“遍设学校”,使百姓子弟都能上学,做到“郡邑无无师之士”。上至天子之子、六卿子弟,下至黎民百姓的子弟,都接受民主政治的教育和真才实学的训练。在他设计的由太学、郡县学、蒙

学、书院构成的完整的学校体系中,各级各类学校的师生都应以关心国家大事为己任,教习诗书旨在经世致用,全国上下若养成“诗书宽大之气”,使“朝廷之上,闾阎之细,渐摩濡染”,公议朝政以至郡县官得失,则是非出于学校而不出于天子一人。为了全民实施普及教育,黄宗羲主张在学宫之外,应将“凡在城在野寺观庵堂,大者改为书院,经师领之;小者改为小学,蒙师领之;以分处诸生受业”。“二氏之徒,分别其有学行者,归之学宫,其余则各还其业”。此外,“凡一邑之名迹及先贤陵墓祠宇,其修饰表章,皆学官之事”。一切淫祠“通行拆毁”。在黄宗羲看来,当时的淫祠遍天下村庄,民间的习俗不改,蛊惑人心的迷信不除,奢侈的风气不革,则民不可使富,学校之教不明,这样就难以实现民主政治的理想。他主张毁掉一切迷信活动的设施,以积极而健康的文化陶养人民的精神,而“民间吉凶,一依《朱子家训》行事。”以理学家所倡导的礼教规范“以革习俗”。同时,他还主张将郡县的书籍,不论行世藏家,都博收重购,然后抄刻存放学校,以加强学校图书建设。黄宗羲以为,学校是国家政治的根本,而管理好学校,使学校真正成为清议辅政的机关,则关键在于学官。对于学官来说,除有真才实学外,最重要的是政治条件,在学校管理中必须民主,“不干清议”,如果“其人稍有干于清议,则诸生得共起而易之。”由此可见,黄宗羲这种学官条件的规定,是对明清封建王朝反复颁示的学校诸生及学官不得“私议”时政得失的“卧碑条款”的一个挑战。

《学校》,它是明清之际的一部振聋发聩的教育著作,在清初广为流传。在中国近现代教育改革思潮中,它的上述有价值思想启发了人们的新教育观,提高了人们对教育革新政治的作用。如清末康有为、梁启超在维新变法中就实践了以学校议政的思想。又如梁漱溟的乡村建设和晏阳初的平民教育运动,亦都曾受以教育手段来推进民主政治的思想影响。但是,《学校》过高地看待了教育的作用,过高地看待了知识分子的“议政”效果,表现出浓厚的空想色彩。