

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·第十六卷)

[清]焦 循(1763年~1820年)

[清]阮 元(1764年~1849年)

[清]章学诚(1738年~1801年)

乾嘉汉学教育思想与教育文论选读(上)



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. 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]焦循、阮元、章学诚乾嘉汉学教育思想与教育文论选读(上)

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 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·第十六卷

[清]焦循、阮元、章学诚乾嘉汉学教育思想与教育文论选读(上)

乾嘉汉学的形成	(1)
(一)对儒家思想传统的清理	(8)
(二)对理学的清算	(9)

上 篇

焦循的教育思想与教育论著选读

论人性与教育的作用	(19)
(一)食色即性	(19)
(二)人性无不善	(20)
(三)人为善是性情才与环境教育相互作用的结果	(23)
(四)人各一性,同而实异	(24)
治生与修身的德育论	(26)
(一)新义利观与治生论	(26)
(二)以权修身	(30)
因材施教、博学多闻、自出性灵的教学论	(34)
(一)因材施教	(34)
(二)博学多闻	(38)
(三)自出其性灵	(43)
焦循教育文论选读	(49)

述 难 三	(49)
辨 学	(49)
说 矜	(50)
学童读尔雅答	(51)
答汪孝婴问师道书	(53)
代阮抚军撰春秋上律表序	(54)

中 篇

阮元的教育思想与教育文论选读

生平及其著述	(59)
阮元与乾嘉学派	(61)
阮元的学术思想与方法	(69)
阮元的文化史与教育哲学	(75)
教育实践与宗旨	(109)
办学方式及其教学内容	(116)
阮元的教育思想和教育理念	(121)
(一)论人性和教育的作用	(121)
(二)培养“通天地人之道”的通儒	(126)
(三)“专勉实学”的教学内容	(128)
(四)教学原则	(136)
教育、教学思想特色	(146)
(一)治学问道务求其真	(147)
(二)有用之学务求其全	(154)
(三)取才育才务实求用	(156)
阮元教育文论选读	(159)

拟国史儒林传序	(159)
论语解(节选)	(161)
大学格物说(节选)	(162)
焦里堂循群经宫室图序	(164)
西湖诂经精舍记	(165)
试浙江优行生员策问	(166)
顾亭林先生肇域志跋	(166)
里堂学算记序	(167)
复性辨	(169)
四书文话序	(169)
学海堂策问	(170)
学海堂集序	(172)
论策问	(173)
传经图记(节选)	(174)
万氏经学五书序	(175)
畴人传序	(176)
戴震傅论	(177)
利玛窦传论	(178)
汤若望传论	(178)

乾嘉汉学的形成

1644年3月19日,李自成的农民起义军攻占北京,对西方文化怀有好感的明崇祯帝吊死煤山,明王朝灭亡了。同年5月1日,清军进入北京,颠覆了李自成的农民政权,满族人所建立的清王朝开始了在中原地区的统治。

清王朝在立足中原之后,出于社会发展的一般需要,对于明朝对西方文化容忍和吸收的态度起初并没有多大的改变。在顺治、康熙的时候,清政府对传教士依然优礼有加。为明王朝几乎竭尽忠心的汤若望仍然受到新王朝的信任,奉命与龙华民“依西洋新法”测验天象,改走历法。传教士在顺治朝一般说来尚能受到应有的尊重和礼遇。

接替顺治帝君临天下的是康熙帝。就康熙的个人爱好和品性而言,他对西方文化的态度是开明的和大度的,他不仅鼓励和提倡学习西方的科学文化,而且亲自研究西方科学中的一些问题,督促一些大型项目的实施。但是,康熙对西学的爱好只限于个人的范围,始终没有考虑将这种爱好扩大到广大的知识分子阶层中去,更不要说建立一支能够掌握科学知识,并能制造西方先进器械的国人自己的队伍。相反,康熙为了巩固自己的统治与传教士建立良好的关系,以便从他们那里学到西方的科学技术知识;另一方面,出于意识形态的考虑,又感到那些西洋人“渐渐作怪”,不仅将维系中国人的象征——孔子骂了,而且有朝一日会动摇清王朝统治的根基。在这种矛盾、苦闷的心情支配下,康熙确定得不权衡利弊,作出推崇程朱理学以与天主教抗衡的初步行动。

康熙之所以作出这样的决定事出有因。从传教士方面说,早期

传教士对中西文化的交流功不可没,但是自从这些传教士和中国最高统治者交往并获得礼遇之后,便渐渐地失却文质彬彬、温文尔雅的姿态,开始变得骄横、嚣张和强硬,遂引起与中国知识分子的严重不和。在上层,如汤若望在取得朝廷的信任后,蓄意排斥“大统”、“回回”和“东周”三家历法,丢弃利玛窦、徐光启、李天经等人“参合中西”的传统,企图以“西局”把持历局,严重伤害了中国知识分子和某些本来就很保守的官僚的感情,引起了一场大争论。

更有甚者,此时的传教士无视中国的文化和礼仪,竭力反对天主教中国化,禁止教徒祭祖尊孔,使天主教与中国社会习礼仪制度处于对立的境地。经过几次反复,康熙帝遂于1717年下令禁止天主教在华传教,“免得多事”。

禁教的命令几乎中断了中西之间的文化交往,然而从知识阶层来说,这个命令正与他们的心情相合。尤其是那些汉族知识分子,他们在明末对西方文化表现出浓厚的兴趣,企图引进西学以补中国文化尤其是儒学之不足。然而,大清之后,这一大批知识分子不甘于异族的统治,大都以遗民自居。他们在政治上的表现是一种不合作主义,而在文化上则表现出一种典型的逆反心理。顺治及康熙早期对传教士优礼有加,表现出对西方文化的极大尊敬,这无疑对不合作的知识分子是一种极强的刺激,他们慢慢地对西方文化表现出冷漠,至少是阴受阳拒。特别是西方传教士愈来愈猖狂的时候,中国知识分子在感情上所受到的刺激更是无法容忍,最典型的事例便是当时震惊中外的“不得已案”。

“不得已案”的中方主角是杨光先。早在1659年,杨光先就著有批评西洋历法的《摘谬论》和攻击天主教的《辟邪论》。次年底,又向礼部上《正国体呈》,攻击汤若望所编制的历书每每在正文部分注?“依西洋新法”的字样,居心叵测,不仅明确标榜大清王朝奉行西洋历法,而且试图以西洋历法推行天主教,以天主教“谋夺人国”。故此,杨光先要求清政府严禁天主教。

杨光先的这次建议似乎因为客观依据太少,主观感情太浓,因而并没有得到清政府的怎样重视。然而到了1664年,由钦天监李祖白署名的《天学传概》一书刊布。此书公开宣称基督教是最古老最完善的宗教,也为中国上古所信任。因为伏羲氏本是亚当的子孙,由犹太国迁来而成为中国的初祖。李祖白以此立论,其漏洞实在是太明显了,这不能不遭到中国士人的强烈反对。

杨光先充分利用这些漏洞,正式向礼部提交《请诛邪教状》,点名指控汤若望、南怀仁等人犯有三条大罪:一是阴谋叛逆,待机谋夺中国;二是宣传邪教,蔑视中国纲常省教;三是传播钟谬的天文学说,其日月交蚀的推算往往与天象不合。

对于杨光先的指控,礼部当天便转呈辅政王大臣会议。后经长达七个月的调查,汤若望虽免于一死,然而传教士势力却因此而受到极为严重的打击。杨、汤之间的这场冲突,表面上看是一场关于中西历法的冲突,而实际上具有更为深刻的政治文化背景,是中国知识分子文化心态的一次最典型的反映。从政治层面说,这场冲突和当时清廷内部的权力冲突有关,实际上是权臣鳌拜利用杨光先向立储有功的汤若望发难,以增强自己对少年康熙的影响,从而达到“挟天子以令诸侯”的政治野心。就文化层面而言,这次争论充分表现了中国知识分子“非我族类,其心必异”,以及“严华夷之辨”的思想传统。这种意识集中体现在杨光先的《不得已》集中。

《不得已》集是杨光先攻击传教士的二十八篇文章的汇编。其思想主旨是反对西历西教和西洋人。然而他对西洋人来华用心的分析,今日看来则不免有夸大其辞之处和许多的误解。他说:“吾惧有挥金以收拾我天下之人心,如厝火于积薪之下,而祸发无日。”因此,他要求清政府,无论西洋历法如何先进,都应在坚决排斥之列。

他的名言是:“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人。”无好历法,不过如汉朝那样日蚀多在晦日。但依然可享四百年之国祚,并无亡国之虞。然而如果西洋人利用他们的所谓先进历法和他们占

据的钦天监的位置煽动叛乱,宣传邪教,动摇国基,那么中国的前途就岌岌可危了。显然,杨光先的分析夸大了文化交流在政治生活中的作用,对于传教士的真实想法也并不了解。

杨光先的这种心态在当时也并不是个别现象。这实际上是处在转型期的中国知识分子面对外来文化研发生的必然困惑。再加上汉族知识分子一时尚不能适应异族的统治,故而作出这种曲折的反映。

“不得已案”的最后结果是杨光先也没有真的胜利,但由此开始清政府对西方文化已不那样热心,中西之间的文化交流实际上至此中断。

君临中原的满族人在文化上实在远远落后于汉族的水平。因此,他们在取得对中原的统治地位之后,便必然地要被汉文化所征服。从顺治到康熙,再到雍正、乾隆,他们无不崇尚中国古典文明,并倡导知识分子研究中国固有文明,从心态上多少表现出以中国固有文明来与西方文明相抗衡的倾向和意识。满族人入关之初,摄政王多尔袞就积极而颇富远见地争取汉族知识分子的支持和投效,沿袭明朝大部分的制度和惯例,通过科举考试和荐举,结纳、网罗汉族知识分子,也确实从中选择了一大批颇富学识的人担任新朝的官员。

多尔袞本人并不通晓中国文化和文字,但他对中国固有文明的好感,无疑深深地影响了清朝的第一个皇帝顺治。顺治是一个年轻、好学而又明智的君主,在他开始执掌朝政时很难看懂向他呈递的汉文奏折,由此他深感自己对汉文的无知所带来的障碍。于是他以极大的决心和毅力攻读汉文,在短短的几年时间里,他就能用汉文读写。顺治对中国古典小说、戏剧和禅宗文学的兴趣也在不断增长,虽然以他的名义刊行的十五部著作可能没有一部是他亲手作的,但在另一个方面也反衬了清朝第一个皇帝对中国固有文明的爱慕之情,以及一个征服民族迅速屈服于被征服民族的文化并为其同化的历史过程。

接替顺治统治中国的康熙,虽然对西方文化表示赞赏,并力图加

以吸收,但他更是中国文化的“伟大赞助者”。在满汉关系仍然相当紧张的清朝早期,康熙便礼贤下士,特开博学鸿词科以招揽众多有能力的汉族学者与清政府合作,共同振兴传统文化。对于那些对新政权持抗拒态度的汉族学者,康熙设法缓和他们的反抗情绪,支持他们从事他们所喜爱的明史编修工作。在康熙时代,传统文化开始复兴,并取得了相当的成就,如《古今图书集成》《朱子全书》的刊行,《康熙字典》、《佩文韵府》等大型图书的编撰和出版。

雍正较其文皇康熙,对中国固有文明尤其是儒家文化更为崇拜。即位之初,便追封孔子的五世先人,并真正把孔子当做老师来看待,在中国帝王中第一个向孔子行跪拜礼。他认为,孔子以仁义道德启迪万世之人心,以三纲五常教人安守本分,这不仅可以使社会风俗端淳,于民有益,而且也大有益于帝王。因此,应当对孔子的学说大加弘扬。他并继承康熙的传统政策,以程朱理学为儒学正宗,以科举考试笼络汉族知识分子,试图以儒释道三家思想来抵抗西方宗教在中国的传播和影响。

清朝统治者对中国文化的提倡,到了乾隆时代达到顶峰。乾隆不仅毕生致力于文学事业,以他的名义发表的诗词总数超过四万二千首,而且,像他祖父康熙那样,也致力于中国文化尤其是儒学的复兴,从而使顾炎武、阎若璩等人倡导的、十七世纪开始形成的“汉学运动”至乾隆、嘉庆时期达到高峰,史称“乾嘉之学”。

乾嘉之学的繁荣,或者说汉学运动的昌盛,除了统治者的提倡外,当然还有其他更为复杂的政治和文化背景。就政治背景看,满族人在夺取全国政权以后的一段时间里,统治地位远未巩固,汉族人民的抗清意识普遍存在。在开始的一段时间里,清朝的统治者忙于集中精力对付抗清的武装力量,而对一般汉族知识分子则采取比较缓和的措施,并不过于计较他们的讥清意识,甚至通过特设博学鸿词科的办法对汉族知识分子表现出一种和平的姿态。但是到了康熙末年和雍正、乾隆时代,清朝在全国的统治已基本上巩固,经济也获得了

恢复,武装的反抗力量已基本被镇压下去。在这种情况下,清政府没有必要继续向那些不合作甚至敌视满族政权的汉族知识分子作和平的姿态,而是采取了一种强硬措施,钳制言论,压制排满思想,于是先后造成一批较有影响的文字狱案。如康熙时的《明史》案、《南山集》案,雍正时期的吕留良案等等,动辄都有几百人冤死。

乾隆时代,清朝的专制政治达到高峰,这时虽然没有大规模的文字狱,但文网之严密,罗织之苛细,则是康熙、雍正时期所未有的,使知识分子动辄得咎,无所适从,人人自危,时时处处惶恐不安。在这种心情支配下,知识分子无法从事与现实有密切关系的经世致用之学,甚至如李祖陶《与杨蓉诸明府书》所描述的那样,不敢研究历史,不敢读书,“古人之文一涉笔必有关系于天下国家,今人之文一涉笔惟恐触碍于天下国家。”于是知识分子只能走上与现实相脱离的道路,一头钻进故纸堆,诠释古训,究索名物,真所谓于世无患,于人无争。从这个意义上说,所谓乾嘉汉学又是清政府文化高压政策的产物,是征服者与被征服者之间文化冲突的产物。

就文化背景和学术发展的一般趋势看,乾嘉汉学的兴起是对宋明理学的反动,也是中国学术发展的必然趋势。大清之后,由于王学的空疏,知识分子已不屑于作王学的传承人,而一反王学,继而反对整个宋明时期的学术风尚,而遥承两汉学术旨趣。学术界的主流是遵循顾炎武、阎若璩等人开创的“好古敏求”、“经世致用的”汉学路线,企图通过对传统儒家经典的重新诠释,发掘中国文化的精髓,重建中国文化的新体系。顾炎武认为,王学末流尽废先儒之说而欲出其上,不学无术则?“一贯”之言而掩饰其简陋,置四海困穷不言而讲“危微精一”,实为一种亡国的清谈之风。在他看来,明末“神州荡覆,宗社丘墟”的结局,实由王学末流的空谈误国所造成。王学末流背离孔门为学宗旨,不习六艺,不考百王之典,不综当代之务,而专心于内,实乃内释外儒之学,已非儒学之正宗。对于程朱理学,顾炎武也只是作了有限度地肯定,尤其是对理学家津津乐道的性与天道等

持坚决的反对态度。他指出,整个宋明理学的出现是对中国文化发展?“误导”。“古今安得别有所谓理学者?经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起。不知舍经学,则其所谓理学者,禅学也。”这就从根本上将理学的价值大大地订了折扣,从而摘除理学家头上神圣不可侵犯的光环。诚如梁启超《清代学术概论》听说:“自炎武此说出,而此学阙之神圣,忽为革命军所粉碎,此实四五百年来思想界之一大解放也。”

在抛弃了宋明理学的为学宗旨之后,顾炎武试图身体力行,为中国文化开辟出一条新的道路来。在方法上,顾炎武强调学术贵在创新,反对抄袭古人,注重实证,每一事必详具始末,参以佐证,尤不以孤证自足,必取之甚博而后笔之于书。他强调为学不仅要勤于读书,而且要勤于调查研究,向实践学习。他自己毕生游学南北,以二马二骡,载书自随,所至关要之处,即呼老兵退卒询其曲折,或与平时所闻不合,则即于坊肆中发书面对勘之。或径行平原大野,无足留意,则于鞍上默诵诸经注疏,偶有遗忘,则即坊肆中发书而熟复之。从研究方法上一反宋明人坐谈性命的空疏之学。不仅如此,在研究门类上,顾炎武多证经史,讲究音韵,精研地理,开能嘉学术之先河。由于他的提倡和身体力行,当时有一批学者如朱鹤龄、费密等同样主张治经信古,从实志道,从而形成了一股浩大的实学声势,使得清初在学术方法上逐步向博稽经史的方向走去,并最终形成有别于宋明理学学术方法的考经证史的学术思潮。

和顾炎武一样,清初大儒黄宗羲、王夫之虽然从宋明理学尤其是王学中来,但他们也明显地意识到宋明理学尤其是王学的危机,而主张以六经为根底,以经世致用为目的,这些都对乾嘉汉学的形成起到不可估量的作用。

作为东林名士黄尊素的公子,黄宗羲以半生精力致力于匡复明室,然因时代条件使然,他的理想只能付诸东流。于是他只得归家著述讲学,将自己的所有理想都寄托在他的那些浩繁的著作中。

就学术传统而言,作为刘宗周的弟子,黄宗羲对晚明王学的内在缺陷理所当然地有一种清醒的认识。故而他竭力反对王学末流的空谈,批评明代学者不以六经为根底,往往抄袭语录之糟粕。主张为学的首要前提是精研六经,必源本于经术,而后不为蹈虚;并要博通诸子,必证明于史籍,而后足以应务。同时,为学务必要独立思考,自辟蹊径,以经世致用为唯一目的,反对固守前人的思想观点。在学术思想和方法上实开一代新风,初步纠正了王学末?“束书不观,游谈无根”的空疏学风。

如果说顾炎武、黄宗羲在学术上的贡献是开一代新风的话,那么王夫之的主要贡献则是以六经为根基对宋明理学在学术上和理论上进行深入的批判和总结。他在长达四十余年的隐居生活中,潜心著述,大量笺衍六经,“于六经皆有发明”,成书多达百余种,四百余卷。

(一)对儒家思想传统的清理

王夫之在他长期的学术生涯中,主要思考的是如何重建儒学传统的问题。他认为,儒家思想在孔子之后就开始变质;发展到秦汉,就基本上变质。秦汉以后的儒学就绝大多数而言,并不是真儒,而是伪儒、败类之儒。到了宋明,儒学更进一步地蜕化,严重束缚于形式主义之中,在麻木、糊涂中而沾沾自喜,沉醉于自视清高与傲慢之中,殊不知这样的儒学早已失去信仰的价值,教而误人之子弟,执而误人之国家。到了明清之际,儒学更是走向反面,无论在职十或教学内容上都毫无生气,拾前人之牙慧以为秘藏,而不知心为何用,性为何体,三五起于何族,五霸兴于何世。显然,王夫之对儒学传统的清理与晚明以来的学术思潮以及西方传教士对中国学术传统的辨析有相近或相似之处。

基于对儒学传统的辨析,王夫之提出儒家思想的重建主要应该批判后儒对儒家思想的曲解,以恢复儒学的正统地位。那就是儒学

要彻底摆脱佛道工教的思想影响,真正回归到孔子时代,即以忠孝仁义为主体的形态。

(二)对理学的清算

基于对儒学传统的这种认识,王夫之对宋明理学当然持一种激烈的批判态度。在他看来,不论是程朱理学还是陆王心学,实际上都是儒学的异端邪说,而非儒学正宗。他的主要观点是:

1. 气外无理,天下惟气

他继承张载的气本论思想,以为气是宇宙的唯一实体,理只是气的内在规律,理依气而存在,因此没有离开气而单独存在之理。

2. 变化日新与性日生、日成

王夫之在总结理学的辩证思想时,明白地提出他的“生化”思想。他认为,天地间的生化是宇宙中不可更易的规律,由此,才有世界的存在和发展。据此进一步推论,人性也和自然界万物一样,是一个不断生化的过程,水成可成,已成可革,而非一旦成形便永远不再改变。故而天命也不是爱之于初生之倾,一成不变。

3. 因研发能与能必副所

能、所原本是佛学的概念。能指认识能力,所指认识对象。佛学以为所不能离开能而存在。后来,陆王心学引进所能的概念讨论心学的心物问题。王夫之认为,对所能之义必须产加区分,所作为认识对象则必实有其体,能作为加于客观对象之上的认识主体则必实有其认识作用。故此他主张必须尊重客观事物,在此基础上调动人的主观能动性,认识事物,把握客观规律。据此,他对心学以心代物的观点进行了严厉的批判,其《尚书引义》卷五指出:“耳苟未闻,目苟未见,心苟未虑,皆将捐之谓天下之固无此乎?越有山,而我未至越,不可谓越无出,则不可谓我之至越者为越之山也。”显然这种批判比

较深入地抓住了心学的内在矛盾。

由末代王或许有助于解救王学的危机,然而实在说来,朱学远非一种尽善尽美万世无弊的思想学说,不要说它在历史上有过一个曾经被淘汰的经历,即使从朱学的内在结构说,其所强调的内圣外王学说毕竟过于“说玄说妙”,“骛高骛远”,于社会实际生活意义不大。正如朱舜水所指出的那样:“宋儒辨析毫厘,终不曾做得一事,况又于屋下架屋哉?”因此,伴随着程朱理学的复兴,一场以理学为主要批评对象的运动实际上也在崛起。

对理学的批评不始于明末清初,然而明末清初的反理学运动实际上导致了理学的终结。顾炎武、黄宗羲、王夫之、方以智等人都对理学有所批评,但由于他们思想主旨不在此,故而影响不算太大。在当时,真正专以批评理学为为学宗旨约有陈确、颜元、李等人。正是由于他们的批评才最终使理学走向终结。

陈确的思想深受王阳明和刘宗周的影响,因而他敢于蔑视权威,打破成见,对程朱理学予以强烈的攻击。首先,他集中精力批评宋明理学所凭借的儒家经典《大学》和《中庸》,公开怀疑这两本书的正确性和权威性,从根底上抽空理学家的学术依据。他指出,被理学家奉为为学总纲的《大学》首章,并不是“圣经”,也不是孔子之言,其传十章也非曾子之作,更非。贤传。观其实,其言似圣而其旨实窜于禅,其词游而无根,其趋罔而终困,支离虚诞,决非秦以前儒者所为。这种分析显然是要给理学家以致命的打击。其次,在谈到性理问题时,陈确着力批评理学家的先天道德论,以为人性的善恶主要在于后天的学习和环境的影响,是后天事功的必然结果。对于理学家的天理人欲不可并存说,陈确也持坚决的反对态度,以为人欲的存在不仅是客观的事实,而且具有必然性和合理性,是人人所固有的生理属性,普遍存在于包括圣人在内的每一个人的身上。因此他强调,天理只能从人欲中见,人欲恰到好处,即是天理。对于宋明以来的伪道学,陈确和先前的李贽一样表示极端憎恶和反感,主张将伦理道德规范

与实际经济能力结合起来,反对不顾经济能力的厚葬以崇孝道、厚礼以行婚嫁等社会陋习。“事事求实理,以日常生活中实实在在的理去反对虚伪的礼教,用“实理”反对“天理”。是明清之际实学思潮在日常生活中的具体化和实用化。

具有实学思想倾向的学者在清初还有许多,如与黄宗羲、李并列为清初三大儒的孙奇逢,也是以实学思想对宋明理学进行猛烈攻击的一员健将。孙奇逢早在明代即已显名,大清之后,绝意仕途,不求闻达,潜心学术,著述甚丰,以求经世。就其学术倾向而言,他并不是坚决站在程朱理学的立场上反对王学,而表现出调和朱陆的思想倾向。只是其学术宗旨毕竟出于王阳明,而变以笃实,化为和平,兼采程朱之皆以弥补王学之不足。因此,他既不欲以程朱、陆王为二途,也不过分地站在一方而反对另一方。他以为朱王之间同而异,异而同,互有短长。正确的选择只能是以虚泄实,以实补虚。主张治学与治世相结合,认为学术之废兴,系世运之升降。又主张遇事敢言,见危受命,而经世宰物,随地自见,此圣门之所以贵于学,而其用甚大。若平日只会空谈身心性命,遇事便束手无策,此乡曲腐儒之流,并非真儒学。显然,这是实学思潮影响下的学术倾向。

提倡经世致用之学并不一定要反对程朱理学,这在当时似也是一个较为普遍的现象。如陆世仪,初师刘宗周,后归宗于程朱,并被称为恪守程朱家法、道体纯正者。但是鉴于当时的条件,他也并不是死守程朱理学的传统不变,而是期与用世,其为学宗旨与顾炎武大体相近。一方面,他对程朱理学空谈身心性命之学已不太感兴趣,而阳明之学直截了当似更有可取;另一方面,他和其他理学家也不尽相同,不仅力倡经世致用之学,而且如顾炎武一样身体力行,于农田水利、田赋、兵阵,以及中国古代政治制度等都有相当精深的研究。凡此,均表明他的思想更接近于顾炎武而并不拘于传统理学的旧范式。

清初三大儒之一的李颀,其学先以经世致用为唯一准的,欲开物成务,康济世艰,后转而对心性义理的探讨,提倡反身悔过之学并标

出心性修养的宗旨为“悔过自新”四个字。这里虽有明显的理学家的气味,但真实的用意无疑是对当时知识界寡廉鲜耻状况的批评,是以此唤醒士人,达到救世济时之目的。在谈到儒家之学的功能时,李颀认为,儒学的基本功能就是明体适用,既要讲究识心悟性,又要讲开物成务,两个方面浑然而不可分离。明体而不适于用,便是腐儒;适用而不本于明体,便是霸儒;既不明体,又不适用,徒旧没于词章记诵之末,便只能是俗儒。由此可见,李颀的思想虽没有超出理学家范围,但其实学实用的倾向已极为明显。

具有实学实用倾向而又超出理学范围,并对理学持批评态度的,在当时除了陈确之外,尚有颜元和李塏。他们二人着力批判理学空谈心性,倡导经世致用和实学学风,重视实际操作。“行”,强调习行、习动、践行,反对死读书,读死书。其所代表的学派史称颜李学派。

颜元早岁好陆王心学,后政事程朱理学,信之甚笃。不久又怀疑朱学盖已参杂佛学,不止陆王也,陆王也近支离,不止朱学也。中年以后,目睹宋明理学空谈的流弊,再加上因义祖母去世,代文居丧时,行朱子“三日不食,朝夕哭”的家礼,饥饿哀毁几至于死,于是开始怀疑程朱理学的价值,断然背离程朱理学,转而走向彻底批判程朱理学的学术道路。始信程朱之道不熄,周孔之道不著,以为必破一分程朱,始入一分孔孟。进而认为孔孟自孔孟,程朱自程朱,程朱学说并不是孔孟学说的真传,而是儒学的变种。他给自己制定的学术目标是:推翻程朱,复旧孔孟。

在对理学的批判上,颜元和其他的反理学家都不太相同,首先他不是从理学命题的对立面入手,不是在理学家津津乐道的心性义理方面提出反命题,而是以实事实行为标准来判断各种命题的价值和意义。他认为,早期儒学的基本特点是尚实,几天地所生以主此气机者,率皆实文、实行、实体、实用,卒为天地造实绩,而民以安,物以阜。降自汉晋,沉溺于章句,不知章句所以传圣贤之道,而非圣贤之道。

妄希于清谈,不知清谈所以阐释圣贤之学,而本身并不是圣贤之学。到了末代,理学家的所谓儒学更集汉晋释道之大成,所有的学问无不尚虚。儒者构成妇人态,甚可羞。无事袖手谈心性,临危一死报君王。不关经济,不干实事,不学军事,只知静坐以养性,读书以揣摩八股。著述集文,不是为了经世致用,而是贪从祀庙廷之典,为了吃冷猪肉。因此,他认为,古之学有用,今之学无用。进而他指出理学与心学实际上都是满口胡说,是自欺欺人,是要把人引向歧途,甚至可以说是一种杀人之学。他说?“果息王学而朱学独行,不杀人耶?果息朱学而独行王学,不杀人耶?”在程朱陆王之学当道的时候,这种呼声无疑需要相当的学术勇气。

为了纠正理学所带来的弊病,颜元竭力提倡实学、实习和实行。以为只有实行,才能真正精通各项具体的事物。否则静坐读书而不接触实际,所得只是空的知识,或假的知识,便如望梅画饼,靠之饥食渴饮不得。读书欲办天下事,犹如缘木而求鱼。只有亲自动手去做,才能获得真知识。

李塉是颜元的弟子,由于他频繁出入京师,广泛交友,因此在传播颜元的学术思想方面贡献极大。他的学术思想与颜元大体相近,以为纸上的阅历多,则世事阅历少,笔墨之精神多,则经济之精神少。宋明之亡,皆由于此。因而他和颜元一样,反对高坐而谈性天,捉风捕影,篡改章句语录,而主张应于礼乐兵农官职地理人事沿革诸实事,多下功夫,以实行实学补救理学之偏颇。对于传统儒学的义利之辨,颜元继承陈?“义利双行,王霸并用”的观点,坚决反对汉儒的“正其义不谋其利,明其道不计其功”的说法,而改为“正其义以谋其利,明其道而计其功”。李塉则更以为“明其道而不计其功”之语,学者如真的奉为为学宗旨,那么则学无事功,举世陆沉,后果不堪设想。他们主张义与利、道与功应该统一和结合,而不巨相互对立的关系。这样,他们便撕破了道学家的虚伪面纱,实际上意味着宋明理学的终结。

有了颜元、李塉等人对理学、心学的批判,又有了顾炎武、黄宗羲等人对实证之学的提倡和力行,中国学术的转向似已呼之欲出。接而他们毕竟没有在技术和操作层面建立起一套完整的规范。而真正从技术上、从操作层面上建立一套完整规范的,还是要数毛奇龄、阎若璩与胡渭等人。毛奇龄是一位有才华而不修边幅的学者,为人好争、好胜,甚至不惜伪造典故以欺人,或造为师承以乐大有本者,故而其学体系虽庞大,然缺少精思,缺少学者应具备的起码道德。所著经学方面的书凡五十种,合其他方面的著述共达二百多卷,今《四库全书》著录就有四十部。其学主要与朱熹立异,朱熹疑伪孔古文,毛奇龄则以为伪孔古文可信,朱熹信《仪礼》,毛奇龄则以为可疑。所著《经问》,指名攻击顾炎武、阎若璩、胡渭三人,以为三人博学重望,值得攻击,而余人碌碌,不足齿录。他的贡献主要在于基本辨明《河图》、《洛书》的源流,以为今之《河图》即大衍之数,当名《大衍图》,而非古所谓《河图》。今之《洛书》,则太乙行九宫之法,也非《洪范》九畴。

故意立异是毛奇龄学术的一个显著特点。尤其是在关于《古文尚书》真伪的问题上,他与阎若璩的对立和立异就显得没有多少道理。阎若璩所著的《古文尚书疏证》,对宋明理学家盲目崇拜的《古文尚书》提出根本怀疑,以为其书以篇数不合,篇名不合,所叙文字、年代次序之不合,然后知晚出之《古文尚书》盖不古不今,其造作者非优生也非孔安国,而是别为一家之学者。这就从根本上抽空了理学家的理论依据,证明理学家所崇拜东西原来不过是粪土一堆,原以为没有问题的神圣经典也可以而且应该拿出来重新研究。应该说,阎若璩的研究成果虽仍有不如人意处,但基本结论无疑正确。然而毛奇龄于不疑处立异,专门针对阎若璩的《古文尚书疏证》著有《古文尚书冤词》以与阎若璩抗辩,强辩《古文尚书》为真。一时间成为当时学术界公开讨论的绝大问题,结果是阎胜毛败。此后,伪《古文尚书》一案遂成定论。

辩证古书之真伪,是中国学术史研究的基础性工作,也是清代汉学的一个相当突出的特点。而在这方面,具有突出性贡献,甚至在某种程度上可以说是集大成的,是与阎若璩差不多同时的姚际恒。姚际恒以疑古精神炽烈而知名于世,他疑《古文尚书》,疑《周礼》,疑《诗序》,乃至疑《孝经》,疑《易传》十翼。年五十着手注九经,阅十四年而成,名曰《九经通论》;又著《庸言录》,杂论经史理学诸子。尤其是他所著的《古今历书考》,被完全判为历书者达七十种。

立论严谨公允,向为学者所推崇。凡被其判为伪书者,后人确实一般不再轻信。以考辨伪书知名者,在当时还有胡渭。胡渭的《易图明辩》论证,宋儒所谓的太极、无极,所谓的《河图》、《洛书》,并非来月伏羲、文王、周公、孔子,更非儒家真传,而是与唐末五代的道士陈抟渊源极深。这便以实证的方法从根本上解决了原始儒学与宋明理学的原则区别,使学者知道欲求儒家思想的真谛,舍弃宋明理学的方法,还有其他的道路可走。

诚如梁启超所说,阎若璩、胡渭等人的贡献,不仅在于辨明个别图书的真伪与源流,而且从思想上引起知识分子的极大震动,使知识分子感到欲摆脱宋明理学所带来的文化危机,必须另开新的途径。于是,以实证考据为基本特征的乾嘉汉学逐渐形成了。

上 篇

焦循的教育思想
与教育论著选读



论人性与教育的作用

焦循(1763—1820),字里堂,晚年自号里堂老人。江苏扬州甘泉人。他是戴震的私淑弟子,尤精数学、《周易》、《孟子》。他运用自己研究的成果,曾对教育问题进行了哲理性的分析和探讨,形成了自己独特的教育理论体系。其真知灼见,对人们至今仍很有启发。

焦循的人性论在很多方面继承了戴震的学说。他虽未直接受业于戴震,但却以一个哲学家的敏锐眼光和启蒙学者的共同感受,极力推崇戴震发挥“自得之义理”的《孟子字义疏证》、《原善》诸书,积极捍卫和发展戴震的思想,努力为思想界建立新的哲学体系,这在乾嘉诸学者中亦属少见,同时也显示了他那“究悉乎万物之性,通乎天下之志”^①的独特风格。

(一)食色即性

焦循曾把性与情、理与欲这两对范畴看成是一个统一的不可分割的整体来考察人的自然属性,指出“性即道之一阳,情即道之一阴,……性为‘人生而静’,其与人通者,则情也,……情属利,性属贞,故利贞兼言性情”,性情既不可分,“以血气心知之性,为喜怒哀乐之情,则有欲”,^②所以“人之欲即天所分之理”,^③理欲也是统一

① 焦循:《述难五》,《雕菰楼集》卷七。

② 焦循:《易通释·性·情才》。

③ 焦循:《礼记补疏》。

的。人欲既然是天理,是人的本性,那么人人都有满足这种欲望的平等权利,所以“人各有性,即人各有欲,是天所分异诸人而不私于一人也”。^①他进而运用“旁通”的原理对理学家“存天理,灭人欲”的主张进行了直接批判,显示了他对统治者一味要人遏欲的不满和对穷苦百姓悲惨遭遇的同情。他一方面指出“人欲即人情,与世相通,全是此情,……穷人欲犹云不通人情”,^②认为理学家的主张不近人情,拂人之性;一方面指出“欲穷则理灭也”,^③认为人欲绝则阴阳失调,是天下大乱的原因,批评统治者的暴虐政策。

在焦循看来,就人的自然属性来讲,“性无他,食色而已”,^④人性和物性即禽兽之性是相同的,未尝有异,“饮食男女,人之大欲存焉。欲在是,性即在是。人之性如是,物之性亦如是。”^⑤适当地满足人欲不仅是个人的生存需要,而且也是社会前进的动力和实行仁政教化的基础,所以圣人治理天下无它高妙,一是满足人的正常欲望和需要,“不过男女饮食,为之制嫁娶,教渔佃矣”;^⑥一是情旁通,由自己有欲推知百姓也有欲,“好乐能偏及于民,不宜殊异,与百姓同之,与民同乐,使有积仓而无怨旷”。^⑦他还要求人们推己及人,适当地窒欲,寡欲,不要起攘夺别人美玉之心,以调和矛盾。

(二)人性无不善

焦循认为“人之性善,物之性不善,盖浑人物而言,则性有善有

-
- ① 焦循:《礼记补疏》。
 - ② 焦循:《礼记补疏》。
 - ③ 焦循:《礼记补疏》。
 - ④ 焦循:《性善解一》,《雕菰楼集》卷九。
 - ⑤ 焦循:《孟子正义》卷二十二。
 - ⑥ 焦循:《原卦·第一·易图略》。
 - ⑦ 焦循:《孟子正义》卷四。

不善,专以人言,则无不善。”^①于是他从三个方面指出了人与禽兽的差别,论证了人性善的命题。

第一、从人欲与兽欲即人性与兽性的区别引申出“能知故善”的观点。

饮食男女这种欲望,人兽皆有,但人能一知再知,除了知道要满足食色的基本要求外,还能知道“好精而恶疏”、“好妍而恶丑”。他由此而推论:“知嗜味好色,即知孝弟忠信礼义廉耻。理义之悦心,犹刍豢之悦口。悦心是性善,悦口亦是性善。”^②悦口是物质享受,悦心是精神享受,人有思维能力是与禽兽区别所在,也是人摆脱动物性根据所在,故“性何以善,能知固善”。^③

焦循还进一步探讨了人为什么能知之“故”,他认为这个“故”就是孟子所说的“故者以利为本”,这个“利”即《周易》“元亨利贞”中的利,并指出“人之所以异于禽兽者,在此利不利之间,利不利即义不义,义不义即宜不宜。能知宜不宜,则智也。不能知宜不宜,则不智也。智,人也,不智,禽兽也。几希之间,一利而已矣,即一义而已矣,即一智而已矣……此智,即人性之利也。”^④他由此断定,圣人的人伦教化并不是根据什么“先天心法”来制定的,完全是根据“人性之利”即人类生活需要而制定的;仁义礼智信非性先天所有,但因为禽兽虽知饮食男女却不能得宜,“人能知事宜之在我”,所以能诚心悦服地接受人伦教化,故性善。焦循把性善看成是人“智”的表现,并以“欲能好恶”,“故者以利为本”来揭示人性发展规律所在,否定人性中有先天的道德观念存在,乃以往持性善论者所不及。他自己也洋洋得意地说:“诸言性者,据故事而不通其故之利,不察其故之

① 焦循:《孟子正义》卷二十二。

② 焦循:《孟子正义》卷二十二。

③ 焦循:《性善解三》,《雕菴楼集》卷九。

④ 焦循:《孟子正义》卷十七。

利,不明其故之利,所以言性恶,言性善恶混,或又分气质之性,义理之性,皆不识故以利为本者也。”^①

第二,从人性能变而物性不能变的区别中引申出“性善即性灵”的观点。

焦循认为人类的进化即是人类智慧不断变通的结果,所谓的善即是人性变通的产物,“从己之心,通乎人之心,则仁也;知其不宜,变而之乎宜,则义也。仁义由于能变通,人能变通,故性善,物不能变通,故性不善”。^②人性之所以能变通而为善,在于性灵,即个体的主观能动性,他多次用训诂的方法证明:“善之言灵也”,并指出“不执于一,随时变通为灵,人乃为善……灵则能变化,故惟人性能转移,则为性善,性善即性灵也。”^③为此他强调“人无论贤愚皆能知即皆能转移”,^④随着人的性灵不断变通,善也不断深化,永无止境。他说:“德行无穷,非仅免人轻贱而已,故又须充大之,使不独不为人轻贱,凡身所至,无非义之所至,斯谓自强不息之道也。”^⑤这和他对《易》时行规律的论述是一致的。可见他所谓的“善”实际上是对人为万物之灵的“灵”的赞美,同时也包含着呼吁个性解放的要求。

第三,从人能接受教育,禽兽不可能接受教育的区别中肯定了人性是善。

在焦循看来,先民时代人的性灵处于“昧”的状态,不能自觉于善,所以有圣人出之,“通其神明,使知夫妇父子君臣之伦,开其谋虑,使知树艺贸易之事”。但如果以此教禽兽,禽兽不知,故不能善。他进一步指出“禽兽之性不能善,亦不能恶,人之性可引而善,亦可

① 焦循:《孟子正义》卷十七。

② 焦循:《孟子正义》卷二十二。

③ 焦循:《尚书补疏》。

④ 焦循:《孟子正义》卷十七。

⑤ 焦循:《孟子正义》卷二十九。

引而恶,惟其可引,故性善也。”^①由这样的论述出发,焦循的性善论实际上是否定了善是人性之本然的观点,更多的是强调了后天个人努力和环境教育的作用。

(三)人为善是性情才与环境教育相互作用的结果

焦循曾说过,“性之善全在情可以为善”,^②情可以为善,则在于性有神明之德(性灵)。然他认为情可以为善,“谓其能由不善改而为善,原不谓顺其情即善”,^③情属阴而有欲,“贪淫争夺端由其起”,性属阳“性能运情,情乃从性,则情可为善”,而沟通性情的桥梁则是才。才作为一种与人饮食男女俱来的本质属性,是人为善的生理、心理基础与前提条件,“才以用言,旁通者情,所以能旁通而穷理尽性以至于命者,才也。……盖人同具此神明,有能运旋乎情,使之可以为善。有不能运旋乎情,使之不可以为善。此观乎才与不才,才不才则智愚之别也。”^④可见人为善与个体的先天遗传素质以及后天的主观努力是分不开的。

但焦循又指出,在人类处于先民时代时,“人同禽兽,其贪淫争夺,思之可见”,既不能自觉于善,又不能自达其才,所以“性虽善,非教不明”。^⑤于是在人类中卓然绝异于凡俗、出类拔萃的圣人们以“先觉觉后觉,以先知觉后知”,哲民之愚,立教达其才。因此自伏羲定人道后,就有了君臣、父子、夫妇等伦理关系的产生,任何人都不能脱离这个关系而完全孤立存在,这样人的本质就是自然性和社会性的统一体,任何谈论人性的理论都不能回避这个现实,否则“执其

① 焦循:《性善解一》,《雕菰楼集》卷九。

② 焦循:《孟子正义》卷二十二。

③ 焦循:《孟子正义》卷二十二。

④ 焦循:《孟子正义》卷二十二。

⑤ 焦循:《易通释·性情才》。

一端”不是以自然性去否定社会性,便是以社会性去否定自然性,这种无休止的争论是没有意义的。

焦循认为,在现实社会中,“愚者可以转而善,智者亦可转而为不善”的现象层出不穷,^①重要原因即在于“习相远”,也就是说和环境教育有相当大的关系。黄帝尧舜以后的人不行仁义,并不是由于太愚昧,而是由于环境教育的不良所造成的。特别是那些所谓的“君子”、“智者”假仁义乃济其不仁不义,“用忠孝廉直之名,以行其巧诈离奇之术”、“极精微奥之论而不本读书好古之实”,^②严重败坏了社会风气。为此他很欣赏这样的观点,“贤不肖皆有为立事之后所分别之品行,而智慧则据性之所发而言也。人初生,便解饮乳,便解视听,此良知也。然壮年知识,便与孩提较进矣,老年知识,便与壮年较进矣,同焉此人,一读书,一不读书,其知识明昧又大相悬绝矣,同焉受业,一用心,一不用心,其知识多寡又大相悬绝矣。则明之与昧,因习而殊,亦较然矣。圣人言此,所以指明学者达天,径路端在学习,有以变化之耳,又以见习染之汙,溺而不知返者,非其本性然也”。^③并指出“人之性可因教而明,人之情可因教而通”。^④不仅说明人性本善,而且证明人只有在现实中不断习行,发挥主体实践的能动性,在良好的环境与教育下,努力变通改过,才可为善,善是人的性情才与环境教育相互作用的结果。

(四)人各一性,同而实异

焦循认为,人性无不善,这是相同的,但“人各一性”,同而实

① 焦循:《孟子正义》卷十七。

② 焦循:《孟子正义》卷十七。

③ 焦循:《孟子正义》卷二十二。

④ 焦循:《孟子正义》卷二十二。

异,^①这又是不齐的,“性由于命,即分于道,……惟其分,故有不同;亦惟其分,故性即指气质而言”,^②每个人不仅在形体上与他人不相重复,而且在气质上也与他人不相重复,形成了自己的特点,如“伯夷之清,伊尹之任,柳下惠之和……清,任,和,其性也。”^③这种不齐并不意味着有善有恶,而是意味着每个个体都有存在的价值和意义。如智慧和能力的差别造成了君子和小人的差别,但对小人来讲,“非无善之可取,非无才之可用”。^④因此,个人虽然不能脱离社会群体关系,要遵守维护社会秩序,但每个人仍有其相对独立性,“人有一身即人有一我”,^⑤应该允许人有保持独立思想意志和维护独立人格的平等权利,有选择自己发展道路的自由,在社会发展中实现自我,“各尽其性”。

正是因为如此,焦循强烈批判封建主义正统势力对个性的压制扼杀,反复强调:“人各一性,不可强人以同于己,不可强己以同于人。人有所同必有所不同,此同也而实异也,故君子不同(强同之谓)也。……惟不同而后能善与人同。”^⑥人类社会的发展即是由这种千态万样的个性和谐有序发展所构成,才不断前进,“分道之一以成一人之性,合万物之性以为一贯之道,一阴一阳,道之所以不已”。^⑦重视人性同而实异的特点,亦是焦循人性论的独特风格,对焦循的教育理论产生了很大影响。

-
- ① 焦循:《论语通释·释异端》。
 - ② 焦循:《孟子正义》卷二十二。
 - ③ 焦循:《论语通释·释一贯忠恕》。
 - ④ 焦循:《论语通释·释群子小人》。
 - ⑤ 焦循:《孟子正义》卷二十六。
 - ⑥ 焦循:《论语通释·释异端》。
 - ⑦ 焦循:《论语通释·释一贯忠恕》。

治生与修身的德育论

中国古代的道德教育是一种脱离人强烈物质欲望的精神教育。从孔孟到程朱,经过历代圣贤的反复论证,“君子谋道不谋食”的观念已深深扎入儒者头脑之中,而“存天理、灭人欲”的主张又强化了这种观念。人活着的目的只在于通过修身来求得道德完善,而实现道德完善的先决条件就是要个人放弃对物质欲望的需求。从这个角度讲,封建传统教育实际上可以称作是道德教育,它教人熟习先贤遗训,把古圣人所规定的那些抽象的道德规范作为不可动摇的行为准则,无条件地牺牲个人利益以服从封建统治者的“义理”。因而,除了“学而优则仕”这条道路之外,教育对个人谋生问题是不加考虑,也无须负责的。

焦循在其晚年曾提出了一个“儒者以治生为要”主张,要求教育对个人谋生负责任,并提倡“以权修身”的观点,从而形成了一种新的教育价值观。

(一)新义利观与治生论

在中国封建社会中,作为四民之首的士向来以肩负治国平天下重任的君子自命,不屑言及功利,他们鄙视喻于利的小人农工商。所以许多儒生尽管一辈子在竭心思、尽才力追遂利禄,但却不敢公开承认这点,反以言利为耻。“君子固穷”已成为失意士大夫聊以自慰的口头禅,而历代史书在表彰那些正人君子 and 名士时,往往要啧啧称道他们“不计家人生产”的品格和行为。

焦循思想中亦有这种精神优越感,认为君子高于善于小人的重

要一点就在于君子“能礼义故喻于义”，而小人则“不能礼义故喻于利”。不过他也看到了物质生活对道德观念形成的重要影响。在《君子喻于义，小人喻于利解》这篇文章里，他指出：“惟小人喻于利，则治小人者必因民之所利而利之，故《易》于君子孚于小人为利，君子能孚于小人，而后小人乃化于君子。此教必本于富，驱而之善，必先使仰足事父母，俯足畜妻子”。所以他承认“儒者知义利之辨而舍利不言，可以守己，不可以治天下，天下不能皆为君子，则舍利不可以治天下之小人。”^①在这里他虽肯定“教必本于富”，治天下小人不能舍利，但还是认为君子修身守己是可以舍利不言。不过作为一个曾靠朋友接济，方不至饥寒的乡村教书先生来讲，面对现实，善于思考的焦循对传统的义利观产生了怀疑，从而也使他的教育观发生了变化。

焦循在晚年曾多次教诲子弟：“儒者以治生为要”。^②在他看来，以往道德教育教人“不计家人生产”的做法是绝对有害，最误人子弟的。为什么这样说呢，他认为“一切不善多由于贫”，也就是说贫穷是不善的根源，它最容易导致邪恶的产生。对寒士来讲，如果“藉训蒙所入不足以供一岁之食，势必借贷或干与外事”，非但不能著书立说，而且连洁身自好都无法保证。因为没有任何人会心甘情愿挨饿，这是人天性所使，“不甘其饿，则有不能自守者矣”，所以“无所入则饿，饿则无所不为”，^③当儒者被贫穷饥饿逼到走投无路时，他与农工商一样，势必要为改善自己境遇而抗争，在这种时刻，圣贤遗训和社会规范往往会失去作用，各种出格失道的行为也会层出不穷。这样，焦循实际上承认君子和小人一样，追求道德完善不能脱离物质基础——“利”。

① 焦循：《性善解》，《雕菰楼集》卷九。

② 焦循：《里堂家训》。

③ 焦循：《里堂家训》。

义利之辨是中国古代道德教育中的基本问题,朱熹曾说过:“义利之说乃儒者第一义”。几千年的封建社会中围绕着这个问题的争论此起彼伏。明清之际,许多著名的学者都对儒家的“重义轻利”观点进行了激烈的批判。焦循“儒者以治生为要”的主张,正是这一批判运动的延续和深入。

焦循认为人类社会变化和发展的动力和目的在于“利”,“元亨利贞之间必合利以成四德,……盖贞仅能成己,必利而及物,然后各正性命,保合太和。由始而终,元亨利贞也,不俟终舍而有始,变而通之,以尽利,……能变通则无不利,不能变通,无论得失存亡,皆归于不利而已”。^①他从自己的《易》学理论和对《论语》、《孟子》诸典籍的研究中,得出“义”“利”本是一事的结论。他说:“言有古今之不同,赖圣贤发明之。文王系《易》以利为重,其时所谓利,以利物言”。^②“至春秋时人第知利己,其能及物遂别为之义,故孔子赞《易》以义释利,谓古所谓利,今所谓义也。”^③在他看来,“义”并非全是“应当如此”的道德律令,还包含了功利的需求,“利,不利即义不义,义不义即宜不宜”。^④义利虽然在某种程度上是对立的,如利己与利他有时就是矛盾的,但从根本上讲,又是统一的。解决矛盾的关键在于判断道德行为是否真正有利于人类群体的利益,凡有利于人类群体的行为必定是善的,即是义,而凡善的行为也必要有利于人类群体。

因而焦循指出:“义者,宜也,事所必当为者,义也。”^⑤儒者治生是符合人性天理的,为养活自己而从事一定的经济活动或追求富贵

① 焦循:《易通释·利》。

② 焦循:《孟子正义》卷十二。

③ 焦循:《论语补疏》卷上。

④ 焦循:《孟子正义》卷十七。

⑤ 焦循:《论语补疏》卷上。

并不是什么可耻的事,人人都有满足自己生存欲望,追求完美生活的权利,这种权力是“天所分异诸人而不私于一人”的。儒者治生也是儒者必当为之事,他认为“自食其力,以全其天”,是儒者保持独立人格和守己修身必为之事,^①只有获得独立自足的物质经济保证,儒者方能治学修身,乃至肩负治国平天下重任。他说:“圣人治天下首在于养,孟子曰:‘无恒产而有恒心,惟士为能’,士无恒产,假舌耕以为俯养之资,不能爱惜此资,何恒心之足云?”^②在当时儒者生活境遇越来越低下的情况下,焦循认为儒者不应束手待毙死于非命,而应主动去改变自己的命运,自谋生路,寻求富贵。他指出:“《易传》称‘崇高莫大乎富贵’,富贵非圣人所讳言也,但有可求不可求耳……,苟以其道得之,何不可求之有?……必屏富贵不言,并其可求者而亦讳之,此坚瓠之谓,圣人所不取也。”^③过去儒者以守穷任运为命,却不知道“己可以转移趋避”,故自致于穷。其实穷非儒者天命,同一不受禄命,颜渊之所以居于箪瓢陋巷之困穷,是因为他“不货殖”,而子贡却“货殖而屨中”,这并不存在着什么善恶问题。可见事在人为,穷是可以改变的,儒者也是有这种能力的。

为此,焦循认为,儒者要治学修身,“必先筹其不至于饿也”。^④物质生活是精神生活的基础,教育不仅仅是引导人的道德完善,还“必使之有业”,为学生就业提供治生本领和创造有利条件,使他们认识到“士农工商四者皆可为,……执其一业,岁必有所入,有所入而量以为出,可不饿矣”。^⑤教人者既然要“使人得其益为归”,那么就必须对学生今后的谋生负起责任来,使他们在受教育后能够自己

① 焦循:《咎由人已对示二季生》《雕菴楼集》卷十二。

② 焦循:《里堂家训》。

③ 焦循:《论语补疏》。

④ 焦循:《里堂家训》。

⑤ 焦循:《里堂家训》。

养活自己。“自食其力,以全其天”,便是焦循“儒生以治生为要”的目的。

(二)以权修身

“儒者以治生为要”并不是焦循的发明,早在元代,许衡就曾提出“儒生以治生为首务”的观点。焦循主张儒生“能耕则耕”,“舌耕笔耕”亦是传统小农经济中知识分子经济生活,也就是所谓“耕读传家”的写照。不过焦循力图把它运用到教育实践中去实行,则有其深刻的历史背景和积极的社会意义,反映了他“君子以权修身”的道德教育哲学的一个侧面,体现了他“教人者以人得其益为归”的思想。

乾嘉之际,扬州达宦巨商“多治园林庖厨,传教歌舞以自侈”,青楼姬妾,歌舞彻夜,洒池肉林,风气奢靡,而四民之首——士中的许多人却被贫穷所困扰。焦循家虽有田几十亩,在荒年时仍不得不卖麦换山芋以度日,或“不得已授徒于城,为糊口计,景况殊恶,不堪道也”。^①有田者尚且如此,大部分寒士生活就更可想而知了。生活的贫困又给治学带来极大的困难,一部《通志堂经解》便要 27 两白银,儒生非但无力购书,甚至连著书用纸都须靠人接济。贫困还使一些学者体弱多病,学业未竟而过早夭折,如焦循的同乡汪中之死便是一例。面对这种现实,“自食其力”的观念便在儒者中流行起来,他们迫切要求改善自己的生活条件,获得最低的经济保障,提高自己的地位。焦循“儒者以治生为要”的主张便是在这种历史背景下产生的。作为一个久居乡间的穷教书先生,家道的中落和生活的坎坷,使他对那些“饘粥无继”、“忍饿苦学”,或因温饱问题而辍学改习他业士子的境遇,比起那些位居高官的教育家来讲,感受更深,了解更透,故能

^① 焦循:《答李尚之书》。《雕菰楼集》卷十四。

比较客观地反映出贫寒知识分子的要求和愿望。

前面我们已提到，“儒者以治生为要”的主张，是明清启蒙教育家对理学家“重义轻利”主张批判运动的延续和发展，其实也是这一时代教育家对传统道德教育的深刻反思和力矫士风的改革措施。焦循看到，由于科举制度的存在，儒生“夤缘奔走，以求仕路，不顾生计，不实力读书”，只想自己巴结权贵，功成名就，做官发财，而不顾及妻儿老小的生活，道德沦丧，人格低下，从而被当道者收之为家奴养子之类，最为可恨。至于做官之后荒淫无耻，穷极豪奢亦不乏其人，既不教子弟读书，又不使子弟有业，结果官一丢，非但自己无业，又连累子孙挨冻受饿，所以这便是“士大夫之子往往下愚”的原因之一。同时，焦循也看到，一方面是大部分士子生活窘迫贫困，一方面达官显宦、富商大贾聚结之地的高消费浮华之风，也使一些儒生长其熏染，以鲜衣美履夸耀于人，往来应酬，食用无度，老少不得其“仰事俯育”。传统的道德教育在儒者面对举业和德业的矛盾、面对贫困和面对极端的富有所造成的诸如侈靡等种种恶行及羡慕模仿之风时，依焦循的讲法是往往“高谈心性，辨别理欲”，^①脱离实际，隔靴搔痒，结果“虽日驰骛于仁义之名，皆虚妄矣”^②，因此必须审时度势加以变革。

焦循认为，儒家“仁义礼智信”的道德规范固然是万古不易，必须始终不渝坚持的，但检验一个人善恶的标准是看其道德行为的结果而不是看其是否了解或声称坚持了抽象的“仁义礼智信”，道德规范具体的内容则是相对可变的，“礼义之中，又有权焉”，人不能漠视现实的变化和具体情况，死守传统观念和行为方式。他以《孟子》中“嫂溺不援，是豺狼也”条，揭露了那些“自守于礼而任嫂之死于溺”的“正人君子”的虚伪性，批评了宋儒“执理无权”的作法，强调反经

① 《孟子正义》卷十五。

② 《说权五》，《雕菰楼集》卷十。

为权。他说“何为经？经者，常也。常者，不变之谓也”，“反经而经正，则不反经经有不正者矣。……反经为权，实即尧舜通变神化之道”^①，不仅仅是治国平天下宜如此，人伦日用也宜如此，“君子以权修身”。^②从道德教育的角度来讲，权有两层含义，其一是指判别轻重是非的标准，“权然后知轻重，非权则不知所立之是非，鲜不误其所行，而害于其所执”。但这种标准不是指人对抽象的道德规范的掌握，而是指对行为方式和结果的道德判断，而因是不断有变化的，有时甚至会和那些具有普遍性的伦理原则发生冲突，如“自守于礼而任嫂之死于溺，此害于礼者也，援则反乎礼而善矣”。^③经与权之间存在着相对一致又相对矛盾的辩证关系。其二是人们随着情况的变化，自己选择判断中采取的各种应变措施方法，“权也者，变而通之之谓也，……易之道在于趋时，趋时则可与权矣”。^④这和焦循的易学理论的通变之说是一致的。在他看来，任何道德规范，“未有不变通而久者矣”，^⑤即便“礼义之中又有权焉”。^⑥“夫经者，法也。制而用之谓之法，法久不变则弊生，故反其法以通之。不变则不善，故反而后有善，不变则道不顺，故反而后至于大顺。”^⑦由此，道德教育不仅仅要重视传授道德规范，更要重视培养道德判断的方法，要教人“以权修身”，教会学生如何在复杂的情况下，根据时代变化作出新的道德评价，教会学生不是固守世俗的道德原则行事，而是依据各自所处的地位等条件，凭着人的智慧，就个人能力所及尽可能采取理性的行为方式，取得最好的效果。权始终贯穿于整个道德教育的过

① 《孟子正义》卷二十九。

② 《说权六》，《雕菰楼集》卷十。

③ 《说权六》，《雕菰楼集》卷十。

④ 《说权一》。

⑤ 《说权一》。

⑥ 《说权五》。

⑦ 《孟子正义》卷十五。

程中，“学未至于权，未善也”，以往道德教育之所以有弊，“非礼义之有害也，亦害于不知权而已矣。”^①

焦循“儒者以治生为要”的主张就是他教人“以权修身”思想的反映。针对当时的士风，他强调儒者必须把“仰事俯育”看作自己的人生义务，从实处着手来修身。不尽这种义务去谈仁义，“则所知仍虚而不实也”，而要尽这种义务就必须要有物质基础和经济收入，不能“徒以和孝之虚情”，夸夸其谈，“今之孝者，能养而不能敬，固不可以为大孝，舍厚养而但空言克谐，亦未必其即谐矣”，从舜事父瞽瞍厚以养之而非菽水承欢，曾子事文且须酒肉便可看出“圣人变通神化之用，必从实处行之”。^②他强调“儒者以治生为要”既保留了传统道德教育中“节俭”、“量入为出”的美德，又根据大多数儒者贫而不能自守的实际情况，客观地指出要儒者不计生计的谬误，教他们要用治生谋食，“必使之有业”等方法来奠定个人道德的物质基础，改善士习，这对传统道德教育中把读书看成比治生更重要的观念是一种修正。当然，在嘉道时期，有这样思想的教育家并不乏人。钱大昕曾指出：“与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈”^③，莫与俦也说：“夫负担之子，犹足以养家，稿舂之妇，且足以育子，士首四民而不能自养，有是理乎？”^④要求贫士从授徒、耕作上尽心用力自谋生路，防止种种恶习产生。沈垚则强调许衡治生之言，仍为今日儒者之急务，“先办一饿死地以立志，宋儒之教也”，因为宋儒有祠禄可食，而当今儒者既无祠禄可食，而读书考试又多费钱，所以必须“能躬耕者躬耕，不能躬耕则择一艺以为食力之计”，就是宋儒

① 焦循：《说权五》。

② 焦循：《孟子正义》卷十五。

③ 钱大昕：《十驾斋养新录》卷十八。

④ 莫与俦：《示诸生教四》，《贞定先生贵集》卷二。

复生于今，“亦无以易斯言”。^①

焦循的治生修身论高明之处则在于提出“一切不善皆由于贫”，视贫穷为万恶之源。他所称“士农工商四者皆可为”，不但指出士向农工商转化的合理性，不自觉地吧儒者与农工商的命运联系起来，肯定四者都有寻求“利”和权力和要求。这是一种新价值观产生的萌芽，是对商品经济发展进步性的肯定和褒扬。正如其所说商品交易，“即以所有易所无，彼此各有所有，各有所无，一交易而无者皆有，故各得其所”。实在有利天下，无可指责。“以权修身”不仅是要纠正以往道德教育中固守先贤教条，不从实处着手的弊端，是方式上的变革，更重要的是要使道德教育的观念适应社会经济变动趋势，实行观念上的变革。

因材施教、博学 多闻、自出性灵的教学论

焦循在长期的教学和治学过程中，在对儒家传统教学思想的继承和批判中，从自己和其他学者的实际经验中总结出了他那着眼于个性发展的教学论，并把教学的重点置于“学”上。他的教学论不仅对于教学是有意义的，就是从认识论、方法论的角度去看，也是很有价值的。

(一)因材施教

焦循认为：“教人者以人得其益为归，或法言，或巽舆，或至于不

^① 沈垚：《与许海樵》，《落帆楼文集》卷九。

屑教诲,皆欲其人之有成而已矣。圣人诲人不倦,所以为仁,非以口舌争之,客气问之,自视师道之尊,责善之尽,而不计其人之可以有成也。”^①因此作为教师来讲,就必须讲究“师道”,使教师的教在更大程度上能使学生得益有成,帮助他的个性发展。他除了提出要建立新型的师生关系外,还把教育对象、教学内容和具体的教学方法结合起来加以考察,提出了因材施教的原则,从而对传统的因材施教原则作了新的阐发。

因材施教即因人,教育既然要使人得益有成,那就必须考虑“人”的因素,根据教育对象的特点、需要来施教,它包含着二层意思。

第一,因人的才能施教,发展他的个性,不强求统一。

如“性有善记诵者,有善论断者,有宜于经者,有长于史者,有探赜索隐则有余者,有雕龙绣虎而适足者,使授以一端,即判夫妍媸,几何不中弃不中,才弃不才耶。”^②在强求一致的教学中,不仅个性发展遭到阻碍,人材的成长也是一句空话,所以教师必须根据学生的个性所长施教,加以引导,成就他,发展他,而不是束缚他。这才能杜绝“其人贤而抑之,其人愚而师强之”的浪费人才、浪费精力的现象。^③

第二,因人年龄、地位的差异而采取不同的教学方法和教学内容,决不能追趋风气强求统一。

他曾强烈反对当时大江南北以《尔雅》教童子的风气。在他看来,“血气无定”是儿童的特点,儿童期是“性相近,习相远”,可塑性最大的时期,通儒硕学执《尔雅》之书尚不能通《五经》之义,贯群圣之言,若以这种没有联系、难以成诵的书籍作为童蒙课本,必使儿童“阳气不宜,虚灵渐钝”,扼杀儿童天性。所以他指出教童子必须根

① 焦循:《答汪孝婴问道书》。

② 焦循:《里堂家训》。

③ 焦循:《答汪孝婴问道书》。

据儿童的特点,以《诗》教为先,节之以《礼》教,“宜淪其性灵,导其善志,养其和气,蓄其道德,不速其成,不诱以利,不饰以虚”,这样才能使儿童“聪明日益,滞塞日开,有以达古今之志,而不为迂儒。”^①焦循还认为由于社会上存在着尊卑贵贱和君子小人之分,各种学问的价值也是因人而异的,故不必以统一的内容来进行教学。他指出“紫阳之学所以教天下之君子”,在于它能造就名臣巨儒,而“阳明之学所以教天下之小人”。在于它能感动人之良心,使其“不为贼道,不相争讼,农安于耕,商安于贩,而后一二读书之士得尽其穷理格物之功”,因而“诵习乎经史之文,讲求乎性命之本,此惟一二读书之士能之,未可执颡愚顽梗者而强之也”。^②

量时是强调变通,根据学生的心理状态或时代变化,灵活施教。它亦有两层含意。

第一,掌握时机,适时施教,教无定法,通变神化。

他针对传统教学中的启发式方法的运用,提出了自己的看法,认为“当其可之谓时,……‘不愤不启,不悱不发’,时也;‘中人以上可以语上,中人以下不可以语上’,时也”。^③但是当“为之徒者,至托言齿痛而不读书,是其不愤不悱,不能以三隅反……而必启之发之复之而语上,是不知宜也。”^④徒劳无功,由此可见。任何好的方法的运用都不是可以不顾对象的心理状态而能取得最佳效果的,每一种教学方法各有其用,就象“趋时者,裘、葛、袷皆藏之于筐,各依时而用之”。^⑤教学方法应该根据学生的心理状态灵活多变,不能形成固定的模式,“道何在,通变神化也”,比如“父以正道教子,子违不行”,假

① 焦循:《学童读尔雅答》,《雕菴楼集》卷十二。

② 焦循:《良知论》,《雕菴楼集》卷八。

③ 焦循:《论语补疏》。

④ 焦循:《答汪孝婴问师道书》。

⑤ 焦循:《攻乎异端下》,《雕菴楼集》卷九。

若你即继以怒,则“求之太骤也”,遇到这种“势不行”的情况,就应变通,如孟子所说:“易子而教”,^①效果就会好。一个善教者必须象善医者那样,准确把握学生病情,对症下药,绝对不能不着边际的高谈阔论,于学生的发展无益;“譬诸病已危急,宜审其寒热虚实,以大温大寒大补大攻,挽回于俄顷,而仍徒徐徐责其不善调和保护,可乎?”^②

第二,根据时代的变化需要,注意学用结合,及时转换教学内容。

焦循继承了启蒙学者经世致用的思想,十分强调学以致用,在他看来,“古人之学,期以实用”,^③一个时代的教育必须通变神化,解决现实问题,因而教学内容不能僵化不变;“舜以王,周公以相,所变通在行在施,孔子不得位,所变通在言,亦变通趋时之妙也”,^④比如“紫阳之学用于太宽平裕,足以为良相,阳明之学用之于仓卒苟且,足以成大功”,假使在天下大乱之时,“从容坐论,告之以穷理尽性之学,语之以许郑训诂之旨,可乎?”^⑤一个善教者还必须从众口成声的风气中摆脱出来,纠偏补弊,“不待其阙而先默运之,不使有阙。”^⑥他在考据学风弥漫在学术界,并侵入教育界之时,就对此表示了极大的反感,每欲芟此“考据”之名目以绝门户声习,并认为:“古学未学,道在存其学,古学大兴,道在求其通。前之弊,患乎不学,后之弊,患乎不思。”强调学经之道在于“证之以实,运之以虚”,^⑦反对用考据之学授徒课恭。

焦循的因材施教原则,虽然其中包含了一些封建主义的因素——即对所谓“颡愚顽梗”者的阶级偏见,但也反映出他对教学理

① 焦循:《孟子正义》卷十五。

② 焦循:《孟子正义》卷十三。

③ 焦循:《加减乘除释自序》,《雕菰楼集》卷十六。

④ 焦循:《孟子正义》卷十六。

⑤ 焦循:《良知论》。

⑥ 焦循:《孟子正义》卷二十六。

⑦ 焦循:《与刘端临教谕书》,《雕菰楼集》卷十三。

论认识的深刻性,即任何教学方式都必须根据学生的个性及身心发展规律和所处时代需要,灵活辩证地运用,使学生乐学。教师必须思考,如果我处在受教育者的地位,什么样的教育对我最合适,最能帮助我成就一番事业,象善医者那样“能各审其人之病,而无我之心”,^①因材施教,因材不全而补救之,因时需而变动之,使教学处于一种不断运动的过程之中,而无统一和固定的模式。

(二)博学多闻

博学多闻是中国古代教育所重视的一个基本原则,焦循指出:“孔子之学,在读书好古,而读书好古,必曰多闻,曰博学。”^②他把博学多闻作为学生治学的基础和他们学业成功的前提,由于他认为教学主要是以学生为主体的学习过程,这个学习又是贯穿于学生一生的,教师不过因材施教,加以适宜的引导,所以他列举了许多理由来说明博学多闻的重要性。

第一,世界上每一事每一物都有其特殊的规律,没有可以包治百病、包罗万象、“执一以持万”的绝对真理。

他指出:“闻一知十,闻一知二,何也,由一以通于十,由一以通于二也,若执一以持万,何二与十之有。圣贤之学由一以推之,有能推至十者,有不能推至十者。”^③任何对客观事物规律的总结和探索都必须经过博学多闻这条途径。他认为程朱理学“徒执一理以为可以胜天下”,^④陆王心学“徒以心学为宗,尽屏闻见,以四教六艺为桎

① 焦循:《述难五》,《雕菰楼集》卷七。

② 焦循:《论语通释·释多》。

③ 焦循:《论语通释·释一贯忠恕》。

④ 焦循:《孟子正义》卷十六。

桎”^①这两家错误都在“不明一贯之旨求一于多之外”，企图“通于一而万事毕”^②，完全违背了圣贤之旨，因为“孔孟所以重博学者，即尧舜变通神化之本也。人情变动，不可以意测，必博学于古，乃能不拘一端。”他进一步指出知识是道德发展的必要条件，“求心在于知义，知义在于学问”^③，德育和智育应该辩证地统一起来，“求一于多之外，其弊至于尊德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古。”^④在他看来，孟子所说“学者三代共之，皆所以明人伦也”，并不是说三代仅以礼乐教之或仅申之以孝弟之义，而是指“一切人事常理，无不讲明”，所以他要求学者治学不应以六经为限，强调通过博学多闻来扩大见识，汇通各门学科的知识，“一事一物，其条理缕析分别，不窒不泥，然后各如其所得，乃能道其所长。”^⑤这种博学多闻不仅包括广泛阅读传统的经史子集，而且是无物不习，对于“一切阴阳天地医卜农桑”、稗官野史、小说戏剧之书，亦“窥其疆域，而微得其奥窔”，不仅指在书斋中用功读书，也指要“身亲”“实测”，通过实地调查研究和实践，向实际学习。焦循本人亦经常深入社会生活实际，了解社会问题，向农渔之人求教，向医生学种牛痘，并亲自实践，将这些直接来自生活的知识融汇到自己的著作中，并认为对宇宙无限事物规律的认识必须经过一代一代人的“身亲而心入之”，方能逐渐接近真理。

第二，每一门学问都有其内在规律和价值，不容混淆。

“经不同于史，史自不同于子，子史又自不同于诗赋……凡事无不然。”^⑥大家都知道，以医之理与法用诸书画必不通，以陶人之理与

① 焦循：《孟子正义》卷十四。

② 焦循：《论语通释·释多》。

③ 焦循：《孟子正义》卷二十三。

④ 焦循：《孟子正义》卷十。

⑤ 焦循：《述难五》，《雕菰楼集》卷七。

⑥ 焦循：《里堂家训》。

法用诸治必不可,“虽一技之微,不入其中而习之,终不能知,明其一即可通于万,岂然也哉。”^①针对当时士子一味揣摩时文的现象,他指出时文之理法究之只是时文之理法而已,绝对不能把它看成是“圣人修己治人齐家治国平天下之理与法”,^②并把学者空谈义理、孤陋寡闻的原因归之“起于八股时文,而中于科第爵禄之见。”他说“其童而习者,惟知有讲章,讲章之所引据,则采摘于宋儒语录,故为是学者,舍宋人一二剩语,遂更无所主,不自知其量,犹沾沾焉假义理之说以自饰其浅陋,及引而置之义理之中,其茫然者如故也。”^③在他看来,各门学问虽有相对独立性,不容混淆,但某门学问的学习可以促进其它学问的学习,如他认为“人禀阴阳之气以生者也,性情中必有柔委之气寓之,有时感发,每不可遏,有词曲一途分泄之,则使清劲之气长流存于诗古文。且经学须深思冥会,或至抑塞沈困,机不可转,诗词足以移其情而转豁其枢机,则有益于经学不浅”,^④各门学问之间又有着“相通”“贯通”的互相联系,拿治经来讲,就必须和其它各门学问的知识结合起来,使各种方法兼之而相济,才会使研究有所成就。“经学者以经文为主,以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅,汇而通之,析而辨之,求其训诂,核其制度,明其道义,得圣贤立言之旨,以正立身经世之法。以己之性灵,合诸古圣之性灵,并贯通于千百家著书立言之性灵。”^⑤而这又必须通过博学多闻方可实现。人们在不断的学习积累中,不仅要建立起一个庞大的知识结构,而且还要综合各门学问的规律和方法,形成新的思维方式,这才有可能解决不断变化中的客观世界里出现的各种各样新问题。

① 焦循:《论语通释·释多》。

② 焦循:《时文说》,《雕菰楼集》卷十。

③ 焦循:《王处士纂周易解序》,《雕菰楼集》卷十五。

④ 焦循:《词说》,《雕菰楼集》卷十。

⑤ 焦循:《辨学》,《雕菰楼集》卷八。

焦循尤其重视天文历算等自然科学理论和方法在人的知识结构的组建和思维方式的转变中的作用。在他看来天下之学,说经者众人不一,难定是非,谈性者可以凿空,然“即深且博,又有规矩绳墨以定是非者,唯天文历算耳。其义深奥难明,而其条理度数又出于自然,而不容臆造。”^①天文历算不仅有着强烈的实用性,而且必须具有严密的科学性,“学问之事至于测天,断不容以小智妄说也”。它不仅需要学者深审而求密,更需要学者通其变,“不能拘守其故”,即实测而深审之,“必求其故”而使术益密。^②学者在治天文历算时,除了得到思维能力的锻炼,还能养成谨慎和实事求是的良好治学态度。故焦循一生中致力于数学逻辑化、形式化、符号化的研究,在《加减乘除释》一书中用甲乙丙丁等天干字代表不相等的数字,概括地表述了算学的一些基本规律,成为中国数学史上的一个创举。并企图从中西对比及逻辑和哲学的理论上来弥补中国传统数学的缺陷,力图在学术界乃至重大的范围内推广历算实用之学。他还把数学方法引入经学研究,提出了自己独到的《易》学理论,这种使人文科学的研究方法科学化、近代化的尝试是值得表彰的。焦循还认为历算之学虽有一定的难度,但它不仅仅能为学者治学提供基础知识和科学方法,而且还能陶冶性情:“此学唯性质沈厚者能为之,虚浮妄动之人不能入也,于此学能明,天下无难明之学矣。譬犹历过崎岖,自无险境,且性质浮动之人果能耐心为此,知识既通,而气亦宁静,”^③对人智力的提高和个性完善大有裨益。他这种对数学教育功能的分析,在中国古代教育史上确属罕见。

第三,每一家学说,每一种学派要想有独特新颖的观点,都必须博览众说,汇通百家。

① 《里堂家训》。

② 《孟子正义》卷十七。

③ 焦循:《里堂家训》。

在焦循看来,杨子的“为我”、墨子的“兼爱”都亦有对有错,正是因为其有对,故有其存在的合理性,故“九流诸子,各有所长,屏而外之,何如择以取之,况其同为说经之言乎”,^①这是圣人重博重多的一个原因。他特别不喜欢汉唐宋以来学者对“异端”的解说,故引经据典地训“攻”为攻错,摩,训“己”为止,把《论语》“攻乎异端,斯害也已”,重新解释为与异端之学互相切磋摩错,悖害便止绝了,^②提倡“相观而善”和执其两端,反对执一贼道。在他看来,异端犹云两端,“有两端则异,执其两端,用其中于民,则有以摩之而不异,刚柔,两端之异者也。刚柔相摩,则相观而善”,^③“两相交则治”的道理,“人异于己,亦必己异于人,互有是非,则相观而各归于善。是以我之善观彼,以摩彼之不善,亦以彼之善观我,以摩我之不善”,^④这样异者相易而为同,各择其长,皆归之宜,符合“旁通”之旨,“夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之,圣人兼阵万物而中悬衡焉,是故众异不得相蔽以乱其伦”,^⑤各种学说“当其时则无弊”,今天是对的,明天就可能是错的,今天是错的,明天就可能是对的,没有绝对的是非,因而对待它们必须如《易》道“损益随时”,依时而用之。焦循指出:“何为异端?各持一理,此以为异己也而击之,彼亦以为异己也而击之,未有不成本害者”,^⑥只有在对各家各派有了深入的了解,“老于农而后可非农,精于治而后可非治”,才有可能在争鸣相观中形成自己的观点,否则对其他学派的评估就象“学治者非陶,学农者非圃”,均是“门外汉不知门内之浅深”,妄加评论。^⑦

① 焦循:《论语通释·释据》。

② 焦循:《论语补疏上》。

③ 焦循:《论语补疏上》。

④ 焦循:《攻乎异端解上》。

⑤ 焦循:《论语通释·释知》。

⑥ 焦循:《孟子正义》卷十。

⑦ 焦循:《述难三》,《雕菰楼集》卷七。

焦循从而对中国学术史上的争论作了一个批判性的总结,认为“凡后世九派二氏之说、汉魏南北经师门户之争,宋元明朱、陆、阳明之学,近时考据家汉学、宋学之辨”,都是自据其所学,守一先生之言,“执一而废百”而近于异端。^①究其原因,均不博学不多闻所致。因而他强调:“苟不能为通人,以包容乎百家,持己之说,而以异己者为异端,则辟异端者,即身为异端也。”^②

由此可见,焦循的博学多闻的原则不仅扩大了学生在受专门教育时所要学习的内容,而且对人的一生学习也是有启发的。他所提倡的相观而善,博览众说,汇通百家的命题既是对封建专制文化视“异端”之学为洪水猛兽的抗议,反映了启蒙学者呼吁学术自由民主、思想解放、广开言路、繁荣学术的要求,也是对春秋战国以来中国学术思想史的总清算和总批判,反映了启蒙学者力图摆脱传统文化的束缚,在理论上开创新天地的愿望,这在乾嘉诸儒中可谓佼佼者。

(三)自出其性灵

焦循从其相对主义的哲学理论出发,认为真理是相对的,随时代的变化和人们认识的深入而不断发展的,“圣人之道日新而不已,譬诸天度,愈久而愈精,各竭其聪明才智,以造于微,以所知者著焉。”^③尽管他和封建时代绝大多数思想家一样,仍把儒家经书奉为经典,但他从来不认为这些经典已经达到了人类认识的巅峰,是可以说明和解释现实一切问题尽善尽美的理论。因此他的教学理论关心的不是人们是否完全接受了前人留下的遗产,而是关心人们如何利用前人

① 焦循:《论语通释·释一贯忠恕》。

② 焦循:《孟子正义》卷十。

③ 焦循:《述难一》。

的成果,运用自己的思维,对现实作出解释,使真理“日新而不已”。如果说他提出的“博学多闻”主要是解决学什么,为什么要学这些东西的问题,那么他提出的“自出其性灵”则主要解决如何学,为什么要这样学的问题。

焦循认为:“先王之道,载在《六经》,非好古敏求,何以因?即何以通变神化?何以损益?故非习则莫知所因,非因则莫知所述,”^①先王之道犹如规矩准绳,是前人的研究成果和经验总结,它给人们认识客观世界提供了方便和参照的尺度,“倘舍去规矩准绳,但准目力,方圆平直必不能以臆成之,而其用穷矣。”^②如果“未习《六经》,空凭心臆,而依附以为先圣,此曰吾防卫乎道也,彼曰吾守法乎圣也,因而门户各立,倾轧相加,……天下国家遂阴受其害,而不知是皆不习故也。”^③但是“圣人原非全恃规矩准绳”而不通变神化,因而焦循提出了他那著名的“自出其性灵”的命题来提醒学者注意如何正确对待这些规矩准绳的问题。

1. 要有历史观念

他说:“古人各生一时,则其言各有所当”^④往往是非各半,任何一种思想都是在它与其所处时代其它思想的对比关系中显示出它的特点的,是时代的产物,所以必须从前人立论所处时代来理解他们的成果,还其本来面目。同时又以自己的思维来加以深入研究和发
展,“自经论经,自汉论汉,自宋论宋……且自郑论郑,自朱论朱,各得其意,而以我之精神血气临之,斯可也”,^⑤“苟不论其世,则一言且可非

① 《孟子正义》卷十四。

② 《孟子正义》卷十四。

③ 《孟子正义》卷十三。

④ 《孟子正义》卷二十一。

⑤ 焦循:《里堂家训》。

可是也。”^①由于时代是不断变化向前发展的,人们既不要鄙弃前人之言,更不能崇古,迷信前人之言,把今天看得一无是处,越古越好。针对考据家们崇汉之风气,他说:“循尝怪为学之士自立一考据名目,以时代言,则唐必胜宋,汉必胜唐;以先儒言,则贾孔必胜程朱,许郑必胜贾孔,凡郑许一言一字,皆奉为圭璧而不敢少加疑辞。窃谓此风日炽,非失之愚,即失之伪……譬之懦夫不能自立,奴于强有力之家,假其力以欺愚贱,究之其家之堂室牖户,未尝窥而识也。”^②对待前人成果必须“惟论其世”,“证之以实”而求其是,但又不拘泥其言,这才是一种正确的学习方法。

2. 把握精神实质,通变神化,有所损益

焦循认为先王之法并不是终极真理,他说:“井田封建,圣人所制也,而后世遂不可行,则圣人之言且不定也。故有定于一时而不能定于万世者,有定于此地而不能定于彼地者,有定于一人而不能定于人人者,”^③不可能是句句真理,放之四海而皆准,应于万世而不变。所以学习圣贤经典的关键在于“得圣贤立言之旨,以正立身经世之法”,把握住先王尧舜之道“通变神化”的本质,学习和掌握他们使“圣人之道日新而不已”的方法,“非浅袭于口耳之间,非强拟于形似之迹”,^④不是照搬结论,全盘模仿。当然,对先王之道的“因”必通过“诵其《诗》,读其《书》,博学而详说之”的途径进行,然“惟其因,乃有所变通”,即“通其所因,变其所因”,“神其所因,化其所因”,“损其所因也,益其所因也”,^⑤立足于现实,使原有的理论能应用到新的情境中去解决新的问题,而这些理论经过损益又有了新的发展。焦

① 焦循:《书非国语后》,《雕菰楼集》卷十八。

② 焦循:《与王伯申书》。

③ 焦循:《说定》,《雕菰楼集》卷十。

④ 焦循:《孟子正义》卷十六。

⑤ 焦循:《孟子正义》卷十四。

循指出孔子“惟执中述尧舜之言,余则探其微且能道其病,盖深契乎尧舜之道之所以。是虽胥臣、管仲、穆姜之言,而实足以明尧舜之道,则取之,不必持尧舜之言以为述尧舜也。”^①所以无论是圣贤的经典,还是前人的其它思想学说,都只能作为研究的对象,而不能作为自己理论的挡箭牌或现成的结论转相因袭,“有不可通,则曰古人如是说也,有不善,则曰吾有所受之也,古人所望于后人固如是乎哉。”^②在他看来,“执己则自专自用,执古则生今反古,皆为执一而害道”,“孔子教人述古,孟子教人不泥古,不泥古斯能述古也。”^③以今泥古,实为陋才。^④

3. 学贵善思

他指出:“学贵善思。吾平生最得力于‘好学深思,心知其意’八字。学有辍时,思无辍时也。食时,衣时,寝时,行路时,栉沐时,便溺时,凡不能学时,皆当即所学而思之。”^⑤善思首先要具有研究的精神,穷究到底,“不惮耗精损神以恰思其所以然之故”。^⑥其次要有怀疑精神,不迷信权威,不善思则是人云亦云,随声附和。焦循说:“学问之道在体悟不在拘执,”^⑦“余幼年读书最钝,十行《礼记》半日乃能背诵,然善疑。塾师解说《论语》、《孟子》,每按讲章观之,心中恒不以为信。初则自以为先儒之说深奥隐晦,不易贯耳;久而阅他书,颇有与余意所疑相合者,自是遂不欲为株守之习。”^⑧再次是讲究全

① 焦循:《述难四》,《雕菰楼集》卷七。

② 焦循:《述难一》,《雕菰楼集》卷七。

③ 焦循:《论语通释·释学》。

④ 焦循:《读书三十二赞》,《雕菰楼集》卷六。

⑤ 焦循:转引自焦廷琥《失府君事略》。

⑥ 焦循:《与王伯申书》。

⑦ 焦循:《与王伯申书》。

⑧ 焦循:《里堂家训》。

面、贯通的认识方法,对事物正反两方面都加以考察,注意事物之间的联系,博览会通百家众说而不执一。在他看来“执其两端”不是折衷调和,无是非可言,而是“于众异之中而衷之以道”,从各种矛盾的学说和不同的治学方法中各择其长,丰富自己的思想,形成自己的新思维,使自己的观点比前人和别人的观点更加正确而接近真理。所以“思为入圣之至境”,^①人的学习过程就是一个思考过程,两者紧密相关,“学洽于思,……思蕴于学。舍学而言恃心,舍心而守学,两失之矣”。^②

焦循指出人性之善在性灵,教育要发展人的性灵,而人的学习也一定要自出其性灵,有独立的见解,尤其是对治经者来讲,不仅要“证之以实”,更要“运之于虚”,由“博学而深造之以道,则能通古圣之道,而洞适其本原”,使古圣之道与性相融,这便是“自得之”,如果“非自得,无以为致用之权”,因此“无性灵不可以言经学”,“学经者博览众说而自得其性灵,上也;执于一家,而私之以废百家,惟陈言之先入,而不能自出其性灵,下也。”^③他认为,“人之学,自求其善而已矣”,只要是自己学习所得出的独立见解,能够自成体系,对现实作出合理的解释,就要有勇气表达出来,不必顾虑他人的指责而畏缩不前,更不必去追求什么定论,“定不定,己不能知,人亦不能知”,^④在历史面前,任何想造成定论的企图都是徒劳无益的。所以焦循指出:“人各有其性灵,各有其才智,我之所知,不必胜乎人,人之所知,不必同乎己。惟罄我之才智,以友我之枢机,不轨乎孔子可也,存其言于天下后世,以俟后之人参考而论定焉。……存其言于天下后世,无一人斥之驳之,惟孔子一人,而汉唐宋以来,且有疑孔子者。”^⑤他甚

① 焦循:《论语通释·释学》。

② 焦循:《孟子正义》卷十六。

③ 焦循:《里堂家训》。

④ 焦循:《说定上》,《雕菰楼集》卷十。

⑤ 焦循:《说矜》,《雕菰楼集》。

至把人在学习中是否有独立思考的习惯,是否有志做一个新思想的提出者,新体系的开创者,作为检验学者能否维护自己人格和尊严的标准之一。他说:“说经者不能自出其性灵,而守执一之说以自蔽,如人之不能自立,投入富贵有势力之家以为之奴,乃扬扬得意,假主之气以凌人,受其而凌者或又附之,则奴之奴也……此类依草附木,最为可憎。”^①

焦循进一步指出,有了自己的见解,并不意味着学习的结束,大功告成,还要能与人相互争辩、相互学习,“鉴以磨礲而愈兴,丝以浣沔而益熟,孔子曰:‘当仁不让于师’,不让者,争之谓也……力学之久,积疑成断,了然有得于心,以补正前人之缺与误,此学经者所不可废也。”在与别人的争辩中,“其规之当则因而改之,其规之不当则因而辩明”,既要有“天下之知觉自我始”的信心,又要有“容天下之量”,决不能“守乎己而不能舍己……欲天下人皆从乎己”,因此必须时时虚心接受别人的批评意见,修正自己的见解。当然更重要也是最痛苦的还是敢于放弃自己错误的见解。他说:“研求经义,得一说为难”,一定要有坚韧不拔的精神,“譬如探星宿海河源,已走万里,觉其不是,又回家,更走万里,又不是又回又走。每次万里,不惮往返。”但是“得一说久而觉其非即舍去为尤难。如货殖交易者,操心劳力得有赢余,一旦觉其非而散去,始而赢之,既而散之,均非易事也。此中甘苦,真能身历者知之。”他进一步指出入的学习必须不断地出其性灵,有所创见。“圣贤之学以日新为要。三年前闻其人之谈如是,三年后闻其人之谈仍如是,其人可知矣。越五年十年而其学仍故者,知其本口耳剽窃,原无心得,斯亦不足议也。”有了独立见解后止步不前,不能发展变化,又出新意,那就表明这个人的学业不是进步而是退步了。

^① 焦循:《里堂家训》。

焦循教育文论选读

述 难 三

学者好诋谟人 ,人不易诋也。非能是人 ,不能非人。非人而不中其所非 ,是为妄非 ;是人而不中其所是 ,是为妄是。故善述者 ,能道人之是 ,能道人之非。学宋、元人之学者非汉、魏矣 ,学汉、魏人之学者非宋、元矣 ,犹之学冶者非陶 ,学农者非圃。老于农而后可非农 ,精于冶而后可非冶 ,门外者不知门内之浅深 ,是故能述之乃能非之 ,能非之乃能述之。是其是 ,非其非 ,古人乐之。道其是而非古人之所是 ,古人疾之。疾之者 ,疾其持之而失其所为是也 ,则不如其诋之也。

雕菰集卷七 ,道光四年阮福校刊本。

辨 学

今学经者众矣 ,而著书之派有五 :一曰通核 ,二曰据守 ,三曰校讎 ,四曰摭拾 ,五曰丛缀。此五者 ,各以其所近而为之。

通核者 ,主以全经 ,贯以百氏 ,协其交辞 ,揆以道理。人之所蔽 ,独得其间 ,可以别是非 ,化拘滞 ,相授以意 ,各慊其衷。其弊也 ,自师成见 ,亡其所宗。故迟钝苦其不及 ,高明

苦其太过焉。

据守者,信古最深,谓传注之言坚确不易,不求于心,固守其说,一字句不敢议,缘浮游之空论,卫古学之遗传。其弊也,踟蹰狭隘,曲为之原,守古人之言而失古人之心。

校讎者,六经传注各有师授,传写有讹,义蕴乃晦,鸠集众本,互相纠核。其弊也,不求其端,任情删易,往往改者之误,失其本真。宜主一本,列其殊文,俾阅者参考之也。

摭拾者,其书已亡,间存他籍,采而聚之,如断圭碎璧,补苴成卷。虽不获全,可以窥半。是学也,功力至繁,取资甚便,不知鉴别,以贗为真,亦其弊矣。

丛缀者,博览广稽,随有心获,或考订一字,或辨证一言,略所共知,得未曾有,溥博渊深,不名一物。其弊也,不顾全文,信此屈彼。故集义所生,非由义袭,道听途说,所宜戒也。

五者兼之则相济,学者或具其一而外其余,余患其见之不广也,于是乎辨。

雕菰集卷八。

说 矜

有老儒病将死,取生平著述草稿视之,悉付诸火。门人问曰:若此儒者,可谓能自谨矣。余曰:未也,此矜心乘之也。人莫患乎自以为孔子。自以为孔子,则惟觉己之言是而天下之言非。惟觉己之言是而天下之言非,则不复能察天下之言,而其学不进。其始血气债满,昏瞽自持。既老而衰,衰而病,渐知己之言未能加乎天下之言,而天下之言之

加乎己者,又不甘下之。下之不甘,胜之不能,则不如火之。呜呼!是可哀矣。夫人各有其性灵,各有其才智。我之所知不必胜乎人,人之所知不必同乎己。惟罄我之才智,以发我之枢机,不轨乎孔子,可也。存其言于天下后世,以俟后之人参考而论定焉。老儒自矜其言,又恐人之斥之驳之也,至于火其言。存其言于天下后世,无一人斥之驳之,惟孔子一人,而汉、唐、宋以来,且有疑孔子者矣。彼老儒者,乃欲天下后世无疑己者也,则自视且过乎孔子矣。

雕菰集卷十。

学童读尔雅答

鲍席芬之子六龄,其塾师将授之以尔雅,问于余。余曰:非所以教也。古者六年教之数与方名;九年教之数日;十年学书记幼仪;十有三年学乐诵诗舞勺;成童舞象,学射御;二十而冠,始学礼,博学不教。数者,一至十之数也;方名者,东西南北也;日者,干支时日数,计之使知朔望中节、岁阳岁阴之名也;书记者,书为六书,记为计字之误,九章算术也。射御书数,皆有用于世,故自幼习之。既入小学,春诵夏弦,秋学礼,冬读书,学政之掌专于乐官。孔子曰:‘小子何莫学乎诗。’‘不学诗,无以言。’童子血气无定,性相近,习相远,其间甚微。且诵且弦,使机之所蓄,毕达而无所郁遏。善善恶恶,勃然于心志间。善气盈则阳神长,阳神长则愚关消,聪明日益,滞塞日开,有以达古今之志而不为迂儒。故诗之教最先。而又虑其肆也,节之以礼。则阴阳得所谓,而中和之德于是基之。孔子之教,莫要于此。

至尔雅训诂,虽不外乎六书,然学之习其菑、通共义,无容诵为也。汉初,经学久废,先王之教湮。萧何草律,以学童能讽九千字以上,得为史;更进而通于六体,则为尚书。天下助于利禄,从而趋之。闾里书师,合苍颉、爱历、博学三篇,断六十字为一章,以取便于诵习。今所存急就章,叠簇文字,绝有条理,即其类也。扬子云取有用者作为训纂,可知前此但务讽字之多,可以干禄,于古人教书数之旨,已属两途。乃其时,尔雅属孝经不属小学,固未尝教童子以是也。孝文立尔雅博士,汉书不言,见赵岐孟子题辞。然豹文之鼠,惟一终军能识,则当时习之者亦甚少。盖其时经生各习一师,第守共师之说,不复能究其师学之所出。故尔雅虽训诂之指归,而执尔雅之文,即能通五经之义、贯群圣之言,此非通儒硕学未易言。

此三尺之童,经文未诵,先以尔雅授之,不啻嫁甫入门,早言杵臼,子氏犹在,赠马来归,不亦慎乎?大抵徒诵其文,莫知其义,而尔雅一书,遂成闾里书师课蒙本子,亦枉矣乎!且尔雅以训诂为文,率以一二字句。强以连之,气已抑塞而不畅达。以方萌之机,封之使锢,如噎如吃,不可以诵,所谓长言永欢,莫之有也。阳气不宣,虚灵渐钝,其帙虽终,茫然罔觉。欲其通经书,善属文,吾知难矣。窃谓教童子者,宜淪其性灵,导其善志,养其和气,蓄其道德,不速其成,不诱以利,不饰以虚。果有出人之才,不必读尔雅,尔雅自能为之用。世之通儒,非从幼年读尔雅来也。若谓近年考试之文,间有以用尔雅字句获者,缘是而为教,则非余所知矣。

答汪孝婴问师道书

五月初四日 ,接尊札一通并所赐论语通释跋尾一首 ,谢谢。所设问师道一条 ,于争让之间 ,务求至精至当。窃谓礼让理争 ,在师弟之间 ,则又有说。

孟子云 :父子之间不责善 ,古者易子而教之。然则师弟之间 ,不可不责善矣。父子无可离之道 ,而师则进以礼、退以义 ,责善可也。责善而不听 ,则去可也。然又曰 :‘不愤不启 ,不悱不发 ,举一隅不以三隅反 ,则不复。’又曰 :‘中人以上可以语上 ,中人以下不可以语上。’则是责善之中 ,又有道焉。为之徒者 ,至托言齿痛而不读书 ,是其不愤不悱 ,不能以三隅反 ,中人以下之资。而必启之发之复之而语以上 ,是执一也 ,是不知义也。‘有鄙夫问于我 ,空空如也。我叩其两端而竭焉。’圣人教人 ,亦因其人之所知所能而道之 ,非必预期其效 ,而以我之所知所能务强诸人也 ,故曰 :‘人不知而不愠。’又曰 :‘传不习乎。’我传诸人而人不习 ,是我传之未得其道 ,是我执己之见以强之人 ,而使人不能习 ,非圣人叩其两端而竭之道也。

总之 ,教人者以人得其益为归。或法言 ,或巽与 ,或至于不屑教诲 ,皆欲其人之有成而已矣。圣人诲人不倦 ,所以为仁 ,非以口舌争之 ,客气间之 ,自视师道之尊 ,责善之尽 ,而不计其入之可以有成也。是故其人贤而师抑之 ,师之罪也 ;其人愚而师强之 ,亦师之罪也。孔子明日遂行 ,孟子浩然有归志 ,此见诸侯则然 ,于弟子不尔也。中弃不中 ,才弃不才 ,贤不肖相去不能以寸。缘我之弃 ,致其父兄责善而离

师,亦不怨矣哉。

雕菰集卷十四。

代阮抚军撰春秋上律表序

余巡抚两浙,于西湖建诂经精舍,祀许叔重、郑康成两先生,选诸生肄业其中。诸生能习推步之学者不乏人,范生景福其一也。岁癸亥,生以所步春秋朔闰日食表及说请正于余,而乞为之名。窃谓孔子作春秋,备天地人三统之学,故子思子赞其事曰:‘上律天时,下袭水土。’本钦若以纪四时,即祖述之旨也;尊建子而书春王,则宪章之义也。或记司术之过,或明伐鼓之非,左氏引而申之,跃如也。其后刘歆、姜岌之徒造订诸术,必上验于春秋。杜征南为左氏学,亦因宋仲子十家之法,考订春秋朔闰。故不通春秋,不足以知术;不知术,亦不足以通春秋。不知术不通春秋,不足以绍圣人祖述宪章之志。用是命之曰春秋上律表,所以嘉范生之能治春秋也。

且范生之书,其善有四焉。天文术算之学,至本朝而不备,天下学者,或疑其深微奥秘,不敢学习。范生习之不十年,而能发明如是,学者庶观而效焉,而知是学之本易,明善之一也。治经者患拘执而不能通。刘氏规过,孔颖达辞而辟之,规者不必俱非,辟者亦难悉当。杜氏于襄二十七年顿置两闰,生直言非;而庄二十五年六月辛未为七月之朔,则称杜氏为不可易。揆之于义,是非不诡,庶几不泥古,不违古,为说经之通,善之二也。畴入子弟诸其技,不能知其义,依法布算,不愆于数,其中进退离合之故,莫之或知,故不能

变化以推古经。生之书曰：‘置闰可移，食限不能移。’又谓‘欲定闰，必推中气，’又谓‘斟酌置闰以合干支，尤当斟酌置闰以合食限。’于是用平朔不用定朔，用恒气不用定气，用食限不用均数，本诸时宪，参之长历，可谓好学深思，心知其意，善之三也。奉时宪上考之法，以明春秋司历之得失，以决三传之异同，以辨杜氏之是非，以课三衍、大衍、授时以来上推之疏密，俾学者知圣人作春秋为本朝时宪之嚆矢，而本朝之制时宪，实为圣人春秋之脉络，善之四也。

具此诸善，可知生用力之勤，研究之细。其治经也，无学究拘执之习，其治历也，非星翁术数之求。由此而进焉，固未可量其所税矣。余乐道其书之概，而为之序。

雕菰集卷十五。

中 篇

阮元的教育思想
与教育文论选读



生平及其著述

阮元,字伯元,号芸台,江苏仪征人,生于乾隆二十九年(1764年),殁于道光二十九年(1849年),享年86岁。

阮元一生,在乾隆朝生活了32年,嘉庆朝生活了25年,道光朝生活了29年。他23岁中试,25岁举进士,被选为庶吉士,散馆名列第一,授翰林院编修。乾隆五十六年考试翰詹,阮元又被皇帝亲擢为第一,于是从编修升詹事府少詹事,入值南书房。乾隆对他赏识非凡,旋即又升为詹事,充石经校勘官。乾隆五十八年,29岁的阮元授山东学政,次年,改任浙江学政,擢内阁学士。嘉庆三年,升兵部侍郎。此后,历任礼部侍郎、户部侍郎、工部侍郎,浙江巡抚、江西巡抚、河南巡抚,漕运总督、湖广总督、两广总督。在两广总督任内,六次兼任广东巡抚。在任职于乾嘉两朝的三十余年间,阮元除上述官守之外,还作过起居注日讲官、经筵讲官,会试副总裁,国史馆总纂,并以内阁大学士身份,受皇帝特命稽查地方重大事件。在乾嘉时期,汉官受到如此重用的不多,无怪《清史稿·阮元传》说他“身历乾嘉文物鼎盛之世,主持风会数十年,海内学者奉为山斗焉。”

阮元在道光朝先是任两广总督,道光六年,改任云贵总督,这时的阮元年已63岁。在云南任职9年之后,72岁回京,继任体仁阁大学士,兼管刑部、兵部事务,兼署都察院左都御史,并任经筵讲官、殿试读卷官、教习庶吉士。道光十八年,阮元75岁,经皇帝批准离职,赠太子太保衔,领半薪回家养老。道光二十六年,83岁的阮元重赴鹿鸣宴,加太傅衔补领全新,直到86岁去世。在道光朝的29年中,阮元以三朝元老、翰苑名师,望重天下,但展现在他眼前的天下却并不安定。他不仅在两广总督任内,早已觉察到烟毒有灭种之害,曾一再疏“请严禁鸦

片”置炮台 练水军 狠办贩毒夷商 ,乃至停止他们的“贸易”活动 ,而且又得知了林则徐在虎门销烟拒英商的抗争情况 ,他不仅在鸦片战争中感到了民族危机 ,而且又在全国各地彼伏此起的义旗中 ,感到了暴风雨即将来临。“国家多事 ,言寿谓之无耻” ,连 80 寿辰 ,他也不愿煮茗设酒了。“悠悠五十余年事 城郭人民半是非”^① ,“质同蒲柳 ,景迫桑榆”的阮元 ,面对“流水落花” ,大概也只好仰天长叹了。

阮元出身于世宦之家 ,5 岁时母亲教他识字 ,八九岁能诗文。总角入塾 ,青年登科 ,淹贯群书 ,博通经史 ,天文、历法、算学、地理、音韵、文字、训诂、金石 ,他都作过精深的考究。26 岁步入仕途 ,深得皇帝信任 ,倚为重臣 ,高官厚俸 60 年。从朝廷到地方 ,出入机要 ,把握枢衡 ,政治、经济、军事、文化、教育、农田水利、漕运海关、边防要塞 ,几乎是封建官吏的全部职守 ,除吏部外 ,他都任过要职。渊博的学识 ,求实的精神 ,深邃的主见 ,隆崇的地位 ,逢时的际遇 ,使得阮元有条件成为清中叶一位有成就的学者 ,有见识的政治家、教育家 ,而且在中国封建教育史上还没有第二人得过像他这种天之骄子的佳运。但阮元最成功处还在于他身置高丘 ,不贪安逸 ,以天下国家为己任 ,十分清楚地懂得培育人才乃是强国兴民的关键所在。阮元一生 ,或为内阁重臣 ,或为地方督抚 ,无论政务怎样繁忙 ,从没有放松过对于文化教育建设工作的关注。这种远见 ,也使得他能超出那些平庸的封建官僚 ,而受到历史的尊重。

正是由于阮元对培育人才非常重视 ,所以深知亲手从事著述编撰典籍的重要 ;也正是由于他深知治学治事的艰难 ,所以又特别着力于亲手创办学校 ,希望通过培养教育而后继有人。阮元一生著述甚多 ,尤其是他的编纂刊印工作在清一代要算是首屈一指的。早在任浙江学政时 ,即主编《经籍纂诂》108 卷 ,王引之在为该书所作的“序言”中说 :“展一韵而众字毕备 ,检一字而诸训皆存 ,寻一训而原书可

^① 《研经室集》再续集卷五。

读” ,至今仍是研读古籍的必备工具书。在江西巡抚任内 ,他完成了校勘《十三经注疏》 ,并撰写《校勘记》 ,合共 416 卷。《十三经注疏》是经疏的总汇 ,以阮本最善 ,也是至今为文史研究工作者的必备书。在两广总督任内 ,汇集始自清初迄于乾嘉 180 多年来清汉学的成果 ,厘别精粗 ,编辑刊刻《皇清经解》180 种 ,1400 卷。这三部大著“传布海内 ,为学者所取资” ,在当时对推动清汉学的发展曾起过很大作用。阮元由经籍训诂进而求证于古代吉金、石刻 ,并扩大到天文、历算、地理 ,其所著《畴人传》。《积古斋钟鼎彝器款识》、《山左金石志》、《两浙金石志》、《浙江图考》等书 ,是研究我国历代天文学家、数学家生平和地理学、古文字学的重要参考资料。其它著作尚有《性命古训》、《〈论语〉论仁论》、《〈孟子〉论仁论》、《〈曾子十篇〉注》、《淮海英灵录》、《两浙輶轩录》 ,以及以诗文为主的《研经室集》等。在国史馆他曾采集诸书 ,作《国史儒林传》 ,由他亲自撰写者有 146 人 ,可谓括叙清汉学家之大成。另外 ,还著有《礼记要义》、《九国志》等 175 种稀有书籍的详明提要 ,共 5 卷 ,对于我们了解古籍珍秘本也是一个很重要的参考。阮元对于地方志的修纂也非常重视。在杭州主持重修《浙江通志》 ;在广州主持修纂《广东通志》 ;在云南主持修纂《云南通志》。这些地方史志也都是卷帙浩繁 ,搜讨细密甚有价值的文献。阮元对书法艺术也颇为关注 ,曾写有《南北书法论》等 9 篇文章 ,作过大量的碑帖拓印工作 ,对于研究我国书法史及书法流派也很有参考价值。阮元真可谓著述宏富了。

阮元与乾嘉学派

乾嘉时期 ,督抚一级的封疆大吏 ,以经学、文学自许 ,以培养治术人才相标榜 ,蔚然成风 ,而阮元不仅被奉为清一代“羽翼经学之功

臣”而且“造士有家法，人才蔚起”^①，在教育事业上的贡献也是成绩卓著的。在中国学术史上颇负盛名的乾嘉汉学，的确是以阮元的功绩为标志，完成了它取代南宋理宗以来的道学正宗，而确立了汉学的正宗地位；在中国教育史上，也的确是以阮元所创诂经精舍与学海堂为标志，它打破了明太祖以来崇尚八股制艺的僵局，树立起一种求实求真的新学风。论是学术领域还是教育领域中的这场变革，阮元在其中所作的努力都有重要意义，而这两者又是相辅相成的。因此，在介绍阮元的教育建树之前，有必要就他与乾嘉学派的关系以及他在这个学派中的历史作用，作个粗略的概述。

大家都知道，乾嘉学派导源于顾炎武。顾氏生活在明清之际，是一位重视研究当代实际问题的学者。他提倡“博学于文”，反对理学家的空谈性命，是为了从古代的儒家经典及其它历史文献中寻找解决现实问题的答案。所以他在研究古代文献时，也采取一种求实的态度，重视典章制度和语言文字等的考证，同时也较重视宋以前，特别是汉人对经典的解释，以求了解古书的原意。乾嘉学派继承了他这种研究古代文献的方法，但多数学者不像他那样注意研究现实问题，而主要致力于古代文物制度和语言文字的考证，并特别重视汉代经师的旧注。所以乾嘉学派也被称为“汉学”或“考据之学”。这个学派又分为吴、皖两大支：吴派首于惠周惕，成于惠栋；皖派首于江永，成于戴震。吴派主张搜集汉儒经说加以疏通，旁及史学与文学，重在笺释；皖派主张以文字学为基点，从训诂、音韵、典章制度等方面阐明经典大义和哲理，重在考据。当然这只是就其大体而言，实际上两支在学术上是相互交流互相渗透的，并非势不两立的门户对立。而无论吴派或皖派都是历康熙至乾嘉而大盛，所以我们不妨统称之为乾嘉学派。

关于乾嘉学派的形成，自龚自珍、梁启超、章太炎以来，学者们大

^① 《清史稿·阮元传》。

致都认为是由于这样两个因素：一为政治的，即康、雍、乾三朝大兴文字狱，案发数十起，诛杀数百人，使得当时的文士不敢研究实际问题，发表政见，一些人钻入故纸堆中，潜心于“虫鱼之学”；二为思想的学术的，即理学的空疏迂阔已对人们失去了吸引力，再加上科场以八股取士，崇尚时文，大都不务实学，“其害甚于焚书”^①。“势穷者必变，情弊者务新”，阮元就曾确切地提到这一问题：“以四书文取士垂数百年，明初剿袭成《五经大全》，锢蔽士人耳目”^②，不能不变。江藩作《国朝汉学师承记》说得更明白：

“明人讲学，袭语录之糟粕，不以《六经》为根底，束书不读。终明之世，学案百出，而经训家法，寂然无闻，儒林之名，徒为空疏藏拙之地。自黄梨洲起而振其颓波，顾亭林继之，于是承学之士知古经义矣。”

江藩在这里讲的，不仅是当时许多学者的认识，连清王朝的最高统治者也觉察到了。康熙是以起用所谓“理学名臣”而载誉海内的，然而他也说：

“至近世则空疏不学之人，借理学以自文其陋，岸然自负为儒者，究其意解，不出庸人之见，真可鄙也！”^③

康熙在这里骂的虽只是“借理学以自文”的人，实则是宋明以来的理学至清前期已完全僵化，即使是“真理学”，其“意解”又何能超出“庸人”呢？可知清代理学，已经逐渐衰竭，而无余华了。

乾嘉学派既然是在这样的历史条件下形成的，自然也就有其局限性。主要是考古之功多，而对现实的研究较少。但它扫除了理学家空谈性命的恶习，贯注一种求实求真的精神，这在学术研究的方法上不能不说是一个大的进步。同时，乾嘉学派的学者虽然以推崇东

① 顾炎武：《日知录》卷十六，《拟题》。

② 《研经室集》二集卷八。

③ 《清圣祖仁皇帝圣训》卷五。

汉古文经学为宗旨,而实际上并不是以汉学之是非为是非,而是有他们自己的创见,研究领域也大大扩展了。清汉学实际上包括了古文献学的各个部分,如音韵、文字、金石、典章文物等,都是清汉学的主要内容,并成了专门的学问。其中特别是对自然科学方面,如天文、历数、地理、农田水利等的研究,更远非千余年前的东汉学者所可企及。他们在这些方面的许多研究成果,至今还是值得我们重视的珍贵遗产。

就个人的学术创见说,阮元在乾嘉学派中并不是特异人物,较之乾嘉汉学鼎盛之际的先行,他还是位后起者,后人把“功臣”桂冠戴在他的头上,这里有其特殊的条件,非寻常所能及。

从客观方面讲,乾嘉学派的主体力量在江浙。这个学派虽有吴、皖两大支,而安徽籍的学者大大少于三吴。吴派主要力量的惠氏祖孙三代,加余萧客、江声、钱大昕、王鸣盛、江藩等,他们全是江浙人。皖派的主要力量,除江永、戴震之外,有程瑶田、段玉裁、王念孙、王引之等,段、王均是江浙人。在经学家的队伍里,早在康熙时期,以徐乾学、万斯大、胡渭、阎若璩、姚际恒、毛奇龄为代表的一批人物,也都是发迹于江浙。到乾嘉时期,江浙学者从经学、史学、文学到自然科学,真是风云一时,天下无与颉颃。顾栋高、全祖望、秦蕙田、庄存与、杭世骏、卢文弨、王昶、刘台拱、汪中、焦循、洪亮吉、邵晋涵、恽敬、孙星衍、张惠言、袁枚、程伟元、赵翼、章学诚、严可均、李光洛、毕沅、王文治等,全是江浙人。他们中的大多数不仅籍于江浙,而且也活跃在江浙。学术观点、治学态度虽不尽相同,有的文学家、科学家也很少与经学沾边,但无害于相得益彰,取长补短,以促进江浙学术的繁荣。除了这些著名学者之外,清一代科举取士,江浙士子登榜者为天下之半,也足见其文化教育之发达了。阮元任浙江学政与浙江巡抚先后亘十五年。上述这些人物之中,有相当多的一批与他同时,或年岁虽稍长,而阮元发迹早,任浙江巡抚才35岁。在此以前,二十七八岁的阮元授翰林院编修,任詹事府詹事,三十二三岁以内阁学士任兵部侍

郎,户部侍郎,经筵讲官,入值南书房,为天子左右重臣,职权显赫。阮元以籍江苏、官浙江的有利条件,又位出群才,焦循、刘台拱、孔广森(孔以圣门后裔居正统)是他的姻亲;张惠言、王引之、陈寿祺、姚文田、许宗彦、卢坤等是他任嘉庆己未会试副总裁时录取的进士,称他为座师;汪家禧、张鉴等一大批后起是他选拔或直接教育的学生,自号为“雷塘庵主弟子”;而王昶、孙星衍、钱大昕、段玉裁、王念孙等,都与阮元私交甚厚。在封建社会里,有着这样的关系,如果加以豁达的气度,强烈的事业心,乘时而兴,顺势而驭,就不难有所成就。而阮元正是具备了莅事勤谨,善与人同,作必期成,终生不懈这样一些优点,所以众望归之。天时地利人和,有利于阮元成就其事业。当然,如果没有阮元自己的学术成就,那还是不行的。

从主观方面讲,阮元在个别领域中的学术造诣也许不及他人,但其识见的贯通和学问的广博则有其特色,足以侧席于士林。

其一在经史方面

阮元从年轻时候起,就作过一些经解、文字、金石等方面的研究,二十三、四岁时“所作《<考工记>车制图解》,有江、戴诸家所未及者”^①,可见其考证功夫的扎实了。《研经室集自序》云:

“余三十余年以来说经记事,不能不笔之于书,”然求其如《文选序》所谓“事出沉思,义归翰藻”者甚鲜,是不得称之为文也。今余年届六十矣,自取旧帙授儿子辈重编写之,分为四集。其一则说经之作,拟于贾、邢义疏,已云僭矣。十四卷。其二则近于史之作,八卷。其三则近子之作,五卷,凡出于《四库书》史、子两途者皆属之。言之无文,惟纪其事、达其意而已。其四则御试之赋及骈体有韵之作,或有近于古人所谓文者乎?然其格亦已卑矣!凡二卷。又诗

^① 《碑传集续集》李元度:《阮文达公事略》。

十一卷,共四十卷。统名曰《集》者,非一类也。继此有作,各以类续也。室名“掣经”者,余幼学以经为近也“余之说经,推明古训,实事求是而已,非敢立异也。”

这篇序言写于道光三年,阮元正60岁时在广督任上,此后的著作则见于《续集》了。说经之作14卷,共72篇,对“五经”、《论语》、《孟子》以及金石、文字等作了不少的考证与论评,其中有些篇章,至今都很有参考价值。阮元自己大概也对这部分著作比较满意,虽说“拟于贾、邢义疏,已云僭矣”,但敢于拟之于一代名师,也就有点自信力了。近史之作8卷,共112篇,大都是碑铭传记序跋之类,只有部分资料有研究清史的价值,所以阮元自己也不下论评了。至于诗文,下面还将说到,这里不细及了。在经史方面,由阮元主编的《经籍纂诂》、《十三经注疏》、《皇清经解》和由他主持修纂的《浙江通志》、《广东通志》、《云南通志》等6部大著影响甚远。弃空疏,扶实学,卑举业,尊经史,开创中国学术史和教育史上的一个新篇,当然无疑也是这两个领域中的一次重大改革,阮元所起的作用具有重要意义。他之所以能成为清代隆崇汉学的代表,“一洗旧习”的先驱,地位的优越固然是他能成就事业的前提,但没有丰富的学识则不可能通观全局,驾驭群书百家,涉汪洋而知途,入苍茫而见壑。

其二在科学方面

阮元对于天文、历数、地理、水利、考古等也都作过研究。以天文历数释《易》,以舆地山川释《书》,以考古证《礼》,是清汉学家们的重要成就之一,而阮元在这些方面均有其长。其中特别是他所撰《畴人传》一书,集我国古代至乾嘉时的天文算学家之大成,分别条析其内容,评述其成就,此中特别是对清代学者如王锡阐、薛凤祚、梅文鼎等16位通于天文、历法、数学的大师介绍更详。至于对西历西算的成就及其在我国的影响,则专为一卷,始自周考工时期的默冬,终于乾隆时的蒋友仁,共24人。像哥白尼、第谷·布拉赫,以及来过中国的利玛窦、汤若望、南怀仁等均分别有传有评,亦甚为详尽,是研

究我国天文、历法、数学发展历史的重要参考资料。道光二十四年，他的学生罗士琳续辑 6 卷 81 岁的阮元为之作序，其中有这样几句话非同凡响：

“宋元间算法所指太极、天元、四元、大衍等名，皆用假判真，借虚判实，以为先后彼此地位之分别耳，非如道家言，确有太极天地之道贯乎其中。至术数、占候及太乙、壬遁、符谶之流，则尤（为）明历明算者所不屑言也。”

很明显，阮元反理学，远不止是求助于考证，而是在用科学以攻其玄冥无据。他为焦循所作《里堂学算记》的序言中说得更清楚：

“数为六艺之一，而广其用，则天地之纲纪，群伦之统系也。天与星辰之高远，非数无以效其灵；地域之广轮，非数无以步其极；世事之纠纷繁赜，非数无以提其要。通天地人之道曰儒，孰谓儒者而可以不知数乎？”^①

接着他指出真儒都知数。汉以来的许商、刘歆、郑康成、贾逵、何休、韦昭、杜预、虞喜、刘焯、刘炫等都通数学。而清代数学方面的专门家，梅氏为“我朝第一”。就是经学家中也有不少人通数学，惠士奇、江永、戴震则是其代表，而焦循“会通（中西）两家之长，不主一偏之见”，对数学也作出了新贡献。阮元说：“后之学者，喜空谈而不务实学，薄艺事而不为”^②，这又是对理学家们的致命一击。除张载、朱熹等对自然科学还有些研究之外，理学家特别是心学家们，的确都不研究自然科学，所以成了阻碍自然科学发展的绊脚石。阮元在这方面的目力，不是他自己也通于科学，是达不到这个境界的。

其三在文学方面

清代汉学家中有相当一批人精骈文、重诗赋而薄唐宋八大家，这

① 《经室集》三集卷五。

② 《经室集》三集卷五。

也不单纯是一个争文体的问题。阮元写有《文言说》、《书梁昭明太子〈文选序〉后》、《与友人论古文书》等几篇文章,阐述他在这一问题上的观点,并把它上升到理论来加以肯定。直到创学海堂,发《文笔策问》,还专就这一问题展开探讨。阮元认为:一是言与文不同。直言曰言,论难曰语。人们通过言语交流思想,止于相对之间,则无所谓文。一旦铸金刻石,漆书刀削,传之远久,则必须“寡其辞,协其音,以文其言”,这样才便于记诵,保证准确。古人的诗歌、箴铭、谚语都有韵,是加工了的语言,这就是文了。二是文与笔不同。文指文章,笔指纪事(包括纪史)。文章要讲究词藻,包括对偶与声韵。孔子系《易》是文,《诗经》、《楚辞》、汉赋至六朝骈体都是文,而经史诸子是笔。笔者,把事情记清楚,道理说明白就行了。《昭明文选》的选篇就严格遵循了文笔有别的这一原则,它不收一篇为经为史为子的散笔。但文自齐梁以后,又沉溺于声律,入唐而更加雕词琢句,日益卑劣了。“韩苏诸大家以奇偶相生之文为八代之衰”,大反而特反,而实则应当区别“文体之卑与文统之正”^①。明人兴八股,文体祖唐宋,尊八大家为古文家,从此把言与文、文与笔摘混了。八家的散文是笔不是文,更不是古文。直到今天,“千年坠绪,无人敢言,偶一言之,闻者掩耳”。这是什么缘故呢?阮元的答案是:“近代古文名家徒为科名时艺之累,于古人之文有益时艺者始竞趋之。”^②这不仅表现了他厌弃八股取士,也反映了他对古文家们在崇尚八家文体形式之下的追名逐利的庸腐。其实还有一点阮元没有明说,那就是清古文家们多尊尚理学。崇八家文体,装理学内容,趋名利之途,而不务实学,不育真才,这就是阮元之所以要别文与笔的实质。

清人认为阮元为“羽翼经学之功臣”,除了上述历史特点及阮元个人在此中的特殊作用之外,还应当提及的是,清汉学发展到嘉道年

① 《孳经室集》三集卷二。

② 《孳经室集》三集卷二。

间,以焦循、阮元为代表,上承汪中,秉戴震“志存闻道”,以“义理为文章、考核之源”的至于世用的精神,对不谈“义理”的纯考据、纯学术已经有所矫正了。这种矫正功夫对阮元来说,除了他那数十年中疆臣阁要的经历,深知唯有倡导学用一致,才能解决外拒贩毒夷商的窃袭海门,内救因贪庸虚浮而导致日趋困弱的这一现实问题之外,得力于学术上的趋向现实,乃至初步趋向科学,也是一个极为重要的原因。可以说,焦、阮等人的先行,正是尔后提倡经世致用的公羊学派得以迅速的梯子;而如果没有他们对理学,对八股制艺,乃至官学和旧式书院的初步清算,也就不可能在道光中期就听到了“我劝天公重抖擞,不拘一格降人才”的呼声^①,阮元的历史功绩是应当肯定的。

阮元的学术思想与方法

阮元,是一个封疆大吏,做过浙江、江西、河南的巡抚,做过两广、云贵的总督,体仁阁大学士,加太傅。他编纂了“经籍纂诂”(百八卷),刻了“皇清经解”(一千四百卷)。他见到日本山井鼎的“七经孟子考文补遗”,又编著了“十三经注疏校勘记”(二百六十八卷)。王引之以为“经籍纂诂”,“展一韵而众字毕备,检一字而诸训皆存,寻一训而原书可读”(“纂诂序”),颇道出阮元汇集乾嘉汉学的事迹。他是在十九世纪中叶死的。鸦片战争后,他还活了几年。但可以代表他的学术成就的主要著作,如“经室集”所收各篇,基本上是十八世纪末、十九世纪初的作品。道光三年(一八二三年)他自序“经室集”,说这是他“三十余年以来说经记事”的“旧帙”,可见各文的写作时期。“经室续集”各文时期较后,但讲学大旨不出以前的范

^① 龚自珍《己亥杂诗》。

围。从学术内容上和写作年代上说,阮元是扮演了总结十八世纪汉学思潮的角色的。

如果说焦循是在学说体系上清算乾嘉汉学的思想,则阮元是在汇刻编纂上结束乾嘉汉学的成绩。他是一个戴学的继承者,并且是一个在最后倡导汉学学风的人。李元度说:

阮元为浙江巡抚时,立诂经精舍,祀许叔重、郑康成两先生。延王述庵、孙渊如主讲席。课以经史疑义及小学、天文、地理、算法,许各搜讨书传条对,不用扁试糊名制。……不十年舍士致身通显及撰述成一家言者,不可殚数,东南人才极盛焉。(李元度“先正事略”卷二十一)

阮元不是一个哲学家,而是一个史料辨析者。他虽然和焦循为同乡姻娅(焦循为他的族姊夫),并推崇焦循为通儒,但他的治学态度却与焦循不同。焦循主贯通,阮元仍主训诂。他不但和当时学者编纂了训诂各书,而且在学问的研究上,由经史子集以至天文、历算、地理、物理(他有“自鸣钟说”一篇讲重学,载“璜经室三集”卷五,可参考),由小学直求之古代吉金、石鼓、刻石、石经诸学。胡适硬说:“阮元虽然自居于新式的经学家,其实他是一个哲学家。”(“戴东原的哲学”,一四三页)这话错了。因为哲学家起码要有自己的体系。我们读遍阮元的“璜经室集”,除了接受戴震的一些思想外,丝毫找不出他自己的哲学思想,像焦循的均衡论那样的体系在他也是没有的。他整理古史的方法,绝不能代替哲学。他一方面说“经……立乎史之前”(“璜经室二集”卷七“通鉴训纂序”),另一方面也从事于古代思想的考证,好像接受章学诚的“六经皆史”论,无意之间说“书之性近于史”(同上“四史疑年录序”)。一方面他主观上主张最古的义训是最确的真理,这实在没有价值,另一方面他在客观上追求过历史的义训,也有些史料判别的贡献。我们历史主义地批判地研究思想史,主要是从客观上论究古人的遗产,洗涤净除了他的糟粕,而保留着他的时代有价值的思维。自然在洗炼工作上,我们不是不顾当

时的时代条件,过于挑剔,而洗炼后所得值得吾人重视的东西,也仅是历史遗产,可以供我们借鉴,而反对那学舌的模仿,这完全不同于胡适推崇清代的考证学,在那里宣传新戴震主义。

首先,我们研究阮元的治学方法。

他继承了戴震“由字以通辞,由辞以明道”的方法,这种由训诂字义以明义理的治学方法,在哲学上是没有价值的,但这是乾嘉汉学的精神所在。至于依据此方法,广泛地引申于历史材料的判别,乾嘉学者也有他的成绩,阮元也继承了这种传统。

阮元在“拟国史儒林传序”中说:

圣人之道,譬若宫墙,文字训诂,其门径也。门径苟误,跬步皆歧,安能升堂入室乎?学人求道太高,卑视章句,譬犹天际之翔,出于丰屋之上,高则高矣,户奥之间,未实窥也。或者但求名物,不论圣道,又若终年寝馈于门庑之间,无复知有堂室矣。是故正衣尊视,恶难从易,但立宗旨,即居大名,此一蔽也;精校博考,经义确然,虽不逾闲,德便出入,此又一蔽也。(“经室一集”卷二)

这一段话首讲训诂,次论汉学和宋学,好像他在那里折衷汉宋,但其实,在文气之间已经有重汉轻宋的味道。他这一篇“拟国史儒林传序”委婉曲折地首述学术之流变,对于汉儒“复兴六经”,估价甚高;对于魏晋玄学,认为“儒道衰弱”;对于宋儒轻轻叙过,不加扬抑;对于明儒认为“不出朱陆,……空疏甚矣”;对于清朝学者则说“卓然不惑,求是辨诬”,“精发古义,诂释圣言”,“好古敏求,各造其域”。照他这样的述学,无论如何,得不出“两汉名教得儒经之功,宋明讲学得师道之益”的结论,但他竟然又说“未可偏讥而互诮”,最后归结于训诂与道义折中两是之说。这实在由于他宣传“我(清)朝列圣,道德俱备,包涵前古,崇宋学之性道,而以汉儒实之”的文化政策,因而这篇文章就显示出一个封建大臣的官样格式。

阮元的书中,时常指斥王守仁的良知说,以为“儒家借良知为宗

旨,非以庄子此说(复性)为祖乎?……此亦如……禅学可以不说一切经而面壁见性也。”(“*掇经室续集*”卷三“复性辨”)然而他没有戴震的锋芒,他不敢于明白批评朱熹。他反而是借着攻击王守仁“朱子晚年定论”的说法,反过来把朱子说成是继承汉学精神的人。他说:

朱子……晚年讲礼,尤耐繁难,诚有见乎理必出于礼也。古今所以治天下者,礼也。五伦曾礼,故宜忠宜孝即理也。然三代文质损益甚多,……使居周而有尚白者,若以非礼折之,则人不能争,以非理折之,则不能无争矣。故理必附乎礼以行,空言理则可此可彼之邪说起矣。朱子晚年(下引其欲修“礼经”之言,从略)……拳拳于……圣贤“礼经”晚年益精益勤之明证确据。若如王阳明诬朱子以晚年定论之说,直似朱子晚年厌弃经疏,忘情礼教,但如禅家之简静,不必烦劳,不必凄黯矣,适相反矣。然则三“礼”注疏,学者何可不读?盖未有象山、篁墩、阳明而肯读“仪礼注疏”者也,其视诸经注疏直以为支离丧志者也。(“*掇经室续集*”卷三“书东莞陈氏‘学菴通辨’后”)

他的大前提是以理附于礼始不成空理,这是说理依据实践行为才为实在的真理,比戴震的观照论是进步的,这颇受凌廷堪的影响(参看“*掇经室二集*”卷四“凌廷堪传”)。然而,他的小前提是研究“礼经注疏”便能窥见真理(?)而结论是朱熹亦在晚年为实理的提倡人,这就不合形式逻辑的道理了。阮元的这样三段论法,不管缺点如何,他主观上是想把朱熹和清儒拉成一家,做大臣的心境是跃然活现于纸上的。

另一方面,在阮元的书中,到处可以见到他崇拜汉学,信仰汉儒的材料。在他的讲舍中,不但把训诂之学标榜为学旨,而且拜祀许郑以明诸生之志。惠栋戴震是汉学的宣传家,到了阮元就组织汉学的最高学府了。他说:

圣贤之道存于经 经非诂不明。汉人之诂 去圣贤为尤近。……远者见闻不若近者之实也。元少为学 自宋人始 由宋而求唐、求晋魏、求汉 乃愈得其实。……及抚浙 ,……选两浙诸生学古者 读书其中 题曰诂经精舍 精舍者 汉学生徒所居之名 诂经者 不忘旧业且助新知也。……奉许郑木主于舍中 群拜祀焉 此诸生之志也。……谓有志于圣贤之经 惟汉人之诂多得其实者 去古近也 许郑集汉诂之成者也。……汉之相如、子云 文雄百代 亦由“凡将”“方言” 贯通经诂。然则舍经而文 其文无质 舍诂求经 其经不实。为文者尚不可以昧经诂 况圣贤之道乎? (“ 璜经室二集 ”卷七“ 西湖诂经精舍记 ”)这是乾嘉学者的惟汉是崇的代表性的言论。他先后成立了由训诂以求经义的大学 先有诂经精舍 后有学海堂(参看他的“ 诂经精舍记 ”与“ 璜经室续集 ”卷三“ 学海堂策问 ”)。他更崇拜郑玄为集大成之儒者。他说:

元尝博综遗经 仰述往哲。行藏契乎孔颜 微言绍乎夏 则汉大司农高密郑公其人矣!……两京学术 用集大成 天下师法 久而弥笃 固不以齐鲁域焉。(“ 璜经室四集 ”卷二“ 重修高密郑公祠碑 ”)

他不仅把许郑表章为天下师法 而且把汉儒的训诂一律抬高。如他说:

赵岐之学 以较马郑许服诸儒稍为固陋 然属书离辞 指事类情 于诂训无所戾 (“ 孟子 ”)七篇之微言大义 藉是可推。(“ 璜经室一集 ”卷十一“ 十三经注疏校勘记序 ”)

稽古之学 必确得古人之义例 执其正 穷其变 而后其说之也不诬。政事之学 必审知利弊之所从生与后日所终极 而立之法 使其弊不胜利 可持久不变。盖未有不精于稽古而能精于政事者也。……金坛段若膺先生 ,……研磨经籍 甄综百氏 聪可以辨牛铎 舌可以别淄澠 巧可以分风擘流。……学者以其说求之 斯“ 说文 ”无不可通之

处,……斯经传无不可通之处矣。……自先生此言出,学者凡读汉儒经子“汉书”之注,如梦得觉,如醉得醒,不至如冥行摘埴。……先生于语言文字,剖析如是,则于经传之大义,必能互勘而得其不易之理。(“掇经室一集”卷十一“汉读考周礼六卷序”)

这完全是以语言文字之学为可以贯通经传大义了。

阮元为什么这样信仰两汉训诂呢?依他说来,汉儒的学问近古,还没有遭揉了两晋以后的傅会,因而最为可信。这就成了惟古是真的主张了。这种观点是反动的。同时,在客观上,他也依据了他的方法论区别了两汉和魏晋以下的学说。他说:

两汉经学所以当尊行者,为其去圣贤最近,而二氏之说尚未起也。老庄之说盛于两晋,然道德庄列本书具在,其义止于此而已,后人不能以己之文字,饰而改之。……浮屠之书,语言文字,非译不明,北朝渊博高明之学士,宋齐聪颖特达之文人,以己之说,傅会其意,以致后之学者绎之弥悦,改而必从。……吾固曰,两汉之学纯粹以精者,在二氏未起之前也。我朝儒学笃实,务为其难,务求其是,是以通儒硕学,束发研经,白首而不能究,岂如朝立一旨,暮即成宗者哉!(“掇经室一集”卷十一“汉学师承记序”)

阮元的方法论有极小的实事求是的价值。因为汉学家求是的范围虽然有限,但是如果能够依据一定的“实事”,不否定“实事”,也可以在有限的条件之下,得出一些书本上的成绩。例如他根据周金的新工具,就以为违背汉儒的注疏也合乎真理。他说:

余以为儒者之于经,但求其是而已矣。是之所在,从注可,违注亦可,不必定如孔贾义疏之例也。歙程易田孝廉,近之善说经者也,其说“考工”、“戈戟”、“钟磬”等篇,率皆与郑注相违,而证之于古器之仅存者,无有不合。通儒硕学咸以为不刊之论,未闻以违注见讥。盖株守传注,曲为傅

会,其弊与不从传注,凭臆空谈者等。夫不从传注,凭臆空谈之弊,近人类能言之,而株守传注、曲为傅会之弊,非心知其意者未必能言之也。(同上“焦里堂群经宫室图序”)

如果由训诂以通经义的方法,仅仅作为明辨古代著作的意义来看待,这合于历史的研究。他说:

不可泥于字,而必使作者之志昭著显白于后世。(“孳经室一集”卷十一“十三经注疏校勘记序”)

他在“孳经室集”自序结尾自己标榜说:“余之说经,推明古训,实事求是而已,非敢立异也。”然而汉学家有他的世界观,有他的理想,所谓“推明古训”,并不一定就能够“实事求是”。他们只在客观上能够得出一些史料判别的成绩,在这一点,他们和拘泥于道统的理学家的“冥行摘埴”和“凭臆空谈”的方法是不同的。

阮元的文化史与教育哲学

阮元应用他的研究方法取得的成绩,是关于文化史的论述。我们在这里,首先看他对语言文字源流的想法,其次研究他对由古代文字原义而理解的古代制度和古代思想的想法。这样的问题是“孳经室集”中的中心内容,在这部集子的编制上也暗示着这样的次序,例如一集卷一以至卷十,大体上便是依照这样次序来安排的,续集也把这两个内容首置于一集卷一之中。这里先举出他的一段话作为引子。他说:

古书之最重者,莫逾于经,经自汉晋以及唐宋固全赖古儒解注之力,然其间未发明而沿旧误者尚多,皆由于声音文字假借转注未能通彻之故。我朝小学训诂远迈前代,至乾隆间惠氏定宇、戴氏东原大明之,……怀祖先生家学特为精

博,又过于惠戴二家,先生经义之外,兼核诸古子史,哲嗣伯申,……引而申之,所解益多,著“经义述闻”一书,凡古儒所误解者,无不旁徵曲喻,而得其本义之所在。使古圣贤见之,必解颐曰,吾言固如是,数千年误解之,今得明矣。……伯申及余门,余平日说经之意,与王氏乔梓投合无间。是编之出,学者当晓然于古书之本义,庶不致为成见旧习所胶固矣。虽然,使非究心于声音文字以通训诂之本原者,恐终以燕说为大宝,而吓其腐鼠也。(“经室一集”卷五“经义述闻序”,并参看上面所引的他推崇段玉裁的“汉读考周礼六卷序”)

在研究语言文字的源流时,阮元以为语言是文字所从出,传导人类情意的语言,首先是简单的声音。他论语言的起源说:

古人字从音出。喉舌之间,音之所通者简。天下之大,言之所异者繁。“尔雅”者近正也。(“经室一集”卷五“与郝兰皋论尔雅书”)

字从音生也,字从音义造也。(同上卷一“释矢”)

人类的发声,和使用劳动工具时候的感觉有密切的关系。阮元“释矢”一篇的“矢”,即先民在一个时代(蒙昧)所使用的主要器具。他说:

试开口直发共声曰施(尸为同音,夷侠匜移为音近字,“孟子”“孟施舍”,赵岐注:“施发声”)重读之曰“矢”(屎为同音,雉雉豸为音近字)。施矢之音皆有自此直施而去之彼之义。古人造从施从也(也即同匜)之施字,即从音义而生者也。……矢为弓弩之矢,象形字而义生于音,凡人引弓发矢,未有不平引延陈而去止于彼者(“尔雅”“矢雉引延,陈也”),比义即比音也。(同上)

这说明古人使用的劳动工具(矢)是义生于音的。他下面接着又研究狩猎获物。他说:

雉 野鸡也 ,共飞形平直而去 ,每如矢矣。故古人名鸟之音与矢相近 ,且造一从隹从矢之字曰雉也。雉与豸 綏同音 ,每相假借。雉有度量之义 ,凡物自此止彼 ,平引延陈而度之 ,约略如矢雉之去曰雉 ,以绳则曰綏。……“庶有豸乎” ;“释文” :“豸本又作雉。”……豸者止也 ,平也 ,解也 ,此雉亦当训止也 ,平也。……明乎此 ,可知古人造字 ,出于音义 ,而义皆本乎音也。(同上)

阮元“义生于音”之说 ,合于历史。他说“以声音为主 ,而通其训诂……以简通繁 ,古今天下之言皆有部居 ,而不越乎喉舌之地。”(向上卷五“与郝兰皋论尔雅书”)他有“释门”一篇 ,说明亦同此旨。他说 :

凡事物有间可进 ,进而靡已者 ,其音皆读若“门” ,或转若免、若每、若敏、若孟 ,而其义皆同。……凡物中有间隙可进者 ,莫首于“门”矣。古人特造二户象形之字 ,而未显其声音。其声音为何 ? 则与夔同也。夔从夔得音。夔、门同部也。因而夔、又隶变为𩇛、为𩇛、为𩇛。……“周礼”太卜注 :“𩇛 ,玉之坼也。”“方言”亦云 :“器破而未离谓之𩇛。”“释文”注 :“𩇛本作𩇛。”是𩇛与𩇛 ,同音义也。玉中破未有不赤者 ,故夔为以血涂物之间隙 ,音转为盟 ,盟誓者亦涂血也(“水经注” :“孟津即盟津” ;“谷梁传” :“盟津亦即孟津”) ,其音亦同也。……若夫进而靡已之义之音则为勉(“说文”勉从免声 ,经籍亦或以免为勉) ,勉转音为每。“𩇛文王” ,当读若每每文王。𩇛字或作𩇛(文亦音) ,再转为敏(“汉书”以闵勉为敏勉) ,为𩇛 ,双其声则为𩇛勉 ,收其声则为𩇛没 ,又为密勿 ,没乃门之入声 ,密乃敏之入声。又“尔雅” :“孟 勉也”(猛字从孟者以此 ,“尔雅” :“兽曰夔” ,亦猛进之气也)。……“𩇛文王”即勉勉我王 ,勉𩇛同也 ,进无已也。……孟又转为懋 ,为励 ,为勗。……“文莫吾犹人

也”犹曰黽勉吾犹人也。(“经室一集”卷一)

按以上释矢、释门,都有历史的意义暗示其间,和人类认识的过程,感觉、表象、判断、推理是有连结的。“矢”,首先是劳动过程的感觉,即“自此直施而去之彼”,其次转为表象,即“平引延陈而度之”,最后转为判断,即止、平、解之义。“门”,首先是人类活动的感觉,即“有间可进”的门音,其次转为表象,即离合之义,最后转为判断,即道德观念的黽勉不已之义。这种历史当然不是一蹴而至,其间更有复杂的变迁,而义本于音的语言发展,却是有规律的。

义本于音,上例已明。由音发义,成立文字。中国古文字以殷末甲骨文为最早,文字既为文明起源的条件,则文明史亦应由殷开始。惟阮元只见到吉金,他从吉金研究文字源流,有些是合于历史实际的。兹举他的两篇论说如下。其一,“释且篇”。他说:

元按诸古谊,且,古祖字也。古文祖皆且字。商“父戊祖丁尊”作;“又尊”作;“孟祖辛彝”作;“祖乙鬯”作;“祖己鬯”作;“祖丁觚”作;“瞿祖丁卣”作作

这是祖妣的祖字,由音生义的重要文字。祖字之义到了风雅时代,就有明显的变化了。他说:

又按且、始也。且既与祖同字同音,则其谊亦同。“尔雅”释诂:“祖,始也”。凡言祖皆有始谊,言且亦即有始谊,经传中言“既某且某”者,皆言终如此始又如此(既训终,且训始)。王怀祖给事谓元曰:“诗言终风且暴,终和且平,终温且惠,终皆当训既……。”元为之加证曰:“终即既,既终也,且始也。(下引“诗”“郑风”既且之证)……又按且,粗也,姑也。且训为始,始有草创之谊,即为粗略之谊。“说文”：“粗,疏也。”粗从且得声得谊。且又与盥通借,皆不攻

致之谊。“诗”“唐风”：“王事靡盬”；“毛传”：“盬，不攻致也。”……（同上）

其二，“释邨表傳”篇，其内容暗示些古代国家起源的说明，惟过去学人在“封建”二字上蒙蔽着，未能得出科学的实指来。他说：

将欲于平坦之地分其间界、行列、远近，使人可以准视望止行步无尺寸之差而不可逾焉，则必立一木于地，且垂缀他物于木上，以显明其标志矣。（按此数语颇嫌笼统，实则古人“封”疆之封，最初为彡字。）……邨、从邑从𠂔，𠂔，远边也。𠂔，从土从𠂔，𠂔，草木华叶，垂象形也。盖古者边𠂔疆界，其始必正其四至焉，四至之边，必立木为表，垂缀物于上，以准远近之望，而分疆界焉（按古代疆界以木垂象，是也，惟疆界、国界，则指城市与农村的划分。国与城二字同，国门即指城门，国之外为野鄙）。……“说文”邨字乃以邨邑二字会成一意，其声则生之于旂，故与旂流旒通借，古字义随音生（按邑字为国字的前行阶段，从邑之字为后起，周金国名大都不加邑，而春秋文献中才加邑旁，如郑国如邨国等）。……“诗”“长发”：“受小球大球，为下国缀旒。”“礼记”“郊特牲”曰：“饗农，及邨表𦉑，禽兽。”郑康成注：“邨表𦉑谓田𦉑，所以督约百姓于井间之处也。”……立一木为标志，缀毛物于上，即球也，“诗”之球即裘，同音假借字也，故以裘为标志，即以裘为标志也（按国野的分裂表示文明社会之成立，其间须立标志，田𦉑是对付野人的官）。……旗之旒、冕之旒皆以物相联缀为名，“诗”“长发”之球，是乃表裘之裘，“长发”之缀旒，是言受地于天子为诸侯之封疆，树立联缀之裘，以定四界也（按释“诗”“长发”之义颇当，而封疆则为古代殖民之义）。……𦉑，“说文”𦉑，篆作𦉑，缀联也，又缀合著也，𦉑两陌间道也。按缀为以物系属于物之义，𦉑缀𦉑辘义皆通。……设字亦音义相近，故“诗”“候人”“荷

戈与禘”、“说文”“禘，𡗗也”。或说城郭市里高悬羊皮，有不当入而欲入者，暂下以惊牛马曰禘。此乃以木缀裘之明证（按城郭市里与鄙野对立，𡗗即分离国野，非田陌之联络，下文释表字，颇不合文义。至引“散氏盘。吉金之证明，文献至为宝贵，惟该盘之表字应释作封字）。……加田于𡗗之字名之曰𡗗，此亦字随音生，实一义也。……（《羣经室文集》卷一）

阮元以上的训诂，接近于历史的实陈。后来王国维的业绩正把这些方面发展了。由字以通古制的古义，是属于历史的研究，而不属于哲学的研究，汉学家依据这样的古义来“通道”，就成为主观的偏见了。

文字的起源首为“名”。阮元又论“名”之起源说：

古人于天地万物皆有以名之。故“说文”曰：“名，自命也，从口从夕，夕者冥也，冥不相见，故以口自名。”然则古人命名之义，任口耳者多，任目者少，更可见矣。名也者，所以从目所不及者而以口耳传之者也。……名著而数生焉，数交而文见焉，古人铭词有韵有文，而名之曰铭，铭者、名也，即此义也。（“释名”曰：“铭、名也。”“礼记”“祭统”曰：“铭者，自名也。”）（《羣经室三集》卷二“名说”）

目所见的，指具体的这个那个表象，从耳口相传的，即抽象的概念了。

阮元又论古代文字和语言的差异说：

许氏“说文”：“直言曰言，论难曰语。”“左传”曰：“言之无文，行之不远。”此何也？古人以简策传事者少，以口舌传事者多，以目治事者少，以口耳治事者多，故同为一言，转相告语，必有愆误，是必寡其词，协其音，以文其言，使人易于记诵，无能增改。……古人歌诗箴铭谚语凡有韵之文，皆此道也。……不但多用韵，抑且多用偶，即如乐行、忧违，偶也；……庸言、庸行，偶也；……进德、修业，偶也；知至、知终，偶也；……同声、同气，偶也。……凡偶皆文也，于物两

色相偶而交错之,乃得名曰文,文即象其形也。(同上“文言说”)

古入简策繁重,以口耳相传者多,以目相传者少,是以有韵有文之言行之始远。……“论语”二十篇名之曰语,即所谓“论难曰语”,语非文矣。……古人简策,在国有之,私家已少,何况民间?是以一师有竹帛,而百弟子口传之,非如今人印本经书,家家可备也。(同上“数说”)

按西周古文,即所谓有韵之雅言,“论语”即当时的口语白话。学术下私人以后,文学便大大地变化了。诸子私人著作自孔子以后产生了和铭文、颂雅不同的活东西。这是历史的发展。阮元论“文”以韵偶为义,谓之古义可,谓之非古义即不成其为文则不可。他的“释颂”篇也应当批判地研究。他说:

“诗”分风、雅、颂。颂之训为美盛德者,余义也。颂之训为形容者,本义也。且颂字即容字也(颂正字,容假借字。“诗谱”：“颂之言容。”释名：“颂,容也。”并以假借字释正字。“说文”,容训盛,与颂字义别。后人专以颂为歌功颂德字,而颂之本义失矣)。故“说文”：“颂,儿也,从页公声。”籀文作頌。是容即颂。“汉书”“儒林传”：“鲁徐生善为颂”,即善为容也。容养兼,一声之转,古籍每多通借。……所谓“商颂”、“周颂”、“鲁颂”者,若曰商之样子,周之样子,鲁之样子而已,无深义也。……三颂各章皆是舞容,故称为颂,若元以后戏曲,歌者舞者与乐器全动作也。风雅则但若南宋人之歌词弹词而已,不必鼓舞以应铿锵之节也。……所谓夏者,即九夏之义。“说文”：“夏从女从页从白,白,两手,女,两足”,与颂字义同,周曰颂,古曰夏而已。……明乎人身手足头儿之义,而古人名诗为夏为颂之义显矣。……此乃古人未发之义,因释之如此。(“经室一集”卷一)

阮元在“*经室集*”第一篇即研究语言文字的起源与流变。这篇文字所讲的庖牺、神农、黄帝、仓颉部分都是神话,不能作为依据,但其中暗示些文字史的真理。他说:

庖牺氏未有文字,始画八卦。然非画其卦而已,必有意立乎卦之始,必有言传乎卦之继。其意若指此或连或断之画,以为此乾坎艮震巽离坤兑也,其言遂以音传之曰,此乾坎艮震巽离坤兑也,坎则传为愕之言,巽则传为唇音之言,而坎巽等字尚未造也。至黄帝时始有文字,后人始指八卦之字而读之,以寄其音,合之以成其书。……故六书出于八卦,而指事、象形、形声、会意、转注、假借,皆出于“易”。……书契取于夬,是必先有夬卦,而后有夬意,先有夬意,而后有夬言,先有夬言,而后有夬书,先有夬书而后有夬辞也。(“*经室一集*”卷一“易书不尽言言不尽意说”)

言语文字是否出于八卦,大有问题。然而他把八卦的符号说成旗语、手势、或方向暗记,而后始寄以音读,而后更有语言命题,则近于古代语言文字的推测。在这里,他这样地说“易”,和焦循从数学观点说“易”不同。经过这样的分析,在客观上似把中古的先天和太极的神秘因素,拆得烟消云散!(可参看他的“释易象意”篇,载同上书同卷)

在研究古代文字与古代制度时,阮元曾研究金石学,引用周器“散氏盘”等以佐证经说,并从韵读上认识了些周金文字。他由周器考证古制已经开创近人研究古史的途径,所谓“吾欲观三代以上之道与器,九经之外,舍钟鼎之属,曷由观之!”(“*经室三集*”卷三“商周铜器说”上)

道器之说是宋明清三代学者争辩最热闹的问题,由道器观的哲学认识,可以看出唯物论和唯心论的斗争史。阮元对此一问题,除开他的理想,在客观上暗示出道器二者历史渊源的说明。他说:

形上谓道,形下谓器。商周二代之道,存于今者有九经

焉,若器则罕有存者,所存者铜器钟鼎之属耳。古铜器有铭,铭之文为古人篆迹(铭文为西周古文,与后来之篆字大有区分,汉人所谓古文,乃指六国古文,非殷周古文),非经文隶楷缣楮传写之比,且其词为古王侯大夫贤者所为,其重与九经同之。……今之所传者,使古圣贤见之,安知不载入经传也?器者,所以藏礼,故孔子曰,“唯器与名不可假人”。先王之制器也,齐其度量,同其文字,别其尊卑,用之于朝觐燕饗,则见天子之尊,锡命之宠;……用之于祭祀饮射,则见德功之美,勋赏之名,孝子孝孙,永享其祖考而宝用之焉。且天子诸侯卿大夫,非有德位保其富贵,则不能制其器。……然则器者,先王所以驯天下尊王敬祖之心,教天下习礼博文之学,商祚六百,周祚八百,道与器皆不坠也。且世禄之家,其富贵精力必有所用,……先王使用其才与力与礼与文于器之中,礼明而文达,位定而王尊,愚慢狂暴好作乱者鲜矣!故穷而在下,则颜子箪瓢不为俭,贵而在上,则晋绛钟缚不为奢,此古圣王之大道,亦古圣王之精意也。……故吾谓欲观三代以上之道与器,九经之外,舍钟鼎之属,曷由现之!(“掣经室三集”卷三“商周铜器说”上)

“礼,所以别贵贱”,“君子勤礼,小人尽力”,即阮元所讲的“别其尊卑”。“礼”为周代的文明,殷虚甲骨文中尚无礼字,我们在这里应把问题仅限于周代的社会。礼器是一而二、二而一的,礼指文明社会的中国古代法权,“器”指藏此制度的东西,所谓“名与器不可以假人”。王国维“殷周制度论”一名文,开首即以文明社会的分界——城市文明立说,说明了周代受土受民的灭国条件(殷代不能灭国,王氏已证明之,据学理而言,灭国受民只有在古代社会内部分工的基础上始有可能,前于此则受民无用,多数的例子是将失败者的族员作为牺牲杀戮),后面将周制归结于道德文明。又按道德文明的意思,是与文明社会的发展相适应的,凡抽象文字如德字孝字,甲骨文未见,

周金始出。由此而言,形下谓器,指具体的政治(或云城市)生活,而形上谓道,则指“诗”“书”之中的文明意识,颇合史实。阮元所谓道存于九经(实则只能言“诗”“书”)、器所以藏礼,说明古代道器的文化是一源的,此其一。古代表示阶级制度的礼是专及的,所谓“礼”不下庶人,王国维在“殷周制度论”中,亦说明此旨,换言之,“礼”即墨子所指责的氏族王公大人的缠礼。中国古代文明和希腊不同,就在于中国保存了氏族良贵的制度,不像梭伦变法破坏血缘单位而建立地域单位的制度。周代的铭器,阮元所谓“非有德位保其富贵,则不能制其器”,“器者,所以藏礼”,正指贵族生活的宗子制度。因为周代的贵族之贵如尊爵等意义,即由尊爵等藏礼的酒器而来(参看王国维“释尊”诸篇文字)彝器的彝字后亦转为民彝之彝,指贵族法而言。富贵既然不分,所以周器所讲的锡土锡民的财富常载于所锡的铭器之中。阮元说“钟鼎彝器,三代之所宝贵,故分器赠器,皆以是为先,直与土地并重。”(同上“积古斋钟鼎彝器款识序”)凡子子孙孙(氏族)永宝用之器是和先王“受疆土”的土地(“周书”“梓材”)以及子子孙孙“世享”之“殷民”(“周书”“康诰”)分不开的,这就是礼制。此其二。至于道与器,在形式上虽有形上与形下之分,而其实同源。器之大者铭文有数百字,如“孟鼎”直与“周书”之诰体相似。阮元说“古器铭字多者或至数百字,纵不抵‘尚书’百篇,而有过于汲冢者远甚”(同上)。从道与器的内容而言,器既是藏礼的制度的工具,道就是维持此制度的教条,故道实依于器。此共三。以上所讲的道理,阮元以道与器的历史来说明,是值得我们注意的。这不但打破了汉以后认彝器如神物或玩物的看法(他说:“自汉至唐,罕见古器,偶得古鼎,或至改元称神瑞”,“北宋以后,高原古墓,搜获甚多,始不以古器为神奇祥瑞,而或以玩赏加之”),而且客观上有助于批判道器玄学观点的独断。

阮元的道器观,不是属于哲学的,而是属于历史的,因之形而上或形而下,亦不必如王夫之、戴震训诂“谓之”的道理。看一看古代彝器

的政治性质怎样支配当时的社会,便可以明白“器之藏”了。他说:

三代时鼎钟为最重之器。故有立国以鼎彝为分器者,武王有“分器”之篇,鲁公有彝器之分,是也。有诸侯大夫朝享而赐以重器者,周王予号公以爵,晋侯赐子产以鼎,是也。有以小事大而赂以重器者,齐侯赂晋以地而先以纪甗,鲁公贿晋卿以寿梦之鼎,郑赂晋以襄钟,齐人赂晋以宗器,陈侯赂郑以宗器,燕人赂齐以鬲耳,徐人赂齐以甲父鼎,郑伯纳晋以钟铸,是也。有以大伐小而取为重器者,鲁取郟钟以为公盘,齐攻鲁以求岑鼎,是也。……有铸政今于鼎彝以为重器者,司约书约剂于宗彝,晋郑铸刑书于刑鼎,是也。且有王纲废坠之时,以天子之社稷而与鼎器共存亡轻重者,武王迁商九鼎于雒,楚子问鼎于周,秦兴师临周求九鼎,是也。此周以前之说也。(“鞅经室三集”卷三“商周铜器说”下)

这种分类,并不科学。我们应该依据现存彝器铭文来分别彝器的性质,例如锡土锡人为类,禋祀先王为类,建邦立国为类,灭国俘族为类等等。总之,彝器是中国古代氏族贵族政治的藏礼工具,和西欧古代的法律,其性质相近,区别在于有无氏族的残存。所以在古代中国,“毁其宗庙,迁其重器”和“掳其国家”有同等的严重意义。

关于古代制度,阮元所著的“明堂论”、“明堂图说”(按关于明堂清代学者有不少著作,至王国维始告结束)、“孝经郊祀宗祀说”、“宗礼余说”、“大雅文王诗解”、“咸秩无文解”,都是可参考的文章。他的“明堂论”,除开他说的远古传说,其说明周公制作的宗礼和周代重要的禋祀政治诸点,是比较有价值的。他说明周公对于明堂宗祀的创立,始配祀文王于上帝,其所引“尚书”“惇宗将礼、称秩元祀”诸条最初见于文献的证据,所引周金中“太室”的证据,都说明了周公树立了超个人以上的权力(制礼作乐),这也与周公营“洛邑”(即东国)或进一步发展城市国家,是相一致的。他说:

周公摄政,若不来洛践阼,亲行宗礼,以收天下之心,则

天下必不保为文武成王之天下,此不必为周公讳。惟周公毅然曰:“我之弗辟,我无以告我先王”,且克敕宗礼之后,始名宗曰明堂,制礼作乐,归政成王。(“孳经室续集”卷一“宗礼余说”)

他考证周公之践阼与周公之克敕宗礼,是重要的史实。他以为周公祀明堂的时候,周代典章礼乐尚继承殷代的旧礼。他说:

“书”“洛诰”曰:“周公曰:王肇称殷礼,祀于新邑,咸秩无文。”又曰:“称秩元祀,咸秩无文”。此两言“无文”者,谓无诗也。古人称诗之入乐者曰文。……周公祀明堂之时,但秩序祀,礼仍用殷礼,而乐则殷乐。诗不可用,周乐诗又未敢遽作,故曰咸秩无文也。(同上“咸秩无文解”)

殷礼是什么呢?这是不能在旧的古籍传说中得出结论的,可参看王国维的“殷礼徵文”。根据甲骨文字,知道殷礼还保存甚浓厚的氏族制度,因为国家制度还在初期建立的时代,禘坛宗庙之制还没有严格的规定。周代的宗礼,因为保存着氏族制度,故可以继承殷礼的禋祀祖先的宗教,而又因为进一步建立国家的体系,故其命维新,制定了明堂制度。阮元“大雅文王诗解”篇,考证“大雅”“文王”篇为周公以后的作品,他的“旧邦维新”之说如下:

周虽旧邦,其命维新。言周之建邦虽旧,迨宗祀明堂基命定命之后,天命又新,非言新于文王在时也。……今周文王在明堂配上帝也。仪型文王,万邦作孚,言宗礼克敕,惟以文王之德为仪型,万邦始心服……始可谓之新受天命也。周金有“在武王嗣文王作邦”之句,“周书”有“文王肇国在西土”之句,故周代邦国的成立起于文王,所谓受天大命的新命,不论周金或“周书”皆指受土受民的文明。在周金与“诗”“书”中,仅言帅型先王或仪型文武,没有远古人物。这样看来,周代的文明是以周公的明堂宗礼为决定点,而肇始者则为西伯文王,所以禋祀首以文王居上,克配上帝。阮元的考证,客观上讲出了些历史实际。

在研究古代文字与古代思想时,阮元用归纳法统计出来的材料,因为他不区别时代,往往不够正确。而且,他所归纳出来的那些表示思想的字,往往仅限于归纳出的抽象的定义,却不能说明这些字在一定时代的具体的意义。例如他论“性”字,把“尚书”“召诰”与“孟子”的材料置于同一历史的范围之内。他论“顺”字,把春秋战国的材料与西周“诗经”的材料一样看待。在“释顺”篇,他由“易”、“诗”、“春秋三传”、“孝经”等书中归纳出一种意义,他的第一结论是:

有古人不甚称说之字,而后人标而论之者,有古人最称说之恒言要义,而后人置之不讲者。(“孽经室一集”卷一)
这是合于历史的。但由此仅仅可以看出古代和后世在思想上有变迁而已。他的第二结论是:

圣人治天下,万世不别立法术,但以天下人情顺逆,叙而行之而已。(同上)

这就成了荒谬的理想了。古代道德伦理诸字,在殷代甲骨文中还没有痕迹,在周金与西周的可靠文献“周颂”、“周书”(只限于今文十五六篇)中始有端倪,例如德、孝二字便是。“顺”字在西周不是主要的伦理规范。“诗”“周颂”无顺字,“大雅”顺字多与德字相连,如“应侯顺德”,“顺德之行”,且多对外而言,如“王此大邦,克顺克此”;“有觉德行,四国顺之”。“顺”字成为重要伦理,大约起始于变雅时代。当时周代社会发生激烈的变动,暴露出奴隶社会的矛盾,如夷厉以后的“诗大雅”“板”、“荡”、“抑”各篇所表现的社会情况。顺字也多出现在此诸篇中,如说:

无竞维人,四方其训(与顺通,参看“释训”篇)之,有觉德行,四国顺之……敬慎威仪,维民之则;其在于今,兴迷乱于政,颠覆厥德……罔敷求先王,克其明刑。……

其维哲人,告之话言,顺德之行;其维愚人,复谓我僭,民各有心!(“抑”)

维此惠君,民入所瞻,秉心宣犹,考慎其相;维彼不顺,
自独俾臧,自有肺肠,俾民卒狂。

维此良人,作为式谷;维彼不顺,征以中垢。“桑柔”)由上面“大雅”诗句所现出的“顺”字看来,诗句都是对照的体裁,一方面有服从的顺德者,他方面有不服从的不顺德者,而且含有古今不同的感慨。这只怕是“顺”字一义在阶级矛盾暴露时代出现的理由。阮元的第二结论并没有把这些理由说明,反而用他的理想歪曲了历史。他在第二结论中把“顺”说成是圣人治天下的万世不易的东西,但他所举关于“顺”字的材料都是春秋以至秦汉之间的文献。这时的“顺”字,诚如他所说是“至德要道”(统治阶级的),因为这时天下无道,政由诸侯而大夫、而陪臣,即是说在经济意义上是由氏族单位渐向地域单位转变,从而顺字不仅如在西周时代仅限于贵族伦理,而且普及成为一般的道德情操。他归纳了“孝经”章句的顺字,如“天地之经,而民是则之,则天之明,因地之利,以顺天下”等文句,而说:“本孝弟忠敬以立身处世,故能保共禄位,守其宗庙;反是则犯上作乱,身亡祀绝。‘春秋’之权所以制天下者,顺逆间耳。”(“经室一集”卷一“释顺”)这种统治阶级的思想,和他举的“礼经”文句,如“仁者顺之体也”相同,都是战国至嬴秦的阶级调和的伦理思想。他提出了“最要之字”的渊源,这是可取的地方,而历史主义的说明,就不是考据家所能知道的了。

阮元有“释达”篇,以“达”字为“春秋”末年的思想。他说:

达之为义,圣贤道德之始(?),古人最重之,且恒言之,
而后人略之。……后儒持明体达用之论,而达专属用,非孔
曾本义也。(同上“释达”)

“达”字所以成为春秋末年的思想,因为那时已经有“贤”者一类国民阶级出现(参看拙著“中国古代社会史论”第十一章),作为自由民的国人参加了政治活动,参加了学术活动(学术下私人),才能有“下学而上达”的思想。这时不似西周的氏族贵族,“贵者恒贵”了,

而那些出身鄙贱的人也相对地能够参与国事,作宰出仕,所以儒者尊贤,墨者尚贤,提倡功业上之“达”德。阮元这篇文字所举的材料不似前一篇用时代不同的东西抽象出来,而主要依据“论语”等书说明春秋时代到战国“达”字一伦理思想的重要性。他说:

达之为义,春秋时甚重之。达之为义,学者亦多问之。
“论语”：“子张问：士何如斯可谓之达矣？子曰……夫达也者，质直而好义，察书而观色，虑以下人，在邦必达，在家必达。……”“大戴礼”：“……曾子曰：……君子进则能达，岂贵其能达哉？贵其有功也。”绎孔曾此言，知所谓达者，乃士大夫（？）学问明通，思虑不争，言色质直，循行于家国之问，无险阻之处也。……故“论语”：“子曰：赐也达，于从政乎何有？”“夫仁者，己欲达而达人”；“不怨天，不尤人，下学而上达”此达之说也。……“论语”曰：“诵诗三百授之以政，不达。”“孟子”曰：“君子之志于道也，不成章不达。”此不达之说也。（“经室一集”卷一“释达”）

由此看来，“达”的伦理思想，是因了春秋以至战国的国民阶级的活动，所产生的政治修养，惟有在氏族贵族政治解体的时候，一般市民或私人才可以由成章下学而上达于邦家政治。阮元的解释虽没有历史的说明，但显示出最初步的史料辨别。这里，他也有主观的愿望和理想，即他反对宋儒以来“明体达用”的玄学，而把达用的功利古说举示出来以为自己的凭藉。所以他说：

元按：达也者，士大夫智类通明，所行事功及于家国之谓也。（同上）

在阮元对古代思想的研究中，值得介绍的，是他论古今“性”说变化的历史，这是思想史的初步研究。性命之论，在中国中古思想史中，是一个主要的论争题目。唐宋以来，性的玄学大为发展。晚明以及清初的学者，从人性的玄学反驳过来而倡人性的实学，这场官司打得很热烈。胡适派竟把这一问题认为是不可解决的问题，认为参与

这种论争即为“无谓之争”，徒生枝节而已。实则，此一问题不是不可解决的，依据马克思主义哲学的解答早已没有什么神秘，活的历史的人性论已经代替了从前死的类概念的人性论了。而且，此一问题，又可从思想史上予以解答，各个时代各有其本时代的人性论，它不过是反映社会发展和阶级斗争的思维过程史的标志罢了。阮元的性命训诂，自然有他的时代的主观愿望，借助于恢复古训之义而表现自己的主张。但他的思想史的训诂，要求将各时代的思想还原于各自时代的面目，则是他的学术的价值。在这里，我们认为无批判地完全崇拜阮氏之说，固为近视，而有成见地完全抹杀阮氏之说，也不是研究历史的态度。

阮元从“性”字渊源上讲起。他说：

余讲学不敢似学案立宗旨(按此句暗评宋儒)，惟知言性则溯始“召诰”之节性，迄于“孟子”之性善(此二者各有历史的特点，不能等视)，不立空谈，不生异说而已。性字之造于周召之前，从心则包仁义礼智等在内，从生则包味嗅声色等在内(此二句，第一句甚是，第二、三句则望文生义)。是故周召之时解性字者朴实不乱，何也？字如此实造，事亦如此实讲。周召知性命有欲，必须节之。节者，如有所节制，使不逾尺寸也(此段指出古人思想，甚是，但以下他引“中庸”的“率性”，以为仍是周召节性之义，其中没有玄想，而依从于事实，就不合于历史了)。(《掇经室再组集》卷一“节性斋主人小像跋”)

除开地下资料而言，他以性字出现在中国最早文献上始自“召诰”之“节性”，这断案是差强人意的。他在“性命古训”篇序文说：“先举‘尚书’‘召诰’……以建首”(《掇经室一集》卷十)，似以部分“周书”与“商书”以前的文献乃七十子后学者所为。但他在论本文时则有出入，而说“‘尚书’之虞性(按虞性原文为“不虞天性”，郑康成以度训虞，属“商书”)、节性；‘毛诗’之弥性，言性者所当首举而尊式之，

盖最古之训也。学者远释二氏,而近忘圣经,何也? (“ 鞏经室一集”卷十)此文中又举出“ 商书”“ 西伯戡黎”篇之文,研其用意,“ 商书”之文可据亦可不据,尚无定见。至于“ 汤诰”之“ 降衷恒性”,王应麟断为言性之始,他则以其为“ 古文尚书”而否认之。

性字出现,在“ 尚书”始于“ 召诰”,在“ 诗经”始于“ 大雅”“ 卷阿”。“ 卷阿”一诗,文献名贵,旧说以为成王之时代之诗,未可确信,依诗中所述的氏族君子看来,不能不在夷厉时代以后。从文句上讲来,“ 召诰”：“ 节性,惟日其迈。王敬作所,不可不敬德。”“ 卷阿”：“ 岂弟君子,裨尔弥尔性,似先公酋矣。……”这种人性说,诚如阮元所说“ 质实无高妙之旨”,“ 但言无困病之忧,即是考终福命,……此周时人所说之性,非季习之所复之性。”(同上“ 性命古训”)然而他把性字讲成从心从生,则不是古训。性字,周金中作生,“ 蔡姑敦”：“ 用薪眉寿,绵绵永命,弥厥生”;“ 齐子仲姜罍”：“ 用求考命,弥生”。弥厥生、弥生之生,即“ 卷阿”弥尔性之性,是性字原即生字,从心则后起之事。至于他说性包含仁义礼智在内,更为春秋以后的思想了。但阮元也并不是不知道“ 生之谓性”的古训的。他在“ 性命古训”中说：

按性字本从心从生,先有生字,后造性字,商周古人造此字时,即已谐声,声亦意也。然则告子生之谓性一言本不为误,故孟子不骤辟之,而先以言问之曰：“ 生之谓性也,犹白之谓白欤?”盖生之谓性一句为古训,而告子误解古训,竟无人物善感之分。……孟子非辟共生之谓性之古说也。(“ 鞏经室一集”卷十)

在西周可靠文献以及西周吉金之中,命字多见,性字很生疏。阮元说“ 周初古人亦不必定于多说性字”(同上),此话不易。周初古人的性命观究竟如何呢?“ 字如此实造,事如此实讲”,是阮元较近于实际的答案,然而汉学家并不能解答具体的历史。据著者研究:第一、性命在西周氏族君子的意识中,是最初天人合一的宗教思想。殷代甲文中帝与祖不分,天与人(此人字指族人)不分,因此,性命还没

有分裂。周初则不然,帝与祖分裂,天与人(亦指族人)分裂,故产生了周金、“周颂”、“周书”中先王(文王)配天的天命论,这是周公明堂制度建立以后的观念,而天帝和祖宗的宗教便和殷代区别开来。第二、天命观是周初的最重要的思想,故性字虽为周初古人并不多说之字,而命字确为这时的重要语汇。第三、性命的规范仅限于先王配天并降福于后代子孙的理由,只说明“有孝有德”的宗教,还没有一般的人类性命观。第四、“性”字出现,也不是一般的人性(如性善性恶)思想,仅指示贵族按照先公先王的样子以终天命罢了。“大雅”“卷阿”说:

伴尔游矣,优游尔休矣,岂弟君子,俾尔弥尔性,似先公会矣!尔土宇畷章,亦孔之厚矣,岂弟君子,俾尔弥尔性,百神尔主矣!尔受命长矣,丕祿尔康矣,岂弟君子,俾尔弥尔性,纯嘏尔常矣!有冯有翼,有孝有德,以引以翼,岂弟君子,四方为则!……四方为纲!

这是歌颂氏族君子或后王应当帅型先王受命、俾子子孙孙万福无疆的诗句,周金所谓“永命弥厥生”,“用求考命弥生”,可以互证。“书”“召诰”“节性,惟日其迈。王敬作所,不可不敬德。”下文也说到要监于夏殷之坠厥命,而且还说:

若生子,罔不在厥初生,自貽哲命,今天其命哲,命吉凶,命历年,知今我初服。……王其德之用,祈天永命……。

由此看来,初服受命为王,和生子初生相此,因为天降命与天降生是相同的。天既命哲,则天也降生。天之永命既和弥厥生相应,那么,只要敬德孝祖便可以永继先公先王之祿位。性命古训,就是这样。“永命”与“弥生”相配合,即永远为奴隶主或为被支配阶级的统治者之义。阮元在“性命古训”里把“初生”之义解释为贵者所以降生的意思。他说:“君臣贵贱,群类不同,各有性命,即‘召诰’所说罔不在厥初生,亦即‘诗’所谓实命不同也。”这是忠实的训诂。他又说:“此诗俾尔云云之文法,与‘天保定尔’之‘俾尔单厚,何福不除’

等句相同,虽言性而有命在内,故郑笺兼性命言之,且但言无困病之忧,即是考终福命。”解释也近乎实际。

阮元以为性命古训与威仪不可分。他说:

圣人……因其动作,以礼义为威仪,威仪所以定命,定,如“诗”“天保定尔,亦孔之固”之定。能者(按此二字有语病,周制初期能者贤者尚未出现,应为贵者,或通用君子)勤于礼乐威仪,以就弥性之福祿;不能者(此三字亦不妥)惰于礼乐威仪,以取弃命之祸乱(此属变雅所谓哲人之愚了)。是以周以前(应言周初)圣经古训,皆言勤威仪以保定性命,未闻如李习之之说,以寂明通照复性也。威仪者,人之体貌,后人所藐视为在外最粗浅之事,然此二字古人最重之。(“掣经室一集”卷十“性命古训”)

他的威仪说,是由“左传”“君子勤礼,小人尽力”二句开首研究。但解释古人“威仪”是性命的内容,应引“诗”“书”的材料为证件,仅引“左传”,不能证古人“未尝求德行言语性命于虚静不易思索之境”(同上)。因为“左传”并非西周文献。于是他说:

或左氏之贡少有浮夸乎?试再稽之“尚书”。“书”言威仪者二(“顾命”、“酒诰”);再稽之“诗”,“诗”三百篇中言威仪者十有七。……“敬慎威仪,惟民之则”。“威仪抑抑,德音秩秩……受福无疆,四方之纲”。“抑抑威仪,维德之隅”。“敬慎威仪,以近有德”。……威仪者,言行所自出,故曰“慎尔出话……无不柔嘉……淑慎尔止,不愆于仪”。此谓谨慎言行,柔嘉容色之人即力威仪也。(下引仲山甫“古训是式,威仪是力”之章句为证)……且百行莫大于孝。……“诗”曰:“敬慎威仪,维民之则……靡木有孝,自求伊祜”矣。……且力于威仪者,可祈天命之福,故“威仪抑抑”于“四方之纲”者,“受福无疆”也。……反是,则“威仪不类”者,“人之云亡”矣,“威仪卒迷”者,“丧乱蔑

资”矣。且定命即所以保性，“卷阿”之诗言性者三，而继之曰：“如圭如璋，令闻令望……四方为纲。”此亦即“鳧鷖”威仪为四方纲之义也。凡此成仪为德之隅，性命所以各正也。

(下引孔子之言)……(同上)

他以威仪为性命内容的古训，不但指出性命的古代意识，而且指出性命是勤礼君子所以做贵族的理由。这种以威仪为统治者支配手段之说，暗示出古代社会的统治阶级的威风，值得我们参考。

然而阮元在历史研究的正途上，又跑了野马，他说“古性命之训虽多，而大旨相同”(同上)，把西周作品与战国作品(主要为“孟子”)平列地置于一处，比较归纳起来，这点被胡适所赞扬为有价值的归纳法，其实是最不通的方法。实在讲来，性命作为抽象的人类性去看待，在理论上得出一般化的倾向，溯始于诸子，尤以孟子之后为最流行。阮氏关于孟子性善论的训诂与发挥是继承戴震的传统，主要说明性、欲无善感之分，告子说“食色性也”四字本不误，孟子惟辟共义外之说，而未辟“食色性也”之说。孟子所言之性，食色在内，不过以礼节之罢了。他甚赞汉儒赵岐的章注，以为他不像晋唐以后的学者别欲于性之外。这点，他在“性命古训”篇的最后一节有详细说明，因为出于戴震焦循的思想路线，我们在此从略。就历史次序而言，“礼”、“乐”、“易传”应属于晚周思想，但阮元仍拘于传统而与“诗”“书”并论，这也是训诂考据之学单靠归纳法的毛病。他解释“易传”与“乐记”有主观的理想，以为“寂然不动”是对卜筮而言，“人生而静，感于物而动”，是对音乐而言，依此把晋唐宋明儒者的理论根据否定了。他说：

按“乐记”“人生而静，天之性也”二句，就外感未至时言之。乐即外感之至易者也。……欲生于情，在性之内，不能言性内无欲。……经文明云，“性之欲也”，欲固不能离性而自成为欲也。……又按，“周易”“系辞传”曰：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”此节所言，乃

卜筮之鬼神,处于无思无为寂然不动之处,因人来卜筮,感而遂通,非言人无思无为寂然不动,物来感之而通也,与“礼记”“乐记”“人生而静,感于物而动,性之欲也”为音乐言之者,不相牵涉。而佛书内有言佛以寂静明觉为主者,晋唐人乐从其言,返而索之于儒书之中,得“乐记”斯言及“周易”寂然不动之言,以为相似,遂傅会之以为孔孟之道本如此,恐来然也。又按“易”此节曰:“寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此”。此言神道在“易”筮之内,寂然不动;凡有人来筮者,能因人感,而知天下之故,所以“易”道为天下之至神,非说儒者之身心寂然不动,有感遂通也。否则,天下至神,虽周孔不能,况一介儒士乎? (“掣经室一集”卷十“性命古训”)

阮元从西周“性”字的始义讲起,继述及周秦诸子的人性论,最后揭发晋唐宋明的人性论,在大体上看来,他想研究思想史的实际,比仅在原则上考究学术源流的章学诚更进了一步。我们把阮氏对于中古思想史的述评在这里介绍一下。他说:

晋唐人嫌味色声臭安佚为欲,必欲别之于性之外。此释氏所谓佛性,非圣经所言天性。梁以后言禅宗者,以为不立文字,直指人心,乃见性成佛,明顿了无生。……此与李习之寂照复性之说又远。……按唐李翱“复性书”曰:“情之动静弗息,则不能复其性,而烛天地为不极之明。故……觉则明。……诚者,圣人性之也,寂然不动,广大清明,照乎天地,感而遂通天下之故。弗虑弗思,情则不生,情既不生,乃为正思,正思者无虑无思也。……”按商周人言性命多在此,在事故实而易于率循。晋唐人言性命多在心,在心故虚而易于傅会。习之此书是也。……“释典”内有云:“佛者何也?盖穷理尽性大觉之称也。其道虚玄,固已妙绝常境。心不可以智知,形不可以象测。同万物之为而居不为

之域,处言教之内而止无言之乡。寂寞虚旷,强名曰觉。”(“翻译大论”)……释氏之说,皆李习之复性之说所由来,相比而现,其迹自见。……“易”“文言”明以利贞为情性矣,又言六爻发挥,旁通情矣,然则情可绝乎,性待复乎?

又案释氏所说直指人心,见性成佛之性字……此在梵书之中本不知是何称名,是何字样。自晋魏翻译之人求之儒书文字之内,无一字相合,足以当之者,遂拈出“性”字,迁就假借以当之。……盖世之视“性”字者,已近于释老而离于儒矣。六朝人不讳言释,不阴释而阳儒,阴释而阳儒,唐李翱为始。……象山阳明更多染梁以后禅学矣。(同上)

他又在“复性辨”篇中说:

“庄子”“缮性”篇曰:“……文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初。”元读“庄子”,未尝不叹其说为尧舜孔颜之变局也。……唐李翱“复性”之书即本之于此,而反饰为孔颜之学,外孔颜而内老庄也,内庄已不可矣,况又由庄人禅乎!……后人才力浅弱,不能文,不能博,有复初之一说焉,可以不读书,日安佚而其名愈高,孰不乐趋之?(“掣经室续集”卷三)

他又详辨“性”字在晋唐以后的流变,说:

性字……晋宋姚秦人翻译者,执此物(指本来面目)求之于中国经典内(“经典释文”,所谓典者老庄也),有一“性”字,似乎相近,彼时经中性字纵不近,彼时典中性字已相近。于是取以当彼无得而称之物。此譬如执台字以当窳堵波,而不别造塔字也。……唐李习之以为不然曰:“吾儒家自有性道入于二氏。”于是作“复性书”,其下笔之字明是……从心从生之性字,其悟于心而著于书者,仍是浮屠家无得而称之物。此譬如今人以塔为西域夷人所居,甚卑屏之,而其所造所居所崇者必以台。且曰:“此‘毛诗’内文王之

灵台。……”问以尔台何形,则曰:“高妙之至,七级九级,六窗八窗,栏杆齐云,相轮耀日。”呜呼!是直以塔为台,口崇古台,而心烛西塔,外用台名,内用塔实也。是故翻译者,但以典中性字当佛经无得而称之物;而唐人更以经中性字当之也。(“鞏经室续集”卷三“塔性说”)

阮元关于人“性”论的历史的述评,大要如上。他有没有主观的主张呢?我们的答复是有的。他的主张在局部的或枝节的方面,还保留着清初学者在事功上讲性命的遗绪,反对面壁见性的玄谈。这种主张有没有进步的意义呢?这是人文主义的传统,接近于近代的课题。宋明儒者假借孔孟的道统以宣扬自己的主张,清初学者企图复兴孔孟的面目以宣扬自己的主张。汉学家如阮元,从其以近古即为真理的观点看来是错误的,但从其训诂字义中枝节上有些接近于历史实际的论断看来,却有可取之处,不能以其为考据而考据的方法,一概抹杀。

中国中古思想的最大毛病便是缺乏分析精神,笼统地直求于心传之学。如朱熹在“大学章句序”中说:

三千之徒,盖莫不闻其说,而曾氏之传,独得其宗,于是作为传义以发其意。及孟子没而其传泯焉。……宋德隆盛,治教休明,于是河南程氏两夫子出,而有以接乎孟氏之传。

这种斩绝历史,观念地划一思维史的企图,被清初学者驳斥得体无完肤。乾嘉学者如章学诚、汪中更由思想源流方面另辟研究的途径,阮元便受了他们的影响。

阮元根据训诂做起点,以为宋明以来“一贯”的哲学,不是孔子的圣教,更不是所谓宗传。他想在认识论上求得解答。首先我们看他如何把“心”字从虚灵冥照的自体,改变而为对于事物的经验。他说:

汉刘熙“释名”曰:“心、纤也、言纤致无物不贯也”。此训最合本义,盖织细而锐者皆可名曰心,但言心而其纤锐纤

细之意见矣。“说文”心部决于思部,思部次于囟部系部,纒字即从囟得声得意。今人俗书尖字,古作𦏧,𦏧与纒同意。“易”“说卦”云:“坎其于木也,为坚多心。”虞翻云:“坚多心者,枣棘之属。”按枣棘之属初生未有不先见尖刺者,尖刺即心也。“说文”束字即今刺字。解曰:“木芒也。”故重束为枣,并束为棘,昔归𦏧部,皆有尖心之木也。……“诗”“凯风”“吹彼棘心,棘心夭夭”,皆言枣棘初生有尖刺,故名曰心,非谓其木皮外裹,赤心在内也,心果在内,风安得吹之?且“易”曰:“坚多心”,“礼记”“松柏有心,皆谓心为尖刺,故可曰多心,有心。……”(“挈经室一集”卷一“释心”)

他以织锐尖刺的性质训心字,且以“心”既织析外界,便不能说赤心在内,于是把“心”作为认识分析的手段去看待,以为它时时和经验的的世界交接呼吸。这样一来,心是明镜台之说便不能成立了。物“心”在风中吹着,好比人心须从经验来证明一样,因此,他解释“论语”的中心思想便趋向于经验论。其所以是经验论,在于第一,“心”在外之说就是把“心”還元做经验。第二,认识能力的“心”仅是一种手段。第三,他所讲的“实事求是”一语就是“心”的全部活动。这和马克思主义的实事求是是不同的,因为汉学家的“实事”是局部的细节上的近于古人所想的的东西,他们所说的“是”指一种逻辑上的归纳法,他们所说的“求”的观点,是求古人的志愿,求得了一点便加以升华来概括全部。因此,经验论就流于主观主义了。依此,我们也可以明白他训诂“一贯”的行为论。

阮元说:

学而时习之者,学兼诵之行之。凡礼乐文艺之繁,伦常之纪,道德之要,载在先王之书者,皆当讲习之、贯习之。“尔雅”曰:“贯,习也。”转注之,习,亦贯也。时习之习,即一贯之贯。贯主行事,习亦行事,故时习者,时诵之,时行之

也。“尔雅”又曰：“贯，事也。”圣人之道，未有不于行事见而但于言语见者也。故孔子告曾子曰：“吾道一以贯之。”一贯者，壹是皆行之也。又告子贡曰：“汝以予为多学而识之者欤？予一以贯之。”此义与告曾子同，言圣道壹是贯行，非徒学而识之。……此章乃孔子教人之语，实即孔子生平学行之始末也。（“堉经室一集”卷二“论语解”）

依据“论语”的文义以及孔子的学说讲来，“一贯者，壹是曾行之也”的训诂，此宋儒的讲法，是圆通些。在这里，我们必须把训诂的作用来弄清楚。如果说一切义理曾可由文字来弄通，或者说古人之意就能由文字参证出来，那就是汉学家的夸张之说。但满意的训诂，也无疑地可作为通解历史的初步知识。据此，我们才可判断阮氏“一贯”的解释和朱熹“一旦豁然贯通”的解释。阮元说：

圣贤之言，不但深远者非训诂不明，即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之，或有误焉，圣贤之道亦误矣。说在“论语”之一贯。“论语”“贯”字凡三见：曾子之一贯也，子贡之一贯也，闵子之言仍旧贯也，此三贯字其训不应有异。元按：贯，行也、事也（“尔雅”：“贯，事也”。“广雅”：“贯，行也。”“诗”“硕鼠”：“三岁贯女”。“周礼”“职方”：“使同贯利”。“论语”“先进”：“仍旧贯”，传注皆训为事。“汉书”“谷永传”云：“以次贯行”。“后汉”“光武十五王传”云：“奉承贯行”。皆行事之义），三者皆当训为行事也。孔子呼曾子告之曰：“吾道一以贯之”。此言孔子之道皆于行事见之，非徒以文学为教也。一与壹通（一与壹通，经史中并训为专，又并训为皆。“后汉”“冯緄传”、“淮南”“说山训”、“管子”“心术篇”，曾训一为专。“大戴”“卫将军”、“荀子”“劝学”、“臣道”，“后汉书”“顺帝纪”，皆训一为皆。“荀子”“大略”，“左”昭二十六年、“谷梁”僖九年、“礼记”“表記”、“大学”，皆训壹为专。至于一壹二字通用之处，经

史中不可胜举矣)。壹以贯之,犹言壹是皆以行事为教也。弟子不知所行为何道,故曾子曰:“夫子之道忠恕而已矣。”即“中庸”所谓:“忠恕违道不远,施诸己而不愿亦勿施于人。……”此皆圣贤……极实之道,亦即天下古今极大极难之道也。若云贤者因圣人一呼之下,即“一旦豁然贯通”焉(比句出于朱子“大学章句”,阮氏隐其出处),比似禅家顿宗“冬寒见桶底脱”大悟之旨,而非圣贤之道也。何者?曾子若因一贯,而得道统之传,子贡之一贯又何说乎?不知子贡之一贯,亦当训为行事。……此夫子恐子贡但以多学而识学圣人,而不于行事学圣人也。……卒之告子贡曰:“予一以贯之。”亦谓壹是皆以行事为教也。……闵子曰:“仍旧贯,如之何?”此亦仍旧行事,不必改作也。故以行事训贯,则圣贤之道归于儒;以通彻训贯,则圣贤之道近于禅矣。鄙见如此,来知尚有误否,敢以质之学古而不持成见之君子。(“掣经室一集”卷二“论语一贯说”)

他所详辨“贯”字之义,主观上是想区别孔手思想与朱熹思想的不同所在。他以贯行为孔子的一贯之道,通彻为宋儒的一贯之道,二者之间不相通,孔学是没有“心传”的。他所谓“以通彻训贯”,暗指朱熹,如朱熹“论语学注”云:“贯,通也。……圣人之心浑然一理,而泛应曲当,‘用’各不同。曾子……未知其‘体’之一尔。……”这里体用二字的语源,据顾炎武李颐所付论,即来自佛典。至于训贯为通,即所谓一旦豁然贯通之通彻。清代学者读“论语”多注重行事,而宋儒读“论语”则如程颐所说“颐读‘论语’……愈久,但觉意味深长”,这意味深长四字,好像众妙之门,“浑然超出言诠”的,这自然是主观唯心论。至于阮元以经验论解释孔子的学说却同时也是他自己的思想。因为有经验论的主张,就被胡适抓住吹嘘起来了。

阮元又有“大学格物说”,也想分辨古今思想的变化。他在文中曾说:“先儒论格物者多矣,乃多以虚义参之,似非圣人立言之本意。

元之论格物 非敢异也 亦实事求是而已。”(同上“大学格物说”)这种委婉的态度 是他的特点 但骨子里在于批判宋儒。清儒陈乾初汪中著有专论 怀疑“大学”一书。至于“中庸”一书 其中或有子思之作 但也有汉人之文 这也被清儒所大体考明。阮元对于“大戴礼”所载而为宋儒所分出来加以表章的这两本书 接受了当时汉学家考订的意见 在“中庸说”中说：“‘中庸’为子思所作 自天命之谓性 至父母其顺矣乎 似‘中庸篇’之大义已止于此 自鬼神之为德以下 似别成一篇 与‘中庸’无涉。”(“经室续集”卷一)故他似已经论及“中庸”一书的内容不成于一人之手。他在“大学格物说”篇中开首就指出“‘礼记’大学篇”字样 文中虽称曾子著书 但没有如宋儒所谓“孔子之意 而曾子述之”的意思 这也受了陈乾初、汪中考证的影响。在这些地方 他已经不同于宋儒治“大学”、“中庸”的态度 已经微露出“学”“庸”思想应与孔子分开研究的意思。他所谓“先儒……多以虚义参之” 当指朱子以下的话：

右传之五章 盖释格物致知之义 而今亡矣！间尝窃取程子之意 以补之曰：“……大学始教 必使学者即凡天下之物 莫不因其已知之理而益穷之 以求至乎其极。至于用力之久 而一旦豁然贯通焉 则众物之表里精粗无不到 而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格 此谓知之至也。”(“大学章句”)他认为这种“虚义”不是古人的本意 于是他依汉儒去发现古人的立言义指。

阮元对于格物 是这样说的：

致知在格物。物者 事也 格者 至也。事者 家国天下之事。……格有至义 即有止义。履而至止于其地 圣贤实践之道也。凡经传所云“格于上下”；“不格奸”。……“暴风来格”及古钟鼎文“格于太庙”、“格于太室”之类 皆训为至 盖假为本字 格字同音相借也。“小尔雅广诂”曰：“格 止也”。知止即知物所当格也。至善之至 知止之止 皆与

格义一也。……“仪礼”乡射礼曰：“物长如筭”，郑注云：“物谓射时所立处也”。……盖物字本从勿。勿者，“说文”州里所建旗，趣民事，故称勿勿。……射者所立之位，亦名物者，古人即通会此意以命名也。……故曰，格物者，至止于事物之谓也，凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也。……（“璠经室一集”卷二“大学格物说”）

他训“格”之古义，是不错的。但说“大学”完全与古义相同，毫无新意，就不合于当时的历史了。这里已经包含着他的“实践”之主张。这一点，从他的知识论看来，“实践”的意义并不明确，也没有哲学的发挥，但他没有走上戴震的观照论的道路，却是事实。然而胡适却批评他：“不能了解戴学的真精神，岂不可叹？”（“戴东原的哲学”，一四九页）实在讲来，戴学在这一点却是最坏的哲学，阮元在戴震的旧路上改正了戴震的缺点，就此李订修正颜元的实践意义显得有价值些。胡适的实用主义虽然抬高乾嘉学者的考据方法，但他对于乾嘉学者的思想的批判是颠倒是非的，他硬把戴震认为中兴清代学术的人，甚至说超出前进的清初大儒之上，他把乾嘉学者最落后的一面更死抱住不肯放手。

阮元还有“论语论仁论”，“孟子论仁论”二篇，重视仁字的历史的研究。他说：

按夏商以前无仁字（“虞书”德字、惠字，即包仁字在内）。……仁字不见于“尚书”“虞”“夏”“商书”（“仲虺之诰”“克宽克仁”，“太甲”“怀于有仁”，皆古文“尚书”）、“诗”雅颂、“易”卦爻辞之中。此字明是周人始因“相人偶”之恒言而造为“仁”字。……“论语”曰：“虽有周亲，不如仁人”，著于经矣，然非始于孔子也。……“论语”“周亲仁人”，亦“书”之逸文（今在古文“尚书”“泰誓”）。……然则仁字之行，其在成康以后乎？（“璠经室一集”卷九“孟子

论仁论”)

按仁字不见于“虞”“夏”“商书”及“诗”三经、“易”卦爻辞之内,似周初有此言而尚无此字。其见于“毛诗”者则始自“诗”“国风”“洵美且仁”。……(同上卷八“论语论仁论”)

阮元这种研究大体上是合于历史实际情况的。“仁”字在可靠的古书中,不但不见于西周,而且不见于孔子以前的书中(“诗”“国风”洵美且仁之句,颇似后人所记,且为孤证)。阮元引“周礼”仁字,断为最古的字汇,似把“周礼”看成西周作品了。更据地下材料,仁字不但不见于殷代甲骨文,更不见于周代吉金,其为后起之字,实无问题。周代人名,用道德之字取名者甚多,而以仁字为名者,则始于“六国年表”开首的周元王,“史记”“索隐”说:“元王名仁。”这还在孔子之后。阮元疑仁字出现“在成康以后”,乃本于“周礼”为西周文献而假定的。如果以“国风”、“论语”始见其字为之测度,应该说它的出现或在春秋时代;至多仅能说,或在宣王中兴之后。为什么如此测度呢?因为在周初的伦理诸字,如德、孝、敬、恭等,皆指氏族贵族阶级的行谊,换言之,这些字是属于“周亲”的意识,服从于亲亲之属的意识。那时“君子居国”(即城市)、“小人狎野”,礼于国者仅为氏族贵族,还没有市民的地位。“仁”字的出现便有不同的历史条件了。我们依据“虽有周亲,不如仁人”逸文而言,就可以看出仁人与周亲是相对的。仁字的出现应和“贤”字的出现相距不远,或稍在后。贤者既和亲者是相对的名称,那么,思想史就产生了如儒家的亲亲、尊贤的调和论,墨家的非亲、尚贤的改革论。这是在氏族贵族与国民阶级矛盾的历史情况之下所产生的论辩。那么“仁”字当是反映着“贤”者这一市民阶级的活动而来的,所谓“上世亲亲而爱私,中世上贤而说仁,下世贵贵而尊官……世事变而行道异也。”(“商君书”“开塞篇”)这里中世,颇当春秋之世。又按“贤”字,“周书”“周颂”都没有见到(仅一巫贤之名),周金中也没有痕迹,初见于“诗”“大雅”“序宾以贤”、石鼓文“××多贤”,著者认为在这些地方的贤字尚是好射

手之义,如“仪礼”“乡射礼”说“释获者遂进取贤获。……若右胜,则曰右贤于左,若左胜,则曰左贤于右”。贤字转变为表示普遍的贤智之义,还在这些文献以后。所以仁字应在贤字转变为知能之义以后才出现的。贤者这一类国民阶级跑上历史舞台,在古代中国与西洋颇异,前者是逐渐从氏族制崩溃的废墟上抬起头来,古文献所表现的这种历史的转变,始于西周之末,盛于春秋之时,而开展于战国时代(法家与重人不相立)。因此,我测度“上贤说仁”之最原始史实,至早在宣王中兴以后,或更后简直在春秋时代。

从上所说,孔子论仁的历史背景便可以看出来。阮元研究孔子之仁学,是根据“论语”言“仁”的五十八章,凡一百有五个仁字,来比较其义的。这种办法固然不完全可凭(因为还不是历史的方法),但由此叮把宋儒注“仁”的玄学暴露出来。他说:

无窃谓诠释仁字,不必烦称远引,但举“曾子”“制言篇”“人之相与也,譬如舟车然,相济达也,人非人不济,马非马不走,水非水不流”及“中庸”篇“仁者人也”,郑康成注“读如相人偶之人”数语,足以明之矣。春秋时孔门所谓仁也者,以此一人与彼一人相人偶,而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者,谓人之偶之也。凡仁必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见,若一人闭户斋居,瞑目静坐,虽有德理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣。盖士庶人之仁,见于宗族乡党,天子诸侯卿大夫之仁,见于国家臣民,同一相仁偶之道,是必人与人相偶,而仁乃见也。郑君“相人偶”之注,即……。“论语”已立立人、已达达人之旨,能近取譬,即马走水流之意。(“经室一集”卷八“论语论仁论”)

他在此篇后文列举孔子论仁之章句研究,在第一二条下,他引“礼经”与“诗经”笺注相人耦之义,接着说:

人耦犹言尔我亲爱之辞,独则无耦,耦则相亲,故其字从人二。……元案“论语”:问管仲,曰人也。……此乃直

以人也为仁也,意更显矣。(同上)

其余各条中,有可参考的,例如:

曰并为(“堂堂乎张也,难与并为仁矣”),并即相人偶之说也。(同上)

颜子克己,己字即自己之己,与下为仁由己相同,言能克己复礼,即可并人为仁。……仁虽由人而成,其实当自己始,若但知有己,不知有人,即不仁矣。……若以克己字解为私欲,则下文为仁由己之己,断不能再解为私。……心与仁究不能使之浑而为一,曰即仁即心也,此儒与释之分也。……宋后字书,皆注己作私,引“论语”“克己复礼”为证,则诬甚矣!……凌次仲教授曰:“即以‘论语’克己章而论,下文云为仁由己,而由人乎哉?人己对称,正是郑氏相人偶之说,若如‘集注’所云,岂可曰为仁由私乎?”(同上)

他在此篇最后说:

元此论乃由汉郑氏相人偶之说序入,学者或致新僻之疑,不知仁字之训为人也,乃周秦以来相传未失之故训,东汉之末,犹人人皆知,并无异说。康成氏所举相人偶之言,亦是秦汉以来民间恒言,人人在口,是以举以为训,初不料晋以后此语失传也。(同上)

按“人”字在西周可靠文献中,如常人、如老成人,皆指族人,不是一般地指国民阶级。周金中的人字,是和民字有分别的,如“邦人、正人、师氏人”的人指族人,如“州人、兪人、豷人”的人也指三族人。故人与仁在西周还是不可以混同的。阮元说:

再溯而上,则“小雅”“四月”：“先祖匪人？胡宁忍予！”此匪人人字,实是仁字,即人偶之意,与“论语”人也,“夺伯氏邑”相同。盖周初但写入字,“周官礼”后始造仁字也。(同上)

这便弄错了。先祖匪人之人字,指的是先祖,不是尊贵的族人么?毫

没有“再溯而上”的必要了。所以在春秋末,仁与人或可以混同,而在西周文献中所保存的“人”字,却另有古义。——这是我们读了上文所应知道的第一点。

复次,“仁字之训为人也”,在文献上仅于春秋见之,尚不得泛称周代都如此。“论语”中的仁字,有两大分类,一类是人类的道德情操。如“为仁由己”、“刚毅木讷近仁”之类,这是从国民阶级的一般人类情操上,泛言“我欲仁斯仁至矣”的性之相近,这反映了氏族制破产而自由民抬头的进步思想。故仅就这方面而言,“仁”是作为人的最高道德去看待的,如“若圣与仁,则吾岂敢”,如孔子许人以忠字清字,而难以得到仁的评价,如评论弟子的能力,说“未知其仁也”。一类是贵族君子的行为。凡从政、使民、匡天下的至德要道,最后都归纳到仁,这里说明现实上的仁心与仁政是君子之道,故“君子而不仁者有以夫,未有小人而仁者也”。后来孟子便把这道理更发挥为“君子存之,小人去之”了。基于以上两种思想,儒家便主张亲亲与尊贤的二元论,以求两种人的统一,所谓“道二,仁与不仁而已矣”(“孟子”“离娄”上,引孔子语)。孔墨俱道仁义,为春秋末战国初的新思想。孔子与墨子不同。墨子是尚贤的一元论,否定了亲亲,主张兼爱,反对别君、别土。兼别二字指平等和不平等。如何统一呢?孔子说“君子笃于亲,则民兴于仁,故旧不遗,则民不偷”(“论语”“泰伯”),由近及远,由贵及贱,使两种阶级都调和于一致之点。这是因了新阶级的出现,既不能抹杀现实,那就要对于“礼不下庶人”的西周思想做一番修正了。阮无关于这点,有他的解释,他说:

可见亲亲而仁民,仁民而爱物之序,孝弟为人之本,即孟子所谓未有仁而遗其亲者也,所以“尧典”必由亲九族而推至民雍也。博爱平等之说,不必辩而知其误矣。(“经室一集”卷八“论语论仁论”)

儒家有“虽有周亲,不如仁人”的话,但此话出处当在孔子以后,颇无疑问。这是孟子强调仁政,说“民为贵社稷次之”的张本。但儒

家讲“仁”的道理,总是由周亲以至仁人。如果这样的论断不差,则汉人“相人偶”的训诂,对人与人间的阶级关系尽管说得不明显,但有阶级调和的意思,即是说贵族亲戚与庶人可以和平相处。譬如耦耕者同执一犁以从事于农耕,或如“人之相与,如舟车然,相济达也,人非人不济……”。道二之偶,虽然在阶级关系上是不齐的,但毕竟是在一架农具或舟车之下,共同维系工作。至于谁拉着社会的舟车,谁指挥着拉舟车的人,至于统治阶级与被统治的阶级实质何在,则为另一问题。墨子的说法是,谁有能力谁做指挥,谁没有能力谁拉车,这便是他的“兼”论,反而接近于阮元所谓“博爱平等之说”、荀子所评的“僇差等”。儒家所谓的“偶”须有条件,如孟子求国中之贤的条件,要“不使‘卑逾尊,疏逾戚’”(即周亲)。所谓“偶”,乃上与下之人相“偶”,不是平等的相“偶”,如孔子说五种道德行之于天下才为仁的话,“恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人”(“论语”“阳货”),实质上乃是反动的阶级调和论。这是我们所应知道的第二点。

阮元也说“相人偶”之言是秦汉人的话。这样说来,训诂孔子的仁字,便不一定可靠。的确,在西周的文献中,仁字是没有出现的,春秋的仁字才有人的含义,如“问管仲,曰人也”,人与仁通借。一方面所谓仁可释为“配做尊贵的贵族”或执政者,但在另一方面,如“士不可以不弘毅,……仁以为己任”,已经明说士人也可以担当于仁,而士人如孔子弟子子张等便是鄙野之流出身的。由人在国民资格上的延长,故仁的道德理论,如“其心三月不违仁”,也就在人类性上渐作为普遍的情操去规定了。孔子一方面维持周亲的贵族阶级,另一方面复相对地提出了新道德观。这是我们所应知道的第三点。

阮元的研究没有历史的观点,但有的说明近于历史的实际,故宋儒以来的仁道观念论与孔子的仁者功业论(如对管仲“如其仁,如其仁”之评价),在此篇文字中多有比較的论断。例如他说:

仁与人心究不能浑而为一,若直号仁为本心之德,则是

浑成之物,无庸用力为之矣。(“掇经室一集”卷八“论语论仁论”)这是明显地批判宋儒的“仁者浑然与物为体”,“仁则私欲尽去而心德之全也”(“四书”朱注)。

他又说:

视听言动,专就己身而言,若克己而能非礼勿视、勿听、勿言、勿动,断无不爱人,断无不与人不相偶者,人必与己并为仁矣。……一部“论语”,孔子绝未尝于不视不听不言不动处言仁也。颜子三月不违仁,而孔子向内指之曰:其心不违,可见心与仁究不能使之浑而为一,曰即仁即心也,此儒与释之分也。……

但能无损于人,不能有益于人,未能立人达人,所以孔子不许为仁。……

仁道以爱人为主,若能保全千万生民,其仁大矣,故孔子极许管仲之仁。(“掇经室一集”卷八“论语论仁论”)

这里所讲的含有阮元的主观见解,并不同于孔子的思想,但从这里也可以区别开孔子与宋儒的思想,客观上拆散了“心传”的说法。这是我们所应知道的第四点。

如果说阮元的“论语论仁论”一篇的主张的倾向在于反宋学,则“孟子论仁论”一篇的主张的倾向在于反明学。例如他把“良知良能”的良字训为实字,以“良知即心端也,良能实事也,舍事实而专言心,非孟子本旨”,批评王守仁明镜无所留染,良知之体如明镜之说,他指出:“不解王文成何所取而以为圣贤传心之秘!”

总之,我们知道,清代乾嘉学者的方法,在枝节上有着一定的成绩。然而他们没有历史的理论,没有系统的分析。阮元对于古代思想的分析,也并未至科学的境地,其分析的方法仍然袭用了汉学家的传统。因为他由考据方法得出的结论,虽然有力地反对了宋儒,然而却不能成为思想史的科学的研究。他是封建社会的大臣,不可能有像颜元、汪中的锋芒,更不可能有戴震、章学诚的激昂。他的论断也就

在很多地方显出他的客观主义的态度。同时,他在汉学已经衰微的时候,开设了学舍、学堂,提倡为汉学而研究汉学,还想做汉学家的迥光反照运动,这又是封建贵族阶级的保守性的表现。

教育实践与宗旨

随着清汉学的肇兴,一批崇尚汉学博习经史的书院逐渐发展起来,黄以周在《南菁讲舍文集序》中说:

“自唐代崇尚诗赋,学校失教;华土日兴,朴学日替。南宋诸大儒思矫其弊,于是创精庐以讲学,聚徒传授,著籍多至千百人,而书院遂盛。有明以来,专尚制艺,主讲师长复以四书文、八韵诗为圭臬,并宋人建书院意而失之。近世贤大夫之崇古学者,又思矫其失,而习非成是,积重难返,不得已别筑讲舍,选高材生充其中,专肄经史辞赋,一洗旧习,若吾浙之诂经精舍,广东之学海堂,其较著也。”

诂经精舍与学海堂均创自阮元,这两所书院之所以“较著”,正是因为它们代表了清代书院发展中的一个重大转变。这种转变就是以汉学取代理学,以实学取代制艺,这是一方面。另一方面,同汉学取代理学是时代的需要因而能得到朝廷的奖掖一样,以崇尚实学取代迷于制艺的这种新式书院,也是时代的需要,因而得到了朝廷的支持。《清会典事例》卷三九五,载乾隆元年(1736年)的“上谕”云:

“书院之制,所以导进人才,广学校所不及。我世宗宪皇帝,命设之省会,发帑金以资膏火,恩意至渥也。古者乡学之秀,始升于国,然其时诸侯之国皆有学。今府州县学并建,而无递升之法,国子监虽设于京师,而道里辽远,四方之士不能胥会,则书院即古侯国之学也。居讲习者,固宜老成

宿望,而从游之士,亦必立品勤学,争自濯磨,俾相观而善,庶人才成就,足备朝廷任使,不负教育之意。若仅攻举业,已为儒者末务,况藉为声气之资,游扬之具,内无益于身心,外无裨于民物。即降而求文章成名,足希古之立言者亦不多得,宁养士之初旨耶?该部即行文各省督抚学政,凡书院之长,必选经明行修足为多士模范者,以礼聘请。”

虽说书院大体上还是补中央国学和州府县学之陋,也并未完全改变其为科举附庸的地位,但由朝廷资助书院讲学,并由督抚学政亲御其事,实际上也就是认汉学为钦定。乾嘉时期,办学的指导思想大概就从这篇“上谕”中定下了基调。阮元以翰苑词臣出任督抚,皇帝近侍寄重地方,拥学术之尊荣,操定夺之大柄,先意承旨,自然是更有条件把推进学术——发展教育——培植人才联成一气而开创新局面了。

嘉庆四年十月,阮元任浙江巡抚,随即筹创诂经精舍于杭州。他在《西湖诂经精舍记》中这样写道:

“元少为学自宋人始,由宋而求唐,求晋魏,求汉,乃愈得其实。尝病古人之诂散而难稽也,于督学浙江时,聚诸生于西湖孤山之麓,成《经籍纂诂》百有八卷。及抚浙,遂以昔日修书之屋五十间,选两浙诸生学古者读书其中,题曰“诂经精舍”。精舍者,汉学生徒所居之名。诂经者,不忘旧业且勸新知也。诸生请业之席,则元与刑部侍郎青浦王君述庵,衮沂曹济道阳湖孙君渊如迭主之。”

《雷塘庵主弟子记》卷二载:嘉庆六年正月十七日,“立诂经精舍,舍有第一楼,在西湖行宫之东关帝庙照胆台之西。”所谓“选两浙诸生学古者读书其中”,当时也才定额每届为32人。人数虽不多,但要求很高,必须是“经学修明,通于一艺者”。王述庵即王昶,孙渊如即孙星衍,都是当时著名的大学者。由阮元自己及王、孙二人主讲于精舍,而学生又都是一批已“通一艺”的高徒,诂经精舍实际上是

研究院的性质,不仅在浙江就是在全国也是少有的最高学府。嘉庆十四年八月,阮元离浙赴京。诂经精舍在他直接管理之下时间仅8年。但据孙星衍在《诂经精舍题名碑记》中所载办学盛况,确实颇为惊人!仅是《碑记》列名的就有“讲学之士”陈鸿寿、洪颐煊等91人,被“荐举为孝廉方正及对经古有研究者”有邵志纯等63人,“纂述经诂之友”王瑜、臧庸等5人;有参加嘉庆四年己未会试的中式进士姚文田、许宗彦等22人。数年之中,会集181名学者,名师高徒济济一堂,不独各有造诣,而且都曾名噪一时,难怪孙星衍说:“东南人才之盛,莫与为比也!”^①创办这样一种学校,其影响就当然不是浙江一省,也不止嘉道一时了。

张崑在《诂经精舍初稿》云:

“盖精舍肇造,即以崇尚汉学为宗旨。肄业者既为两浙隽秀,主讲者又为一时鸿硕,上行下效,风习自端,故设立未久,苏州书贾即有许氏《说文》皆贩脱向浙江之说。逮其学成致用,登甲科,举成均,掇青紫如拾芥,牧民有善政者,复更仆难数。”^②

据张崑的统计,诂经精舍始嘉庆六年,终光绪二十九年,共103年之间,浙江省的乡试共举行了47次,每次都有精舍生徒被录取,而且总数在百分之五以上。光绪壬寅乡试,出于诂经精舍的历届生徒中式者,竟高达全额的四分之一。所以他感慨地说:“陶育之广,收效之宏,为如何哉?”接着,他总结其影响是:

“大抵有清中叶以降之两浙学者,虽不必皆出诂经,而曾习业精舍者,要多能卓然以自见,则昭昭然也。抑精舍出身诸君,类能本其所学,推宏教泽,如黄以周之于四明辨志文会、江阴南菁书院,王棻之于黄岩九峰书院,马传煦、沈祖

① 《诂经精舍文集》第一册。

② 《文澜学报》二卷一期。

懋之于敷文书院,胡敬父子、戴熙之于崇文书院,朱一新之于粤省广雅书院,皆能汲引后进,牖启正学,而各地之踵设书院者,自广州学海堂同创于阮文达外,若上海之诂经精舍、龙门书院,江阴之南菁书院,武昌之经心书院,长沙之校经堂,成都之尊经书院等,无不唯诂经之成规是仿。斯尤可见精舍不但影响于浙省者至大,抑且泽溉全国,堪谓为我国教育史上极光荣之一页矣!”^①

嘉庆二十二年,阮元任两广总督,旋即修复贡院,开经古课教导诸生。道光四年三月筹建学海堂,十一月新堂落成于广州粤秀山。开始规模也不大,专课肄业生 20 名,附课生 20 名。关于学海堂的创建。阮元自己的叙述是:

“余本经生、来总百粤,政事之暇,乐观土业。曩者抚浙,海氛未销,日督弋船,犹开黉舍,矧兹清晏,何独阙然!粤秀山峙广州城北,越王台故址也。山半石岩,古木荫翳,绿榕红棉,交柯接叶,辟莱数丈,学海堂启焉。……道光四年,新堂既成,初集斯勒,四载以来,有笔有文凡十五课。潜修实践之士,聪颖博雅之材,著书至于仰屋,岂为穷愁论文期于贱壁,是在不朽及斯堂也。”

这段话出自学海堂创办 4 年之后,刊刻于《学海堂文集》初集阮元写的《序言》之中。道光六年,阮元改任云贵总督。学海堂由阮元直接主持,不过几年历史,它对造就两广人才就有了很大的成绩。在创办的当时,聘赵均、吴应逵、林伯桐、吴兰修、曾钊、马福安、熊景星、徐荣 8 人为学长主教席,从学者甚众。稍后一点的专课肄业生中如陈澧(东塾)就成了道光咸丰年间有名的大学者,又主讲于学海堂数十年,很有成就。道光癸未科举,广东吴川的林召棠中状元,喜报

^① 《文澜学报》二卷一期。

送上阮元,他情不自禁地写了这样一首颇为得意的七律:^①

文运三元西粤开, 几年连向粤东来。
七千里外频闻喜, 八十年中间出才。
岭海番禺承旧第, 吴川水月起高台。
诸君说我多桃李, 五管春风见六回。

两广在癸未与临近几科中,有陈继昌、林召棠中状元,张岳崧、罗文俊中探花,吕龙光得会元,周燧得解元,这在科举场中,尤其是所谓起自“炎荒僻壤”,确数荣极一时了。这些人都是阮元的门生,又是在他广督任内亲眼见到的办学成绩,笔下怎能不横溢豪情!据考,始道光终光绪,学海堂主讲名师有55人,历届生徒中有著述问世者300余人,书千数种。

“中丞之好士在一时,而树人在数十年之后。”^②。阮元创诂经精舍在嘉庆初,建学海堂在道光初,而巨嘉、道两朝,不仅是两浙、两广人才蔚起,上至朝廷,下逮府县,桃李满天下,诸生以“雷塘庵主弟子”自荣,所谓“掇青紫如拾芥”,效用于朝廷的人物多得很,而且由这两所书院所培养出来的学生中,有相当一批人物又在全国一些闻名的大书院中主持教席,并以办学的优良成绩载入清书院史册,熠熠有光。如主持诂经精舍教席达31年之久的著名学者俞樾和主持学海堂教席10年,又为龙溪书院、菊坡精舍山长多年的著名学者陈澧,就是典型的例子。诂经精舍与学海堂的学则与学风,全国各地书院效之惟恐不及,马首是瞻,它对推动清代书院的发展影响甚大。直至光绪末年,废书院,改学堂,这才结束了它的历史任务。阮元这位实干教育家的功力也就于兹可见了。

前面已经提到,无论诂经精舍或学海堂,都是培养专门人才的最高学府。所谓“造士有家法”,即“崇尚汉学,求实求真”,这也就是阮

① 《孳经室集续集》卷五。

② 《诂经精舍文集》,孙星衍:《诂经精舍题名碑记》。

元的办学宗旨。俞樾在《诂经精舍文集》第四集的《序言》中说：

“昔阮文达公之抚浙也，悯俗学之苟且，慨古训之失传，爰于西湖孤山之麓，创建诂经精舍，俾两浙之士挟册负素，讽诵其中，沿流以溯源，因文以见道。而又惧流传既久，失之初意，或且以世俗之学，麝并拾驱，特奉许、郑两先师栗主于精舍之堂，用示凯式。使学者知为学之要在乎研求经义，而不在于明心见性之空谈，月露风云之浮藻，斯精舍之旧章，文达之雅意也。”

扫除理学的空谈、词章之浮藻，乃是诂经精舍立教的原则。自朱熹复兴白鹿洞书院，历宋末、元、明至清初 700 余年间，书院都是奉祀周程张朱陆王等理学家，阮元一反时尚，独奉祀许（慎）、郑（玄）。他在《西湖诂经精舍记》中写道：

“诸生谓周秦经训，至汉高密郑大司农集其成，请祀于舍。孙君（星衍）曰：‘非汝南许校长，则三代文字不传于后世，其有功于经尤重，宜并祀之。’乃于嘉庆五年五月己丑，奉许、郑木主于舍中，群拜祀焉，此诸生之志也。”

为什么研究“六经”一定要从训诂家那里开始？阮元的解释是：“圣贤之道存于经，经非诂不明；汉人之诂，去圣贤尤近。”即使是像“文雄百代”的扬子云、司马相如，也是从亲撰《凡将》、《方言》，由此而贯通经史。“舍经而文，其文无质；舍诂求经，其经不实；为文者尚不可以昧经诂，况圣贤之道乎？”^①在阮元眼里，扬雄、司马相如不过是以赋见长，文章写得不错，尚且不能昧于经诂，至于通经致用有裨于国计民生，则更不可以“‘六经’注我”，以主观而发为专断，祸国殃民。这一宗旨，他的学生樊封在《学海堂铭》的《小序》中阐发更详：

“粤人濡染阳明余绪，祖法乎良知之说，与康成、晦庵相违。视六籍为支离，薄训诂研索为末务。士子稍解握管，

^① 《掇经室集》二集卷七。

辄高谈妙论,凡目所未见之书辄指为伪册。父诫其子,师训其徒,牢不可破,空疏无据,流弊三百年!公建此堂,岂如州郡增修书院,加士子膏火资,为培植人材虚声哉?若欲使稽古之士良秀者,崇实学而得所依归,质钝者知穷经之法不在高深玄远,惟能通其古义自足取益,不致以有用之才,放心于冥漠拘迂之地,驰情于浮华词藻之间,此大道所以昌明,庶圣天子造士之意广播于炎荒为无慨也。”

这段话很值得注意。“视六籍为支离,薄训诂研索为末务,士子稍解握管,辄高谈妙论,凡目所未见之书辄指为伪册”,这是宋明理学家的通病。中唐以后,薄六籍,尊四子(《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》),已成一股思潮。宋初80年,这股思潮愈演愈烈。至仁宗朝,如王安石一类的公卿大夫,敢于直骂《春秋》为“断烂朝极”。韩柳欧王(安石)的古文运动。周程张朱的理学发明,文以载道,学以明道,都把“道”特别突出起来。所谓“道”,也就是中华民族传统的王道。以明伦为本,以仁政为先。明伦的要害在尊王,仁政的根本在恤民,都是为了封建社会后期的封建经济与封建王朝的巩固和发展。本来宋学在中国封建社会后期的出现,是学术思想也是政治思想领域中的一大进步,但由于它一开始就偏重于治心而忽视治力,如叶适所言:“专以心为宗主,致虚意多,实力少,测知广,凝聚狭,而尧舜以来内外相成之道废。”^①元明诸儒恰恰又把理学中的这种阴暗面加以光大,并搬上朝廷,以钦定而为国教,且仕途必由此进,养成一种务“高深玄远”,陷于“冥漠拘迂”,驰“浮华词藻”而不重实学,崇有用,流弊何止是300年的过去,更大的坏影响而在于当前。中国已不是能再沉睡的时候了。阮元形式上重汉学,尊许、郑,轻宋学,毁阳明,实则是反空疏,反玄冥,反浮艳,复古以求真。不为“虚声”,而为实用,这就是阮元办学宗旨的时代内容,也是这位教育实干家的一种风貌。

^① 叶适:《水心习学记言》。

办学方式及其教学内容

清汉学在乾嘉时期,是学术界的权威,“人人许、郑,家家贾、马”,力量也相当雄厚。在这种形势之下,阮元提出崇许、郑而不拘守于许、郑,一方面是为了突出汉学的地位;另一面也是为了矫正某些专心于“虫鱼”而不问世事的学者们的弊病。治学如此,办学亦复如此。崇许、郑,取汉儒师法家法,也不过是立其大宗鲜明旗帜而已,实则对宋儒的办学经验,阮元却是善为取法的。他是用汉儒精舍之名,行宋儒书院之实,承汉儒师法家法转相授受之名,袭宋儒设主讲,订学规,立课程,分年专题讲授之实。乃至日课、月课、季课的安排与课试,都是宋儒书院教学的那一套,但又只取其形式,而更换了内容。这就是阮元办学方式的特点。这里择要分述如次:

其一是,虽有学规而内涵大变

自朱熹复白鹿洞书院制定了一个著名的《白鹿洞学规》以来,此后数百年间,书院制订学规不但成了定例,而且都是按照这个模式,首先确定教育的目标为“五教”。所谓“五教”,即是把封建等级与家族伦理密切结合起来的五常之教,为学就是要讲明这个君臣、父子、夫妇、长幼、朋友的伦常“义理”,并应用到自己的道德修养与日常生活中去,用以巩固现存的封建制度。接着提出为学之序是学、问、思、辩以穷理,笃行以体事。再进而提出“修身”、“处事”、“接物”之要,作为实际生活与思想教育的准绳。总之是要人们知道封建伦常之理是本然之理,人性即是此理在人身上的禀赋,封建道德是永恒的,必须照此方向做去才是学。《白鹿洞学规》是理学家们办学思想的集中体现,也是他们推崇思孟学派教育思想的标本。这个学规产生在中国封建社会后期,同理学的产生一样,是有其社会根源与历史根源

的,因而在当时也有它的现实作用。但它也同理学一样,重适应,轻改造,重虚理,轻事功,因而不免空疏迂阔,有不少的教条气息。从诂经精舍到学海堂,在学规上的明显变化,则正是抛却了这种理学的空疏教条。

诂经精舍创立之初,是有学规的。富海帆重修诂经精舍,曾经“整饬学规”。陈宝箴订《河北精舍学规》,也说“予尝观其学规(诂经精舍学规)盖亦勤密矣”。朱诒然提学湖南,在岳麓书院设校经堂,也说“因文达学规而扩之”,可见诂经精舍原有的学规不仅完备,还颇有影响,可惜现在找不到一字的原本了。阮元督两广创学海堂,离抚浙建诂经精舍虽时隔19年,但事出一人,旨同一宗,应当可以从后者见出前者的一些脉络。学海堂首任学长之一的林伯桐在《学海堂志·文檄篇》中载有《学海堂章程》8条,从学长的设置、课程的安排、课卷评定与图书的收藏与刊刻到经费的动支,全属建校中的管理体制,无只字提到“修、齐、治、平”。难道阮元可以离开封建教育的目的而别创一格吗?当然不能,这里只是充分体现了他不崇理学的本意。卢坤任两广总督时,就学海堂招生、课程设置、教学程序等补定6条章程,其中对学员的要求是:“务取志在实学不骛声气之士,尤宜心地淳良,品行端洁。”“诸生等有喜为浮艳海淫之词者,无庸举列;其曾攻刀笔者,亦勿列入。至鸦片烟久干例禁,凡在士林,谅俱自爱,万一有犯者,亦勿列入。”这种德行方面的要求就很切时宜,没有任何一点空阔迂腐气。从这里可以看到,阮元通过他的学规所反映的办学思想是重在朴实,重在力行。高谈阔论,浮艳虚华,是文人最容易犯的毛病。而这种毛病,正是教育的失败。阮元写有一篇《〈论语〉‘一贯’说》,原是作讲义的,从解释一个“贯”字,即可见其一斑。他说:

“《论语》‘贯’字凡三见:曾子之一贯也,子贡之一贯也,闵子之言仍旧贯也。此三‘贯’字,其训不应有异。元按:贯,行也,事也。……言孔子之道,皆于行事见之,非徒

以文学为教也。一与壹同。‘一以贯之’，犹言壹是皆以行事为教也。”^①

为了考究“贯”字为行事之意，“一”字为皆，专之意，查遍经史子书，引《尔雅》、《诗·硕鼠》、《论语·先进》、《周礼·职方》、《礼记·表記》、《礼记·大学》、《左传昭二十六年》、《谷梁僖九年》、《荀子·劝学》、《荀子·大略》、《淮南·说山训》、《大戴礼记》、《汉书·谷永传》、《后汉书·光武纪》、《顺帝纪》等书，证明“贯”不是通而是行也，事也；“以行事训贯，则圣贤之道归于儒；以透彻训贯，则圣贤之道近于禅”。“一”也不是指数序，而是皆也，专也。因此孔子的“一贯”实为皆行，“一以贯之”即皆在于行事。了解了阮元这个十分务实的思想，就知道他的学规之所以不尊朱子学规的原因了。而诂经精舍学规与学海堂章程之所以被普遍重视，关键也就在这里。

其二是，别立课程而不重举业

诂经精舍所设课程，现在也已不可详考了。首届精舍生陆尧春作《精舍崇祀许、郑两先师记》一文，其中提到这么一点影子：

“中丞仪征阮公，于湖滨建设诂经精舍，招浙东西之士三十余人，延名师，置都养，晨夕讲诵其中。月试以文，则多碑记论策诸体，未尝杂以时艺，大要以穷经致用，为诸生勩也。”^②

《先正事略》卷二十一载《阮文达公事略》，其中提到诂经精舍的课程，则说“选高材生读书其中，课以经史疑义及小学、天文、地理、算法”。《碑传集》卷八十七也载，王昶、孙星衍主讲于诂经精舍时，“命题课业，问以经史疑义，旁及小说、天文、地理、算法、词章，各听搜讨书传条对，以观其器识。”

① 《孳经室集》一集卷二。

② 《诂经精舍文集》第一册。

至学海堂,则课程设置的记载就较为具体了:“每岁分为四课,由学长出经解文笔、古今诗题,限日截卷,评定甲乙,分别散给膏火。”学海堂不设山长,由学长8人共同主持教学。如8人之中有出任官守或其它原因离职者,由其余7人公举另1人接替,补足8人。生徒可以从中“择师而从,谒见请业”。这种学长制度很像研究院设学术委员的做法,等于分途带研究生。“每岁分为四课”的这种专课可由学员自选,也可由学长指定。内容是经史诗赋,范围很广。可以从《十三经注疏》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《文选》、《杜诗》、《昌黎集》、《朱子大全》等书中任选一书进行研究,或先句读,或加评校,或钞录精要,或著述发明,总之是要在独立钻研的基础上进行学习。《清朝政典类纂》卷二二六载陈宝箴《河北精舍学规》第七条云:

“日课按学海堂规则,分句读、评校、钞录、著述四种。

句读钞录,按日无缺,评校著述,一听本生,不列课程。文达所订读经日二十页,似为过多。”

林伯桐写《学海堂志》,没有阮元规定生徒每日读经20页的记载,但分句读、评校、钞录、著述四种修业程序则是实在的。该《志》载两广总督卢坤对学海堂的训谕亦云:

“前者宫保仪征相国师以经史训迪多士,教泽既洽,一纪于兹。宜令学长于所课诸生中举其尤异,教以专门。治经者必始笺疏,读史者宜录汉魏。各因资性所宜,听择一书专习,或先句读,或加评校,或钞录精要,或著述发明,学长稽其密疏,正其归趣。”

阮元《学海堂文集序》也曾讲到:

“诸生或习经传,寻疏义于宋、齐;或解文字,考训诂于《仓》、《雅》;或析道理,守晦庵之正传;或讨史志,求深宁之家法;或且规矩汉、晋,熟精《萧选》;师法唐、宋,各得诗笔。……”

这都说明,从诂经精舍到学海堂,是以经史诗赋、天文历数、文字音韵等等的专门学习,专题研究为主,而不课制艺,不习时文。学海堂专课肄业生由学长遴选。每届的人数都有变化,大抵以10—20人为限。学习时间,《学海堂章程》规定:“肄业诸生定以三年为期,期满复行举报更换,以期后来之秀接踵相望。”同治四年,广东巡抚郭嵩焘批准学海堂专课肄业生名额时,每个学生名下附记所修课程,也是分别为习《史记》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左传》、《尔雅》、《昌黎集》、《杜诗》、《朱子大全》、《算经十书》。从诂经精舍招收生徒要求“经学修明,通于一艺”起,到学海堂设置专课以迄于同光年间止,这种“教以专门”是始终一贯的。现存《诂经精舍文集》14卷,始刻于嘉庆六年,阮元作序。《学海堂文集》一、二、三、四集,共90卷,收了五百人的作品,一集刊于道光四年,阮元作序,二集刊于道光十八年,末卷有一组送阮公赴云贵总督任的诗篇,也可以认定是阮元曾与闻其事。《诂经精舍文集》8册及《学海堂文集》所载文笔与诗词,有主讲、学长的程作,而大量是学生的作品。《学海堂章程》第四款规定:

“课卷可备选刻者,另钞一册,由学长收存,俟可以成集之日,照《学海堂初集》例选改发刊。”

刊刻学生的优秀课卷作为一项制度来逐次实行,这一方面是为了鼓励学生的上进,多出人才;另一方面也是为了将学术研究引向纵深发展以促进其繁荣,相辅而相成。

阮元在办学方式及其教学内容上,除了这两个显著的特点之外,还应当特别提到的是,作为一位实干教育家,他除了自己有扎实的治学功夫之外,还很善于把教学、学术研究、收藏充实图书、刊刻印刷书籍组成一个整体,为培育人才服务。钱大昕说他“研覃经史,撰述等身”。^①前面我们已经介绍了他的著述成就,这里不再重复了。重要

^① 钱大昕:《潜研堂集》卷廿五,《山左金石志序》。

的是他的亲自撰述与编订不是为了“藏之名山”，传于后世，而在于适应于当时，是作为一项庞大的教材建设工作来做的。孔子删订“六经”，被誉为“垂宪万世”；王安石颁《三经新义》，成了推行新法的一个建设；朱熹写《四书集注》，元明清奉为圭臬。阮元深知更新教材乃是实现教育宗旨的关键，也是培养出什么样的人的前提，因此不惜自己的精力和人力物力，尽瘁于斯。在《诂经精舍文集》与《学海堂文集》中，阮元把自己的一些单独研究成果刊为程作，也就是为了通过示范，培养学生的研究兴趣，指引学生的研究方向。现在我们去论及这种研究方向是否完全正确，至少在“以身作则”这一点上是师道的正着。在大量编纂、大量刊印书籍的同时，阮元也很注意大量征集与收藏图书资料，总是在精舍、学堂建造的同时大修藏书楼，在杭州除有随精舍而设的书楼之外，还在灵隐寺、焦山等地贮藏珍本。在广州有文澜阁。这些楼阁，既藏书，又藏板，以备他人继续刷印。所有这些做法，都是颇有远见的。

阮元的教育思想和教育理念

（一）论人性和教育的作用

人性论问题是中国哲学史上讨论最为激烈的问题之一，也是一些教育家在论述教育作用时的理论依据和出发点。阮元继承了戴震和其他早期启蒙学者的一些哲学思想，同时又借训诂为武器，举出《尚书》、《诗经》、《论语》、《孟子》等书中对“性”、“命”、“仁”等字的用法和意义，批判从晋唐以来学者和韩愈、李翱及宋明理学家对人性问题的主观附会和歪曲解释，在恢复孔孟之学本来面目“推明古训”

的口号下,动摇理学的权威,反对“存天理,灭人欲”的教育。

1. 性中本有欲

阮元对人性问题的探讨,继承了戴震的“性为血气心知”的理论,但亦有自己的特色。他说:“性字本从心从生,先有生字,后造性字。”人性的“血气心知”是合为一体的,二者牢不可分,“有血气无心知,非性也。有心知无血气,非性也。血气心知皆天所命,人所受也”。^①后来则更明确地说:“从心则包仁义礼智等在内,从生则包味臭声色等在内”,“人非仁义,无以为心”,“人非食色,无以生生”,^②每个人都有血气心知。

在阮元看来,性内有欲是完全符合“古训”的,“欲生于情,在性之内,不能言性内无欲。……天即生人以血气心知,则不能无欲。惟佛教始言绝欲。若天下人皆如佛绝欲,则举世无生人,禽兽繁矣。此孟子所以说味、色、声、臭、安佚为性也。”^③性内有欲既是天所命,人所受的,那么“欲不是善恶之恶”,人欲的存在是合理的。他和戴震一样,反对把人的正常欲望排除在人性之外,因而他批评理学家的“性内无欲”,“欲即是恶”的观点,指出“宋人最鄙气质之性,若无气质血气,则是鬼非人也,此性何以附丽。”^④

阮元又在此基础上提出了“情性统一”论,依据古训,批驳了唐代李翱性情对立的观点,认为性情是一个整体而不可分,“晋、唐人嫌味色声臭安佚为欲,必欲别之于性之外,此释氏所谓佛性,非圣经所言天性……释氏见性,只是明心,不但不容味色声臭安佚存于性内,即喜怒哀乐亦不容于性内,甚至以不生情为正觉,性明照则情不生。”^⑤并指出

① 阮元:《性命古训》,《研经室一》卷十。

② 阮元:《节性斋主人小家跋》,《研经室再续》卷一。

③ 阮元:《性命古训》,《研经室一》卷十。

④ 阮元:《问字堂集赠言》,见孙呈衍《问字堂集》卷首。

⑤ 阮元:《性命古训》,《研经室一》卷十。

李翱至王守仁等儒者言性“已近于释老而离于儒”，并非孔孟之所言之性。

性内既然有情欲，情欲又非恶，那么就应该使这种合理的情欲得到满足，“天命在利民为大”。历史证明，凡“重赋敛，好战阵，糜烂其民，凶年不救民”，不关心人民利益、窒息人欲、酷虐百姓的暴君，必定“不得民心，必致菑危忧辱，陷于死亡”，而知道情欲“是圣贤之常道，人世之恒情”的仁君治理天下时，却“万世不别立法术，但以天下人情顺逆，叙而行之”，^①从不灭人欲。这样，阮元便从政治的高度上强调了满足人类合理情欲的重要性，并从学术史的角度上把宋明理学家“存天理、灭人欲”的主张视为玄学和佛学的混合产物，“阴释而阳儒”，非孔孟之道，否定了这种主张貌似神圣的理论基础。

和人的情欲无善恶之论相对应，阮元认为人的智愚也无善恶之分，他承认人生下来有哲愚的差别，这种差别是由天命所造成的，但是愚不等于恶，也决不是恶，“智者善，愚者亦善也”。^②韩愈的“性三品”说把下愚说成是恶乃是绝大的错误，也是违背古训的。

为此阮元主张学者不应“讳言食色而空言义理”，^③强烈反对理学家“革尽人欲，复尽天理，方始是学”的主张，要求在教育上注重从事功上讲性命的学说，学习和研究有利于国计民生的学问。

阮元反对禁欲主义，承认情欲的价值，实际上主要是批评宋明理学家的学说。但他却不主张纵欲，认为“人即有血气心知之性，即有九德、五典、五礼、七情、十义，故圣人作礼乐以节之，修道以教之……欲有节，不可纵，不可穷……不节则性中之欲纵矣”。^④故必须通过礼义教化使之“不逾尺寸”。到了晚年，他甚至鼓吹用程朱之说和

① 阮元：《释顺》，《研经室一》卷一。

② 阮元：《性命古训》。

③ 阮元：《节性斋主人小象跋》。

④ 阮元：《性命古训》。

《四书》文来禁锢中等之人耳目,他说:“唐以诗赋取士,何尝少正人,明以《四书》文取士,何尝无邪党。惟是人有三等,上等之人无论为何艺所取,皆归于正;下等之人无论为何艺所取,亦归于邪。中等之人最多,若以《四书》文囿之,则聪明不暇旁涉,才力限于功令,平日所诵习,惟程朱之说,少壮所揣摩,皆道理之文,所以笃谨自守,潜移默化,有补于世道人心者甚多,胜于诗赋远矣。”只有通过这样的教育,人性才会得到治理。

2. 教育非“复性”

阮元虽然认为性字从心,“从心则包仁义之事”,但这种性善论和当时流行的理学家的性善论则截然不同。他曾用归纳法统计了《论语》、《孟子》等书中“仁”字的意义和用法,得出这样的结论:“春秋时孔门所谓仁也者,以此一人与彼一人相人偶,而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者,谓人之偶之也。凡仁必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见。若一人闭户斋居,瞑目静坐,虽有德望在心,终不得指为圣门所谓之仁也。盖士庶人之仁,见于宗族乡党,天子诸侯卿大夫之仁,见于国家臣民,同一相人偶之道,是必人与人相偶。而仁乃见也。”^①所谓的仁并不是“生生谓之仁”,而是指人在与人交往接触的关系和社会实践中所表现出来的德行。仁具于人心就象五谷之种,是美种,是善之端,但这不能算是真正的仁,还必须“扩而充之,著于行事,始可称仁”,^②就系谷种须种之才会成熟一样,“仁必须为之方成”。仁作为人的一种道德品质是后天形成的,宋儒所鼓吹的先天的义理之性实际上是不存在的,故他说“仁与人心究不能浑而为一,若直号仁为本心之德,则是浑成之物,无庸用力为之矣。”^③

① 阮元:《论语论仁论》,《研经室一》卷八。

② 阮元:《孟子论仁论》。

③ 阮元:《论语论仁论》,《研经室一》卷八。

唐李翱从“性善”、“情恶”的基本观点出发,认为教育的根本任务在于“复性”、“圣人教人忘嗜欲而归性命之道也”,这为理学家们“存天理、灭人欲”、“良知”之说的形成奠定了哲学基础。所以阮元便把李翱的复性作为靶子,加以激烈的批驳。

阮元不承认人性中有什么先天的义理,认为人性中仅存在着发展为仁的因素。情欲非善恶之恶,故教育的作用则在于通过人为的努力,对性进行治理,使善端扩充著于行事为仁,在满足人的合理情欲的同时,使之有所节制,“不逾尺寸”。教育是让人性发展,而不是“复其初”。而李翱及后儒“复性之初”等说法简直是在否定教育和学习的必要性,结果便是导致人们瞑目静坐来致良知,居敬顿悟去穷理,显然是把人和教育引向歧途的人性论。他先以孔孟未讲“复性”。而只讲“复礼”作依据,以古训为标准来驳斥“复性”说,继而又以庄子讲过“缮性于俗学,以求复其初”等语,指斥李翱“复性”之书本于此,外孔颜而内老庄并流入禅学,是“窃取佛老之说以乱儒也”。

由于“仁”非宋儒所说是“心之德”,仁与心毕竟不能混为一体,故阮元指出:人要行仁只能通过学习、教育和实践才可能做到,“所谓明善者,则祇自博学、审问、慎思、明辨、笃行五事,事事著力,实地而来,一事不实弗措,非虚静而专明心也。”^①每个人天生的智力虽有差别,但都切宜劝学,施行教育,智愚善恶在一定条件下完全有可能随教育和人为结果而改变转化。他在教学中能对学生因材施教,重点培养正是基于这种认识。在他看来,学人不应畏天命而不为,更不应恃天命而放松努力,所以他十分鄙视那些自以为天资过人而不用功学习的人。他曾提倡过“十目一行”的读书法,认为质之纯者如能十目一行地细心用功读书,其收获必定要比那些“每矜一目十行之才”而粗心不用功读书的人的收获要大。人通过学习和教育,“自奋其力”,实践圣贤之道,必能改变由于天命所造成的区别。

^① 阮元:《性命古训》。

阮元的人性论,借训诂为武器,力图从历史研究的角度来否定理学家们“复性之初”和“存天理、灭人欲”教育主张的理论基础,为他的通经致用、提倡实践圣贤之道,反对“讳言食色而空谈义理”的主张扫清障碍。他的研究结果是否真的推明了古训,在此可不必赘论。但他承认情欲的合理性强调学习和教育,实践的重要性在历史上有着进步的意义。傅斯年曾说阮元的《性命古训》“实为戴震《原善》、《孟子字义疏证》两书之后劲,足以表现清代所谓汉学家反宋明理学家之立场者也”。^①

(二)培养“通天地人之道”的通儒

阮元指出教育必须要起到“育之以成其材,教之以端其术”,让人顺着一定轨道发展的作用。^②针对当时一切围绕着科举功名转的腐败教育和空谈性命讳言食色的理学教育他提出了新的培养目标。

在他看来,当时一般书院、官学教育培养出来的大多数人材只可称之为陋儒,“惟习词章,攻八比是务”,没有学术根底只能应付科举考试的需要。即使有少量的学者,也难逃空谈性命、不务实学、流于空疏和“守一先生之言而不能变通”的藩篱。

阮元认为“圣贤之道存于经”,故“育才首在通经,奉圣人之至教。”^③为了适应当时政治学术发展的需要,他觉得首先要培养出一批能“通经”务实学的学者来,为此他极力提倡“皓首穷经”的精神,他曾说:“我朝儒学笃实,务为其难,务求其实,是以通儒硕学,束发研经,白首而不能究,岂如朝立一旨,暮即成宗者哉。”^④这种学者的

① 傅斯年:《性命古训辩证导言》。

② 阮元:《嘉庆四年己未科会试录后序》。

③ 阮元:《奉敕进〈经籍纂诂〉折子》,《研经室四》卷一。

④ 阮元:《国朝汉学师承记序》,《研经室一》卷十一。

一个特点就是“能为精核之考据”。^①

其次,他看到了汉学兴起后,人们追求训诂考证之学,“考证经史小学之书则愈精,发明圣贤言行之书甚少,否则专以攻驳程朱为事,于颜曾纯笃之学未之深究。”^②传统的经、理学家编织而完整的道德伦理教育有崩溃的危险,故站出来折衷调和汉宋之争,矫正时弊,强调“讲经者岂可不立品行,讲学者岂可不治经史”,^③表彰“艰苦自持”、“束身践行”和“好古敏求,各造其域”的道艺结合、师儒兼备的学者。

再次,他受明清之际启蒙学者经世致用思潮的影响,十分欣赏象顾炎武这样能“留心经世之务”的学者,认为他们“精力过人,志趣远大”,“世之习科条而无学术,守章句而无经世之具者,皆未足与于此也”。^④ 强调要培养出一批能“所行事功及于家国”、学仕结合、“博学有耻”、有经世之具的人材来。阮元说“天下国家以立政行事为主”,^⑤故学者学习的目的之一,就应是“其所以为学者,即其所以为政”。他不仅自己在主观上而且在实际中努力去做到“本经术之学,展经济之用”,并且使他的学生也受到影响,颇能研究一些与经世济民有关的课题。阮元在浙江任巡抚时,曾与学生张鉴等一起用心研究过海运问题,提出了一些可行方案。后来张鉴著《海运刍言》,“凡料浅占风之法,定盘望星之规,放洋泊舟之处,考之甚悉。道光四年,漕运阻,莫和遂奏行海运,多采用鉴说。”^⑥这说明阮元在培养经世人材方面也是有成效的。

① 阮元:《桂未各晚学集序》,《小沧浪笔谈》卷一。

② 张鉴:《雷塘庵主弟子记》卷一。

③ 阮元:《拟儒林传稿凡例》,《研经室续》卷二。

④ 阮元:《顾亭林先生肇域志跋》,《研经室三》卷四。

⑤ 阮元:《大学格物说》,《研经室一》卷二。

⑥ 《清史稿·张鉴传》。

但阮元并不满足培养一般的能通经致用,好古敏求,束身践行的学者,他理想中的培养目标是“笃信好古,实事求是,汇通前圣,微言大义而涉其藩篱”^①与“博学有文,行己有耻”的通儒,这种通儒的最大特点是“通天地人之道”,^②在理论上重大突破和创新。在他看来,通儒博大精深,汇通各门学问,广采各家之长,能够最正确地解释和发挥圣贤义理,是政治、学术发展中最需要也是最能起作用的人材。为此,他反复强调对顾炎武不能“徒以经济赞颂”,顾炎武的精神应在于“博学有文,行己有耻”两端。^③这样他便把启蒙学者“经世致用”的精神淡化为“通经致用”,从而使他培养出来的学生不可能达到其理想的目标,大多还是“考据辞章之士”,“学优非吏才”,虽在学术上有许多精深的研究成果,却不能很好地适应时代的需要。

(三)“专勉实学”的教学内容

阮元对教学内容的论述尤能反映出乾嘉汉学由盛至衰,汉宋之争趋向缓和兼采,传统文化面临崩溃,近代文化既将产生之际的复杂性,同时也体现了他作为学界泰斗和教育改革家的个人特点和建树。

阮元和当时许多教育家一样,坚持经史是学问根本的观点,强调“欲论经济,舍经史末曲也。”^④

在阮元看来,“古书之最重者,莫逾于经^⑤”;“士子读书当从经学始”,^⑥经是阮元最为重视的教学内容。作为乾嘉学派的泰斗,他组

① 阮元:《传经图记》,见《国粹学报》第一年第3号撰录门(1905)。

② 阮元:《里堂学算记序》,《研经室三》卷五。

③ 阮元:《京师慈善寺西新立顾亭林先生祠堂记》。

④ 阮元:《京师慈善寺西新立顾亭林先生祠堂记》。

⑤ 阮元:《王伯申经义述闻序》,《研经室一》卷五。

⑥ 阮元:《江西校刻十三经注疏书后》,《研经室三》卷二。

织人力,编纂汇刻的《经籍纂诂》、《十三经注疏》、《皇清经解》不仅为学者治学提供了方便,也成为许多书院的教材和参考书。面对社会上对汉学的非难,阮元一方面作出汉宋兼采的调和姿态,要求“崇宋学之性道,而以汉儒经义实之”,^①另一方面仍坚持汉学家由训诂求义理的治学方法。他认为,“舍诂求经,其经不实”,^②从而十分重视考据训诂等所谓的小学。不过他认为“圣人之道,譬若宫墙,文字训诂,其门径也。门径苟误,跬步皆歧,安能升堂入室乎?……或者但求名物,不论圣道,又若终年寝馈于门庑之间,无复知有堂室矣”,^③保留了戴震“由训诂以明义理”、“执义理而后能考核”的治经特色,主张兼治音韵考据和义理之学。

阮元在诂经精舍的教学中最初是没有理学的,在开学海堂课士时则提出学生可以学习朱熹的理学,“或析道理,守晦庵之正传”,但实际上阮元一直是想用经学来取代和修整作为正统教学内容的理学的。诂经精舍只祀许郑而不祀程朱,不给理学家以正统地位,亦可从一个侧面说明阮元所办的新型书院教学内容上的特点。

阮元也很重视学史,并把学经与学史并重,相辅互成,认为“经述修治之原、史载治乱之际,疏于《史》、《鉴》,虽经学文章,何以致用。”^④他请凌廷堪教儿子读书时,每日课经之外,必以司马光《资治通鉴》授读,并说:“熟读此书则千古以来成败得失之故,洞若观火”,^⑤针对当时大多数书院仅以时文帖括教授学生,形成培养出来了学生入仕后不通经史,知识面非常狭窄的现象,阮元提出了补救方法。指出:“少年科第,往往目无今人,胸无古人,最是误事。但既登

① 阮元:《拟国朝儒林传序》,《研经室一》卷二。

② 阮元:《西湖诗经精舍记》。

③ 阮元:《拟国朝儒林传序》,《研经室一》卷二。

④ 阮元:《已未诂试策问》,《研经室二》卷八。

⑤ 张其锦:《凌次仲年谱》,凌廷堪《校礼堂文集》附。

馆阁,势不能重入家塾,再为枕经牖史之功,计惟留意两《通》,庶知千百年来理乱之原,政事之迹,可备他日出为世用。”^①

在日常的教学活动中,阮元十分重视将“稽古之学”与“政事之学”结合起来进行传授,不光讲“经史、苍雅、星纬、金石、考订、文艺之学”,而且也讲“兵刑漕河诸经济之学。”^②《诂经精舍文集》曾收入当时学生应月考的文章《炮考》三篇,从炮字的起源讲起,介绍炮的发展历史和运用方法,还谈到了明末清初引进的西洋火炮,要求统治者重视对武器的改进和利用,由此可见,阮元在诂经精舍的教学内容中有时确能联系实际,并非全是毫无实际意义的文字训诂考据之学。但阮元认为在“稽古之学”和“政事之学”之中,首先要精通“稽古之学”,“稽古之学,必确得古人之义例,执其正,穷其变,而后其说也不诬。政事之学,必审知利弊之所生与后日所终极,而立之法,其弊不胜利,可持久不变,盖未有不精于稽古而能精于政事者也。”^③他对这两者在教学内容上次序的论述极容易使学生把注意力集中于古代经典之中,而忽视对社会现实问题的研究和解决。

阮元还十分重视文艺之学,要求学生“规矩汉晋,熟读萧《选》,师法唐宋”。他认为文章若能写得漂亮,可以增强学术理论的说服力和深刻性,“其所蕴更宏,其所就更大。”^④诗词文赋是学者应该掌握的基本技能,但不是治学方向。他既讨厌学生攻八比文、八韵诗,也不希望他们的文章“遁于虚无”、“溺于华藻”、“伤于支离”。因此他对当时占据文坛正宗、理学家信徒们的桐城派文章颇为不满,说“近代古文名家,徒为科名时艺之累,于古人之文有益时艺者始竟

① 叶廷琯:《鸥波渔话》卷一“阮文达公论二通”条。

② 陈文述:《颐道堂诗选》卷首,钱林序。

③ 阮元:《汉读考周礼六卷序》。

④ 阮元:《茗柯文编序》,见张惠文《茗柯文编》卷首。

之”。^① 指责桐城派文体时文艺味太浓,根本没有学者应有水平。出于一种反理学、崇汉学的门户之见、反科举崇实学的偏激态度,他提出用韵对偶为“文”的观点,要求学者会写骈俪有韵之文,“勿使后人谓贾许无文章,庾徐无实学。”其实他所提倡的这种文体亦是一种一般人很难写的,不切实用的华丽文体。

阮元在开办学海堂时声称,“此堂专勉实学”,他所称的实学排除了科举之学,在某种程度上把理学也拒之门外。除了上面所讲的经史、稽古、政事、文艺等学外,实学的一项重要内容便是自然科学。重视自然科学知识的传授和研究,是阮元教学内容的显著特点。这既是受到当时整个社会政治、经济、学术思想影响后的产物,也是阮元本人寻求经世济民之学,发挥实事求是的学风,锐意改革,顺应时代发展趋势的表现。

明末清初,西学东渐,西方的一些自然科学知识由传教士带入中国,在朝野中引起极大的反响。虽自清雍正朝以后,闭关锁国,中西文化交流陷于停顿,但西方先进的自然科学知识和实验方法却在学术界引起了强烈的震动和积极的思索。此外由于汉学的兴起,人们也开始重视对我国古代天文算学著作的研究和整理,并将自然科学作为研究经学的工具和辅助知识。乾隆开四库馆后,经戴震等的发掘和纂辑,一些久已散失的古代自然科学著作重见天日,把人们在西学冲击下对自然科学的研究推到了一个新阶段。阮元撰写的《畴人传·戴震论》云:“庶常以天文、舆地、声音、训诂诸大端,为治经之本,故所为步算诸书,类皆以经义润色,缜密简要,准古作者,而又罔罗算氏,缀辑遗经,以绍前者,用遗来学,盖自戴氏,天下学者乃不敢轻言算数,而其道始尊”。

阮元受到戴震等的影响,一方面“博通古人之书”,研求六经,一方面“兼明西洋泰西之说”,对自然科学有所研究,并为蒋友仁的《地

^① 阮元:《与友人论古文书》,《研经室三》卷二。

球图说》作过补图。在任漕运总督时,运用自己所掌握的数学知识,“立粮船盘粮尺算捷法”较旧法节省一半时间,简便易行。

阮元认为“数”乃六艺之一,用处很大,是儒者必学的知识,他说:“数为六艺之一,而广其用,则天地之纲纪,群伦之统系也。天与星辰之高远,非数无以效其灵;地域之广轮,非数无以步其极;世事之纠纷繁颐,非数无以提其要。通天、地、人之道曰儒,孰为儒者而可以不知数乎。”^①天文算学等自然科学是真正的学问,不仅能加深对经的理解和发挥,还有利于经世济民、国计民生,古今名公大儒都从事过自然科学的研究,成绩很大。但是“后之学者喜空谈而不务实学,薄艺事而不为,其学始衰”。^②他特别指出明时理学家“空谈性命,不务实学”,是中国天文算学落后于西方、甚至失传,西方之学遂趁“中法湮替之际”传入中国,“乘闲居奇”的重要原因。^③为此他强烈要求对当时的传统教学内容进行重大改革,恢复自然科学知识的重要地位。

在科举八股之学尚在教育界盛行之时,阮元为了表扬和选拔那些肯钻研自然科学的学生,在浙江“以天文算学别为一科”,让那些“精于西人算术,通授时宪之法,明于仪器”的士子“握算就试”。如参与编纂《畴人传》的周治平就是被阮元“特拔入学”,后又送入诂经精舍深造的一位天文算学家。阮元还在自己所办的书院内传授自然科学知识,希望学子们不要因天文算学深微奥密而不敢学习。他还专门出了有关中西天文算学交流和比较的策问题来考学生,为学生积极钻研自然科学创造了条件,提供了机会。在阮元的督促和指导下,当时诂经精舍学生中“能习推步之学者不乏人”。

为了让广大学者士子懂得自然科学知识的重要性,了解我国历

① 阮元:《里堂学算记序》。

② 阮元:《里堂学算记序》。

③ 阮元:《畴人传·利马窦传论》。

史上自然科学的辉煌成就，“庶几起其向慕之心”，阮元亲定凡例，主编了我国第一部大型的自然科学家传记《畴人传》，大力提倡“实测”精神，反对迷信和墨守成规，要求发扬民族自信心。他自称编《畴人传》的目的是：“综算氏之大名，纪步天之正轨，质之艺林，以谗来学，俾知术数之妙，穷幽极微，足以纲纪群伦，经纬天地，乃儒者实事求是之学，非方技苟且干禄之具，有志乎通天地人者，幸详而览焉。”^①

《畴人传》的出版，推动了当时学习和研究自然科学的教育活动，并对传统文化向近代文化过渡的教育改革也产生了很大的影响。

阮元既然倡导学习自然科学知识，也就必然要正视西方自然科学知识（俗称西学）在中国的流行和影响。

阮元承认“西人尚巧算，屡经实测修改，精务求精”，^②有比中国天文算学家高明的地方，值得学习；西人重视仪器制造，制器巧且精，日用日出，人心之灵，实在应使中国固守卦气之说者，无所用心之人感到自愧。世人不应疑其奇而辟之，特别是西方重视实验的方法，求实的精神，更应该吸收和借鉴。他觉得中国的学界不重视实验，不注意利用仪器实测取得确切的数据，一些学者只知道高谈阔论而未实验其事，这都背离了“实践”的原则，甚至还杂以方术迷信的内容，更不可取。这亦是造成中学落后于西学的重要因素。在这个问题上他是有识见的。他说：“唐宋说部性理诸书，惟高陈其理，而未能实验其事。西洋天学诸书，略能于事求理，而未抉其微。余观古人之书，兼采泰西之说……惟期理明事实而已”^③他本人在修水利、建炮台、写《浙江图考》时都能亲履其地，实地勘测，并形成了自己的“实践”论，在某种程度上确实是受到了西方实验方法的影响。

阮元也看到了“中法湮替”、西学“乘间居奇”后所造成的不良倾

① 阮元：《畴人传序》。

② 阮元：《畴人传序》。

③ 阮元：《海潮辑说序》，《定香亭笔谈》卷三。

向。一是“世人好异喜新,同声附和”,^①“每据今人之密而追咎古人,见西术之精而薄视中法”,^②过分迷信西学,丧失了民族自尊心和自信心。二是对西学全盘反对。三是天文算学由于长时期不作为教育内容来传授,很少有人懂,故有人利用自己所懂得的一些皮毛,“往往匿下不告人,冀以自见其长”。针对这些现象,阮元提出了一些自己的想法。

第一“惟求其是”。^③无论是学习西学还是学习中学,都应实事求是,盲目崇拜西方理论或中国古法都是不对的。他说:“元尝稽考算氏之遗文,泛览欧罗之述作,而知中之与西枝条虽分,而本干则一也……然则中之与西不同者其名,而同者其实,乃疆生畛域,安所习而毁所不见,何其陋也。”要求人们向通儒焦循学习,“会通两家之长,不主一偏之见”,^④集中外古今之长而为之,对西学要能“取其精华,而去其糟粕”,^⑤反对闭关自守,反对对西学采取“喜其新而宗之,疑其奇而辟之”。^⑥

第二“天文算数之学,吾中土讲明而切究者,代不乏人”,^⑦弘扬中华文化的成就,提高民族自尊心,自信心。阮元反对人们崇洋媚外,认为“学者苟能综二千年来相传之步算诸书,一一取而研究之,则知吾中土之法之精微深妙,有非西人所能及者,彼不读古书,谬云西法胜于中法,是盖但知西法而已,安知所谓古法哉”。^⑧当然他也承认中国自然科学由于受到明代空疏学风影响,自明末后落后于西方的事实,所以他说“然则但可云明之算家不如泰西,不得云古人皆

① 阮元:《续畴人传序》,《研经室再续》卷二。

② 阮元:《畴人传凡例》

③ 阮元:《畴人传·汤若望传论》。

④ 阮元:《里堂学算记序》。

⑤ 阮元:《畴人传·薛凤祚传论》。

⑥ 阮元:《地球图说序》。

⑦ 阮元:《畴人传·利马窦传论》。

⑧ 阮元:《畴人传·利马窦传论》。

不如泰西也。”^①中国古代的自然科学成就是十分辉煌灿烂的,这是一个不容否定的事实。阮元在《畴人传》中努力发掘表彰这些成就的精神是值得肯定的。

第三,“步算之道,必后胜于前,有可求,修改易善。”^②阮元认为西法和中法都有一个由浅入深,由疏渐密的过程,“西术之密,亦密于今耳,必不能将来永用无复差哉”。^③所以他指出:“若使今之人益明古法,不但有所接续,且使西法不得擅为秘术,庶几中土之书明明布列,步天之士蔼蔼周行,是所望也”。^④如果全社会都重视自然科学的教育和研究,中国学者能“遍通古今推步之法,亲验七政运行之故,精益求精,则其造诣当必有出于西人之上者。”^⑤他根据事物发展的观点,认为中国不可能总是落后于西方,预见到中国的自然科学必会不断前进,超过西方,充分体现了他的民族自信心。

不过,和当时许多儒家学者一样,阮元看到了传教士在带进西学的同时,也在进行文化侵略,使人“多习天主邪教,惑诱为害”,^⑥预感到西学的传入有可能会使中国传统的伦理道德体系崩溃,预感到西方对中国的武装侵略,所以自然而然地产生了对西学的困惑和抵触情绪,在思想上形成了矛盾。

一方面他作为一个讲究实事求是的学者和教育改革家,反对将自己的主观臆想强加在自然界头上,批判那些“高言内学,妄占星气,执图纬之小言,测渊微之悬象”的太史幸臣,要求按照自然界本来的面目来认识自然界,提倡“顺天以求合,非为合以验天”,强调

① 阮元:《畴人传·利马窦传论》。

② 阮元:《畴人传·汤若望传论》。

③ 阮元:《畴人传·汤若望传论》。

④ 阮元:《割圆密率捷法序》,《研经室再续》卷三。

⑤ 阮元:《畴人传·汤若望传论》。

⑥ 阮元:《割圆密率捷法序》,《研经室再续》卷三。

“有效于今”，可以“不合于古”。^①这就使他必然要主张向西方学习自然科学知识，振兴中国的自然科学事业。

另一方面，对中国古代文化的眷念和崇拜，对西学的困惑和抵触心理又使阮元在评论认识西学时，自然而然地采取了抑西扬中，不实事求是的态度，如在《畴人传》里对西学便是苛求甚严，评价过低，认为西方的一些科学理论和技术在中国是古已有之，是“暗袭我中土之成说成法”。^②他对于所接触到的一小点西方的政治制度文化思想是绝对排斥的，指责蒋友仁《地球图说》的某些部分“侈言外国风土，或不可据”。^③在广东发现酒馆立板画西洋馆式，认为是“被发祭野”，立即命人折毁。他极其害怕那些可能会对封建统治形成冲击和危害的西方科学理论，曾抓住西人对“日心说”论述不一的毛病，攻击哥白尼学说“离经叛道，不可为训，固未有苦是甚焉者也”，把科学理论伦理化。因为哥白尼学说主张地动天不动，阮元把封建伦理道德标准演用到自然界，自然会觉得哥白尼之说“上下易位，动静倒置”，无法接受的^④。这样便使阮元所倡导的自然科学知识教育的内容多集中于中国的古学上，甚至硬去为经学服务，有很大的局限性。

(四)教学原则

1. “实践”原则

阮元继承了早期启蒙教育家强调以“行”为基础的知行结合教

① 阮元：《畴人传·蔡邕传论》。

② 阮元：《续畴人传序》。

③ 阮元：《地球图说序》。

④ 阮元：《畴人传·蒋友仁传论》。阮元晚年在《续畴人传序》中承认地动天不动之说，并认为张衡地动仪可能就是“地动天不动之仪”，西人谓地动“或本于此，或暗合，未可知也”。

学理论中的一些观点,反对理学家的教学方法。他指出:“夫自有宋以来,学者类沿于空疏之病,”^①结果走上了歧路,这是理学家叫人“求之于心学”、重视“良知”、“顿悟”之道所造成的。故他着重批判了理学家“格物穷理”和“致良知”的求知和修养方法,明确提出:“圣贤之教,无非实践,学者亦实事求是,不当空言穷理”。道光间的理学家方东树惊呼:“此说乃汉学宗旨第一义,千条万端皆从此路差去。”^②

阮元认为人心中并无天理,所谓的理不是空理,必须依据当时的社会制度、道德规范才可成为理,“理必附乎礼以行,空言理则可彼可此之邪说起矣。”^③理不能脱离具体事物而独立存在。他借批判王守仁“朱子晚年定论”的机会,说朱熹“中年讲理固已精实”,一生拳拳于君图大事,到了晚年更加认识到“理必出乎礼也”故更加精研《礼经注疏》,以实理倡人,主张学习要与客观事物结合,所以方东树讲阮元此说“以注疏名物制度破宋儒穷理之学”最巧,“以为此论出而宋儒穷理之说可以摧败扫荡,万无可复置喙矣”,^④把阮元反对理学家格物穷理之说的目的一语道穿。

阮元认为“格物者,至止于事物之谓也。凡家国天下五伦之事,无不当以身亲至其处而履之,以止于至善也。……圣贤之道,无非实践。孔子曰:‘吾道一以贯之’。贯者,行事也。……先儒论格物者多矣,乃多以虚义参之,似非圣人立言之本意。……《大学集注》格亦训至,物亦训事。惟云穷至事物之理,至外增穷字,事外增理字,加一转折,变为穷理二字,遂与实践迥别。”^⑤格物的“物”中包括“事”,

① 阮元:《冯柳东三家诗异文疏证序》,《研经室续》卷一。

② 方东树:《汉陈学商兑》卷中之上。

③ 阮元:《书东莞陈氏学海通辨后》,《研经室续》卷三。

④ 方东树:《汉陈学商兑》卷中之上。

⑤ 阮元:《大学格物说》。

格物就是实践行事而非空谈,而孔子所讲的“吾道一以贯之”的一贯亦是讲“皆身体力行,见诸实行实事。”^①这样阮元便通过运用训诂求义理的方法和原则得出结论“圣贤之道,无非实践”,使理学家的格物穷理说破绽百出,从而也证明圣贤之道并非有什么“独传之心、顿悟之道”,把理学家道统说的神秘性给破除了。

在阮元看来,实践在人的认识和教学过程中起着重要的作用。他认为孔子讲的“学而时习之”并不是要人只在读书上下功夫,着重讲的是要“行”,也就是说要与“实践”相结合。“‘学而时习之者,学兼诵之、行之。凡礼乐文艺之繁、伦常之纪、道德之要,载在先王之书者,皆当讲习之,贯习之。……故时习者,时诵之、时行之也。……此章乃孔子教人之语,实即孔子生平学行之始末也。’故学必兼诵之、行之,其义乃全”。^②阮元坚决反对学生仅从书本中认识圣贤之道,坚决主张教学不能脱离实践。因为在他看来,光通过读书诵讲、苦思冥想是不可能真正认识圣贤之道的,必须时诵之、时行之,将所学到的东西付诸行事实践,才有可能加深对所学东西的认识,也只有通过实践来将所学的东西“验之于行事”,才有可能求其是,获得真正有用的知识。“天下国家以立政行事为主”,^③唯有行事才能使学问的真正价值得到体现,取得实效。他曾说过“是故学与仕合,济于实用,其道易知,其迹易由,其事尽人能之,而其业亦终身莫能究。”^④充分肯定了实践对于提高人们认识的作用。

正是因为“实践”有如此重要的作用,阮元强调学习必须要接触外界客观事物,如“身家国天下之事”、“五伦之事”、“诚正之事”、“德财之事”等,在实践中去认识圣贤之道,这和“仁”必须建立在人

① 阮元:《石刻孝经论语记》,《研经室一》卷十一。

② 阮元:《论语解》,《研经室一》卷二。

③ 阮元:《大学格物说》。

④ 阮元:《循吏汪辉祖传》,《研经室一》。

与人之间的关系上是一样的道理,故“一部《论语》,孔子绝未尝于不视不听,不言不动处言仁也”。^①孔子是最怕学生“但以多学而识学圣人,而于行事学圣人”的。^②

阮元以为脱离实践的苦心冥想,豁然贯通和圣贤一贯实践之道迥然有别。他批评朱熹的“一旦豁然贯通”说与禅宗的“冬寒见桶底脱”说相似,是把圣贤之学混同于禅学,十分有害。他进一步批判了王守仁“学不资于外求,但当反观自身”的致良知论,认为“良知”良能不过是孟子偶然及之,并不是孟子学说最关紧要之言,“且即为要言,亦应良能二字重于良知”,因为“良能,实事也”,圣贤讲学向来“不在空言,实而已矣”,亦未尝举心性而空言之。^③阮元指出理学家那种“静坐主敬”、“顿悟穷理”的方法,乃是“年衰养神者,每便于静,乃违其所私而反借静字以立高名”的粉饰词。^④这样在教学过程中亦造成避难以就易,避实以蹈虚的弊病。

阮元认为人的认识(包括道德观念)是在学习和实践中逐渐提高的,是一个“与年渐进”的过程,即使暂时不能通晓,但只要“勉强行之”,“难者弗避,率行即久,乃渐通达,无一旦透彻之效。”^⑤在学习上是没有什么捷径可走的,知难而进,成功靠的是时常的刻苦用功而不是空谈,这就是俗语所说:“百尺楼台实从地起,其功非积年工力不成”。他强调什么事都要动手实践去做,“若夫载籍极博,束阁不观,非学也;多文殊体,辍笔不习,非学也”,^⑥如果相信什么“顿悟在一旦”之说,就会陷入瞑目静坐致良知的泥坑,永远无法认识圣贤之

① 阮元:《论语论仁论》。

② 阮元:《论语一贯说》,《研经室一》卷二。

③ 阮元:《孟子论仁论》。

④ 阮元:《释敬》,《研经室续》卷一。

⑤ 阮元:《曾子十篇注释》。

⑥ 阮元:《学海堂集序》。

道。他在教学中亦贯彻了这个原则,让学生一面学习研究,一面编书纂书,亦是要让学生在实践中获得知识,提高能力,得到实际的锻炼。

阮元的“实践”原则,客观上在当时的学术教育界内推动了对宋明理学家“以主静良知标其学目”,在教学上只徒讲说诵读而不重行事、“空谈性命、不务实学”的批判浪潮。他强调“实践”、“实政”、“实事”、“实行”扩大了实学的影响,这一方面是受当时整个社会政治条件和早期启蒙思想家影响所形成,另一方面也和他广泛涉猎中西自然科学书籍,受西学影响有着密切关系。他的“实践”论已有“实验其事”的科学因素,这是不容忽视的进步。

还需要指出的是,阮元企图利用他的实践论来解决道问学和尊德性的关系,统一求知与修养,以此整饬人心。他在自己的教育实践中逐步认识到训诂考据之风盛起后的种种不良倾向,面对社会风气日益败坏、政治日益腐朽的衰世和学者不问经世致用之学,不讲礼义廉耻的现象,他发出了哀叹:“近之言汉学者知宋人之病,而于圣贤修身立行之大行,略而不谈,以遂其不矜细行,乃害于其心其事。”^①开始怀疑汉学是否有补于世道人心,显露出一种矛盾的心理。他在《拟国史儒林传序》中所讲的“崇宋学之性道,而以汉儒之经义实之”,既是体朝廷之旨而调和汉宋,也是他力图以“束身践行”的实践论来加强道德教育的反映。故当时就有人称赞阮元的实践论说:“惟先生教人与博学笃行之说,合自北宋后儒,若能直探圣学之原,先生一人而已。”^②

2. 实事求是

清代汉学家大多是崇汉信古的。阮元亦不例外。他崇拜汉儒的一个重要原因,据他自己称是由于汉儒学行醇实,尚近于春秋列国之

① 陈寿祺:《孟氏八录跋》,《左海文集》卷七。

② 李瀚平:《送芸台尚书移节云贵四首》,《绣子先生集·南归集》卷四。

时,“为其去圣贤最近”,对经的解释就不会象后儒如宋明理学家那样掺杂佛老理论。他指出:“后儒说教,每不如前儒说经之确,何者?前儒去古未远,得其真也。”^①“盖远者见闻终不若近者之实也”。^②越接近古圣贤所处时代的人,对经的解释就越容易接近圣贤的本意。这种惟古是真、惟汉是好的观点自然是出于扬汉贬宋的需要,但也为人们研究经学开辟了一条途径,提出了所谓“古学”的课题。阮元指出:“予谓《易》、《书》、《诗》皆有古学,古学者何?商周之卿大夫,鲁邹之诸圣贤,秦汉之诸儒是也。”^③要求人们广泛考察前人之说,掌握学术发展的脉络,扩大学习和研究的范围,认清时代关系,不可拘守于唐宋注疏、两汉经说,在古代学者研究的基础上起步,“学者知有古训进而求之,可以得经文之精微,识圣人之指趣,所以益身心而正性命者非浅小矣。”^④

阮元崇拜表彰汉儒的另一个原因,是他认为汉儒说经时不带主观臆见,寻本溯源,依据“实事”来“求是”,力求符合经书原义,态度客观,治学严谨。故阮元多次号召学者学习汉儒“修学好古,实事求是”的学风,并声称自己说经亦“推明古训,实事求是而已,非敢立异也”。^⑤他提倡的这种“实事求是”,不仅仅是在为乾嘉学派“治经先通训诂”,“古今义理之学必自训诂始”的主张及以训诂求义理的方法大唱赞歌,而且也是对理学末流空谈性命和天道,“凿空逃虚”、“凭臆空谈”弊病的修正和批判,力图在学术和教育界形成一种新的学风和治学方法。

阮元虽是乾、嘉、道时期汉学的代表人物和学界泰斗,但却不满

① 阮元:《小沧浪笔谈》卷四。

② 阮元:《西湖诂经精舍记》。

③ 阮元:《小沧浪笔谈》卷四。

④ 阮元:《论语古训序》。见阮亨《瀛自笔谈》卷七。

⑤ 阮元:《研经室集自序》。

意当时学术界内对汉儒的迷信和盲目崇拜,并对汉学家中墨守固执汉儒经解的现象提出了批评。他认为近时学者对宋儒虚妄之病“不从传注凭臆空谈之弊”都能言之,但对自己“株守传注,曲为附会之弊”未必能言之,其实这两种弊病的根源是一样的,那就是不实事求是。^①“求其是”还是“求其古”,这亦是作为戴学继承人阮元和惠派学者在治经原则及方法上的重大分歧。他虽说过“训诂必宗汉人”的话,类似惠派,但他更主张“儒者之于经,但求其是而已矣,是之所在,从注可,违注亦可”。^②汉儒说得对,当然要遵守,汉儒说得不对,就要有勇气站出来纠正,“郑氏果非,何妨违之”,决不能盲从。他在谈到自然科学研究时,更明确指出,“使不效于今,即合于古,无益也。苟有效于今,即不合于古,无伤也”。^③这样他自己的惟古是真、惟汉是好的观点,又被他自己的实事求是原则所否定了。

阮元希望自己的学生在学习研究时不要受前人已有结论的束缚,要能独立思考,贵有创见,“得古人之益,而不为古人所愚,则善矣。”^④千万不要盲从先儒之旧,必须要有实事求是的精神,敢于创新,这样,学问才会长进,研究才会有成果。

阮元认为,倡导实事求是亦能纠正学术教育界内的门户之见。其时不光是汉学、宋学间,今文和古文经学间有门户派别的对立,而且在汉学内部亦有门户派别的冲突,大家互相攻讦,势不两立,越演越烈,这实在是学术进步和教育发展的阻力,这样下去,学生所得到的知识就是片面不完全的,圣贤义理也永远得不到发明。所以他指出纠正的方法即在于“不立门户,不相党伐”,^⑤兼采百家,实事求是。

① 阮元:《焦里堂群经宫经图序》,《研经室一》卷十一。

② 阮元:《浙江图考下》,《研经室一》卷十四。

③ 阮元:《畴人传·蔡邕论》。

④ 阮元:《引书说》,《研经室一》卷四。

⑤ 阮元:《拟国史儒林传序》。

阮元为学海堂定下规矩，“永不设山长”，而设入学长共理课事，也是从培养人才的角度出发，反对门户之见而采取的一种措施，是想让学生各自发挥所长，让教师各用所长，“兼赅众体”，这样便可“互相补苴，宜无鹵莽，各经论辩，自可持平”，①不会因为某一教师或主持人的兴趣爱好，学派倾向而埋没人才，妨碍学术的发展。他在编《畴人传》时号称也要“罔罗今古，善善从长，融会中西，归于一是。”②

反对门户之见并不是说各家理论都正确，那是毫无标准和原则的折衷调和。因此阮元提倡在学习研究中进行争辩，互相学习，共同探讨，实事求是，弄清真理。他在诂经精舍教学时就曾采用过争辩讨论的方式来上课，其时学生经常“议论风生，有不相能者，辄吵攘面赤”。③阮元认为在争论中可以提高理论的正确性和完善性，“鉴以磨琬而愈兴，丝以浣沔而益熟”，在实事面前，一定要当仁不让于师，求其是而已。但他还认为争不是强词夺理，狂妄自大，互相攻击，“未深核乎众说之本质，私臆所属，求胜先正，此不可者也”，④如果别人说的对，就应虚心接受。在他看来，“讲学是非须实事，读书愚智在虚心”，⑤乃实学和空学的一个区别所在，“不能实学者先入之见填满于胸，不虚心求是非，终于愚而已”。争论不仅不会妨碍学术的发展，反而会促进学术的繁荣和进步，“昔许氏为《五经异义》，而郑君驳之，何氏为《公羊墨守》，而郑君发之，究之各成其是，于叔重、邵公无损也。”⑥在学术研究中缺乏实事求是的精神，不辨明是非，固守门户之见、一家之说，不但不会有长见，还会产生不良的学风，“习为精

① 林伯桐：《学海堂志·设学长》。

② 阮元：《畴人传凡例》。

③ 钱泳：《履园丛话》卷二十三，“诂经精舍”条。

④ 阮元：《万氏经学五书序》嘉庆元年作，由焦循代撰，发表时用阮元名，且修改过。

⑤ 《雷塘庵主弟子记》卷六。

⑥ 阮元：《焦里堂群经宫室图序》。

粗本末之空谈,随声附和,于先儒指趣,明奉之而阴置之,不敢言其非,亦莫能道其是,则攻诘之弊思而高阁之弊起矣。”故他在请通儒焦循起草的《万氏经学五书序》中说:“力学之久,积疑成断,瞭然有得于心,以补正前人之阙与误,此学经者所不可废也,……甚有望乎浙之士奋然自励,不以攻击为长,亦不以孤陋自废,进探乎圣贤立言之旨,以求会乎汉唐注疏之通。苟能有嗣万氏而起者,余将虚左席以礼之。”^①对于争辩在学习研究中的作用给予了高度评价。

3. 博、精、通的原则

阮元指出:“周孔颜曾之学,首重文博”^②,他对中国传统治学通则是十分欣赏的,认为人由未知未能到已知已能必须要依靠学习,学习的重要使命之一便是求知,而当时一些理学家却拘守几部语录,强记一些术语,对于读书根本谈不上博览苦钻,而科举制的滥觞,又使士子不屑于立志博学读书。在他看来,博学是治学的基础,故“孔门论学,首在于博,先王遗文,有一未学,非博也。”^③他在广东对一些书院的山长说:“惟所以期望于多士者,在《中庸》‘博学、审问、慎思、明辨、笃行’十字,多士所当广求之经史子集,使耳目聪明,勾蔽于浅近。”^④教师要想使学生成才,必须指导学生打下深厚的根底,不光要博览儒家的经典著作和古代注疏等书,掌握和了解近代各家各派对经学研究的各种研究成果,广涉古今史节和其它著作,特别是中西自然科学著作,还要通过多闻、多见和实地考察等诸多途经来广博地接触与获取直接与间接经验,这样在学术研究上才会有所造就。他在山东任学政时,就曾根据出土的碑文校勘《后汉书·郑玄传》,解决了有关郑玄生平的一个重大问题,在古籍校勘上作出了很大的成绩。

① 阮元:《万氏经学五书序》。

② 阮元:《复性辨》。

③ 阮元:《曾子十篇注释》。

④ 梁廷枬:《粤秀书院志》卷七。

一个人的学习光做到博是不够的,“读书略观大意及注虫鱼为非磊落者,均不足为训也”^①,还必须要精。阮元认为学者做到精比做到博更难,夸夸其谈,自炫学富五车,谁都能做到,但是要深入下去却非易事。他尤其反对那些“手披万卷”,貌似渊博,但却“不能识一字之声义”,不精深研究,没有自己见解的学习方法。他说:“学者患求高名而畏避难之事”,“好学虽多,迁徙无定,用心躁也。”^②所以教师在教学中的作用不仅仅是灌输知识,更应该指导学生在博的基础上开展对某个问题的研究、培养他们的思考力。精是在博的基础上提高,是在占有大量材料后对问题的深入考察,细心钻研,独立思考。阮元曾以天文算学为例说:“学问之道,惟一故精,至步算一途,深微广大,尤非专家不能办。”^③其时诂经精舍学生范景福对天文算学颇有研究,并作了《〈春秋〉朔闰日食表及说》一书,阮元看后大为高兴,改书名为《春秋上律表》,请焦循代为起草序言,指出:“天文术算之学,至本朝而大备,天下学者咸疑其深微奥密,不敢学习。范生习之不十年,而能发明如是,学者庶观而效焉,而知是学之本易明。”号召士子向范景福学习,锲而不舍,精深研究,批评了“避难就易、浅尝辄止、华而不实”的学风。

道即道儒的“道”。是渊博知识与精深研究的结合。阮元经常教导学生“学古期有获”,要在博精的结合上“汇通前圣,微言大义而涉其藩篱”,发扬独立思考和创造性的精神,兼采众家之说,加强各个学科之间的有机联系。通不仅仅是知识上的渊博,能兼采众家之说旁征博引,融会贯通,更重要的是要将古今中西各门学问的知识,特别是研究方法融会贯通,改变旧的思维方式,进行全面的综合分析,从而发明义理,形成新的研究体系。如他曾认为对于儒家经典的

① 阮元:《孟亭居士文稿序》。

② 阮元:《曾子十篇注释》。

③ 阮元:《畴人传凡例》。

研究就不能只用文字训诂这一种方法,还应借助自然科学的研究成果和方法,他说:“盖深明乎九数之正负比例,六书之假借转注,始能使圣人执笔著书之本意,豁然于数千年后。”^①这样才可能有新的发现和突破。他的“通”与同时代扬州学派提倡的“通核”是一致的,更明确地讲是受到通儒焦循的影响。阮元曾把焦循汇通天算和文字训诂知识与方法而作的《易学三书》称为“石破天惊”之举,这里不妨用焦循的一段话为阮元的“通”作个注释:“以经文为主,以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅,汇而通之,析而疑之,求其训诂,核其制度,明其道义。”^②

阮元在教学过程中提出的博、精、通原则发展了中国儒家所称的博、约原则,它更多的强调研究方法上的通,要求打通社会科学和自然科学的联系,甚至包括“罔罗古今”、“融会中西”的科学因素,尽管这种“通”在当时还多运用在经学研究上,但我们不难看出,这种可贵的尝试反映了中国学术在西学的冲击下的进步趋势,也预示了传统经学的崩溃和新型学术体系及研究方法的突破。

教育、教学思想特色

清中叶一百多年间,既是清代汉学最繁荣的时期,也是清代教育最发达的时期。然而如同汉学只是一种指导思想和研究方法的某种改变,而并未动摇“六经”的基本原理一样,清汉学家们的教育思想也只是针对理学的空疏而务于实际,针对制艺的僵化而求于实学,并未改变各级各类学校以儒学为正宗的传统地位。阮元站在崇汉学反

① 阮元:《雕菰楼易学序》,《研经室一》卷五。

② 焦循:《与孙渊如观察论考据著作书》,《雕菰楼集》卷十三。

理学,崇实学反制艺的立场上开创的新局面,当然也跳不出这个范围。他的教育、教学思想的可取之处,最突出的一点也就在重实。这种重实精神,在介绍他的办学宗旨、办学过程、办学方式以及课程设置、教材建设等方面已经有了相当程度的体现。刘毓崧在《阮文达公传》中说他:

“生平持躬清慎,属吏不敢干以私,为政崇大体,所至必以兴学教士为急。在浙江则立诂经精舍,在广州则立学海堂,选诸生知务实学者肄业其中,士习蒸蒸日上。至今官两省者,皆奉为矩矱。”^①

这也就是说,阮元这种重视培养人才的思想,在两浙、两广形成了一种风尚,一种规矩,而后来者必得效行。梁启超也曾谈到:“阮芸台督粤,创学海堂,辑刻《皇清经解》,于是其学风大播于吾粤。咸道以降,江浙衰而粤转盛。”^②

咸道以后,学术重心转入岭南,又渐荣于荆楚,而追根溯源,阮芸台倡导的学风功劳不小。这里的一个重要原因,也就在于重实。它表现为:

(一)治学问道务求其真

刘毓崧在《阮元传》中还有这样一段话:

阮元“乐于汲引后进,休休有容;至其论学之宗旨在于实事求是,自经史小学以及金石诗文,巨细无所不包,而尤以发明大义为主。所著《性命古训》、《〈论语〉、〈孟子〉论仁论》、《〈曾子十篇〉注》,推阐古圣贤训世之意,务在切于日用,使人人可以身体力行。”

① 《碑传集续集》卷三。

② 梁启超:《饮冰室文集·论中国学术思想变迁之大势》。

的确如此,阮元无论治经治史治金石……,都是穷源究本,务求其真。他的这一治学思想,就直接演为教育教学的指导思想。从现存《诂经精舍文集》和《学海堂文集》一、二的集全部著作来看,就充分体现了这一特点。这被刊了出来的作品,是经过阮元本人一一审定点阅过的。许宗彦在《诂经精舍文集序》中,详细地介绍了这个情况,并说:“兹集所载,于古今学术,洞悉本源,折衷无偏,实事求是,足以发明坠学,辅翼经史。”不是扎扎实实有点创见的东西,阮元是不会取用的。当然乾嘉汉学本来就是以考据见长,并非只有阮元如此。而阮元的特色是能“巨细无所不包,而尤以发明大义为主”,从考证入,从“大义”出,这就是阮元强于前辈汉学家的一着。通经是为致用,首先一定要把“六经”的本义真正搞清楚,否则就会差之毫厘,谬以千里;其次也一定要应用于实际,不能光作蛀书虫。他在《国史儒林传序》中把这一认识说得很清楚:

“圣人之道,譬若宫墙。文字训诂,其门径也。门径苟误,跬步皆歧,安能升堂入室乎?学人求道太高,卑视章句,譬犹天际之翔出于丰屋之上,高则高矣,户奥之间,未实窥也。或者但求名物,不论圣道,又若终年寝馈于门庑之间,无复知有堂室矣。是故正衣尊视,恶难从易,但立宗旨,即居大名,此一蔽也。精校博考,经义确然,虽不逾闲,德便出入,此又一蔽也。”^①

既不能“卑视章句”,也不能“不论圣道”,既不能大而概之,也不能钻牛角尖。这就是说既要有扎扎实实的基础,又要有精明独到的认识,但后者必须以前者为前提。“训诂不明,则圣贤之语必误;语尚误,遑言其理!”^②在《〈孟子〉论仁论》一书中,他批评王阳明的良知良能说时就尖锐指出,良知良能的“良,实也,无奥旨也”,不要去

^① 《诂经室集》一集卷二。

^② 《诂经室集》一集卷二。

故作高深。且孟子讲良知良能,也不过是偶然提及,在《七篇》中根本不是要紧话。即算要紧,也是“良能”重于“良知”,力行比冥想重要,“不解王文成何所取而以为圣贤传心之秘也”。接着他指出王阳明强调“学不资于外求,但当反观内省”,“良知之体,皎如明镜”的那一套玄冥莫测的话,不过是从佛氏那里贩来的。而且这种贩卖,王阳明还远不及魏晋玄学家们高明,也不及他们有根底。魏晋玄学家们把老庄道学与原始佛学揉进儒学风行一时,多少还有点融合功夫,而王阳明“直为佛氏之言而不之讳”,不过就是禅宗的翻版。禅宗的特点是“西域人来中土,不耐经卷,不如全扫一切,更为直捷”。这真是妙言不在多,一个类比就把王阳明列入了无知。陆王心学是阳儒阴释,同孟子的良知良能说毫无关系。阮元说:

“孟子论良知良能,良知,即心端也;良能,实事也。舍实事而专言心,非孟子本指也。孟子论仁至显明至诚实,亦未尝举心性而空之,迷惑后人也。然而君治天下之仁,有韩非之徒乱之;士充本心之仁,有释氏之徒乱之;韩非之说其谬显,释氏之说其迷深,寻其源皆出于老聃之说。……刻薄寡恩之士,灵明太过之人,皆弃于孟子者也。”^①

这里的“灵明太过之人”就是指的陆王心学派。他们竟能把从根本上歪曲并违背了孟子原意的东西,说成是“圣贤传心之秘”,岂不荒谬!后人不究本义,不别源流,又岂能不轻信伪学而受其蒙蔽呢?所以功夫要从基本处着手。为了进一步清除理学家、心学家们的这种不遵古义随意发挥乃至冥想当然的坏学风,阮元特又写了《〈论语〉论仁论》与《性命古训》两文,博为考证,旨在正本清源,以杜浅薄者之诬古。阮元认为,孔子论“仁”,原是个很明白的问题,有些人“鹜为高远”,解释成千旨万义,弄得非常复杂,莫衷一是,而实则是在歪曲古人的意思。他说:

^① 《掇经室集》一集卷八。

“孔子之言,著于《论语》者为多。《论语》言五常之事详矣,惟论‘仁’者凡五十有八章。‘仁’字见于《论语》者凡百有五为尤详。若于圣门最详切之事论之,尚不得其传而失其旨,又何暇别取《论语》所无之字,标而论之耶?……元窃谓诠释‘仁’字,不必烦称远引。但举《曾子·制言篇》:‘人之相与也,譬若舟车然,相济达也。人非人不济,马非马不走,水非水不流’及《中庸篇》‘仁者,人也。’郑康成《注》:‘读如相人偶之人’数语,足以明矣。”

按阮元的说法是,春秋时孔门所讲的“仁”,就是“以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事”的意思,也就是处理人与人之间的关系的一个准则罢了。“仁”字为二人构成,本意就很清楚。如果只是一个人“闭户斋居,瞑目静坐”,那还有什么“仁”需要讲的呢?可是人总得互相接触,一接触就发生了“仁”的问题。“士庶人之仁见于宗族乡党,天子诸侯卿大夫之仁见于国家臣民”,道理不论大小,归根到底是“相人偶之道”。阮元分类论证五十八章一百另五处“仁”乃至博引圣门诸经,“旨亦莫不相合”。他认为是“自‘博爱谓仁’立说以来”,就“歧中歧矣”。阮元并不反对“仁”中有博爱,而是不赞成以博爱来释“仁”。只要博爱可以释“仁”,则《论语》言“仁”之处皆可以独立,随人任意发挥,实则离孔子原意很远很远了。他说子夏讲“博学而笃志,切问而近思,仁在其中”,就是为那些故作高深的人打预防针的。他说:

“子夏恐学者视仁过高,将流为虚悟远求也,故曰:‘勿谓仁不易知,但博学笃志切问近思,仁道即可近譬而知。’此数语,将晋宋以后一切异端空虚玄妙之学,儒家学案标新竞胜之派皆预为括定。”

“仁”可以从你身边日常行事之中完全体现出来,博学笃志切问近思也不是“端坐静观”,总得与人发生关系,这不就是“相人偶”之说?总之是:

“‘仁’字之训为‘人’也，乃周秦以来相传未失之故训，东汉之末犹人人皆知，并无异说。郑康成所举‘相人偶’之言，亦是秦汉以来民间恒言，人人在口，是以举以为例。”

问题出在魏晋以后，“此语失传，异说分歧，狂禅迷惑”，这实在是汉人所预料不到的。假如早知道会留给后人这么多的麻烦，就可能多会说几句，把含义讲死，而“不仅以‘相人偶’一言以为能近取譬而已”^①。现在我们去评价此说是否公允，但阮元治学和教学的这种朴实功夫，至少是认真的。

除了仁学之外，性学和心学也是理学家和心学家们的中心课题。教育的对象是人，人的本质是什么呢？中国古代教育家们无一不在人性人心问题上建立起他们的教育理论的基础，而理学与心学家们则几乎把全部心血都倾注在这上面了。阮元作《性命古训》一书，从考证入手，也是想认真回答一下这个问题。他抓住“性”字的本义，阐述了他的观点：

“余讲学不敢似学案立宗旨，惟知言性则溯始《召诰》之节性，迄于孟子之‘性善’，不立空谈，不生异说而已。‘性’字之造，于周、召之前。从‘心’则包仁义礼智等在内（人非仁义无以为心），从‘生’则包味臭声色等在内（人非食色无以为生）。是故周、召之时，解‘性’字者朴实不乱，何也？字如此实造，事亦如此实讲。周、召知性中有欲，必须节之，节者，如有所节制，使不逾尺寸也。以‘节’字制天下后世之性，此圣人万世可行，得中庸之道也。”

“性”字的本义就是一边理性一边物欲结合而成，没有什么玄妙，所以他认为《中庸》讲“率性之谓道”的这个“率性”，也就是帅性。以道帅性即以道制欲。“古性字之义包于命字之中”，“性即命也”，但“性字最为浅近明”，因为它包含了“味色声臭安佚，仁义礼

^① 《掇经室集》一集卷九。

智、福寿考终”等等在内,而这些东西都是“天之所命”,所以说“天命之谓性”。孟子讲“动心忍性”,忍就是节。宋人分气质之性与义理之性,也是合二者分说。问题就出在唐人身上,他们以“禅宗之性翻为儒说,全改《诗》、《书》之性”;“以性为灵明静觉当复其初,讳言食色而空言义理,自此以后,言性者愈深远而愈歧,愈虚高而愈晦”^①,把问题又搞复杂了。阮元在这里所指的唐人就是李翱。批评李翱,实际上就是把源于思孟学派又吸收了李翱复性说而演成的宋明理学家的唯心主义心性观也扫了一下。所谓“愈深远而愈歧,愈虚高而愈晦”,就是指责宋明理学的。尽管阮元在“性”字的解释上,仍然承认有仁义礼智包括在内的一半天赋,这比王夫之的“性者,生也,日生而日成之也”的认识还倒退了一大步,但他强调不能从“性”字中“讳言食色而空言义理”,却是针对理学家们说“性内无欲”;“欲即是恶”,因而主张“惩忿窒欲”的说教而发的。他甚至说:

宋人最鄙气质之性,若无气质血气,则是鬼非人矣,此性何以附丽?^②

“欲生于情,在性之内,不能说性内无欲,恶不是善恶之恶。天既生人以血气心知,则不能无欲,惟佛教始言绝欲。……此孟子所以说味色声臭安佚为性也。”^③

从荀况、王充、李贽到王夫之,而尤以王夫之的“理在欲中”造人性说之“极高明”。阮元继承了这一朴素唯物思想,所以“修道之谓教”,在阮元那里,就能把“道”落在“顺人情之所欲”的实处,而体现出一种实事求是的精神。

孟子讲良知良能,实则也就是“以仁治天下,以仁充本心”,而重在力行;孔子讲仁,则更是“己所不欲,勿施于人”,“己欲立而立人,

① 《孳经室集》一集卷十。

② 孙星衍:《问字堂集·赠字》。

③ 《孳经室集》一集卷十。

己欲达而达人”先人后我。阮元认为《论语》二十篇,《孟子》七篇,都是“仁者爱人”和“仁者人也”。这一重人、爱人、信人、为人的本旨的多方发挥,这就是“圣贤之道”。没有那么多的高深玄奥,上至君王下至黎民百姓认真而切实地照着做去就是了。至于人性,物欲乃“生之必需”,只能施以仁义礼智的教育去加以节制。很明显,从浅处求词义,却是在深处阐大道。阮元的其他几十篇释字与经说,也都具备这一特点。比如解释“心”字,阮元说:“枣棘之属,初生未有不先见尖刺者。尖刺即心也。”心就是植物发生的那个尖刺。一切心都是物质的,没有什么离开物质的心存在于世间。又如解释“达”字:“‘达’之为义,圣贤道德之始,古人最重之,且恒言之,而后人略之。元按:达也者,士大夫智类通明,所以行事功及于家国之谓也。”“达”就是“行不相逆”,自己做的同自己想的说的一致。具体说来就是,“学问明通,思虑不争,言色质直,循行于家国之问,无险阻之处”。“知类通达”,“下学上达”,“在邦必达”,“己欲达而达人”,“不成章不达”都是这个意思。“达”不贵在“通达”,而贵在有功,“达”也不是只作“用”解,而是包括勤学好问,质直好义,欲行比贤,虽有险阻循道而行等等在内。钱大昕为他的《经籍纂诂》作序就曾说:

“此书出,而穷经之彦焯然有所遵循,向壁虚造之辈不得滕其说以衡世。学术正而士习端,其必由是矣,小学云乎哉?”^①

可见绝不是单纯为了考证几个字词,而是为了通训诂以明圣道,根本在于实用。在这样一个思想指导之下,阮元认为办教育必须树立一种求实的学风。他要求学生书要一本一本认真去读,先标点(句读),把书读通顺;次钞录重点,掌握要领;次评校,能分析提高;最后则是著述,有创见。字词句段要一个一个去认真研究,切不可望文生义,任意发挥;或者囫囵吞枣,食之不化。微言大义要一条一条

^① 钱大昕:《潜研堂集》卷廿四,《经籍纂诂序》。

去比较分析,究本穷源,既不可沉于故说,不诘是非;也不可浅以发深,胡乱标新立异,以致造成以讹传讹,误人误国。

(二)有用之学务求其全

在教学内容方面,阮元一贯卑举业、尊经史,同时也很重视经济之学的研究与教学。无论诂经精舍或学海堂,都有专修经济之学的课程与专课肄业生。其中特别是对于天文历数舆地山川的研究,占了相当重要的位置。梁启超在谈到“乾嘉学”时说:

“天算之学,自王寅旭(锡阐)、梅定九(文鼎)大启其绪,尔后经师殆莫不明算。故诸实用科学中,此为独盛。阮氏(元)《畴人传》,罗氏(士琳)《畴人传补》,备载之。”^①

梁氏认为,《畴人传》在嘉道年间的出现,同尔后李善兰(壬叔)译几何学,华衡芳(若汀)译奈端《数理论》,及至光绪年间严几道(复)译《天演论》、《原富》等书,“为苏润思想界、学术界”具有同样的价值,是实用科学建起中国科学之宫的先导。阮元的学生范景福写有一本《〈春秋〉朔闰日食表及说》送上阮元,阮元非常高兴,“余乐道其书”,因之托焦循代他写篇序言,并将书题名为《〈春秋〉上律表》加以推广。在这篇序言中有这样一些话:诂经精舍中“诸生能习推步之学者不乏人,范生景福其一也。”接着讲到西汉刘歆、东晋杜预等人对《春秋》朔闰作过考究,并且认为:

“不通《春秋》,不足以知术,不知术,不足以通《春秋》;不知术不通《春秋》,不足以绍圣人祖述宪章之志。用是命之曰《〈春秋〉上律表》,所以嘉范生之治《春秋》也。且范生之书,其善有四焉:天文术算之学,至本朝而大备,天下学者咸疑其深微奥秘,不敢学习。范生习之,不十年,而能发明

^① 梁启超:《饮冰室文集》之七。

如是 ,学者庶观而效焉 ,而知是学之本易明 ,善之一也。

……”

接着 ,阮元在下面讲了其它三善 ,都是治算的认识问题与方法问题。最后是这样肯定 :

“具此诸善 ,可知生用力之勤 ,研究之细。其治经也 ,无学究拘执之习 ;其治历也 ,无星翁术数之求。由此而进焉 ,固未可量其所锐矣 !”^①

在阮元为学生著作所写的序言中 ,还未见到第二篇这样满腔热情地鼓舞和支持后来者的成就 ,可见其对于实用之学的爱重了。阮元的另外两位得意门生张鉴与徐养原 ,也对算学有些研究。徐养原写有《磐折说》、《算法错征论》等好几篇算学论文 ,论及勾股弦等数学原理 ,也受到阮元的重视。此外 ,何兰汀、徐鯤等写有《炮考》一组论文 ,“国朝军法严明 ,军器精备 ,而火炮之用 ,有迥非前代所及者” ,对清代火炮的铸造、重量、用法、效能叙述甚精 ,亦为阮元所重 ,亲点入集。至于论述山川、地理、水域等的文章那就更多 ,不能尽举。除了经史与自然科学之外 ,阮元也并不忽视文学。孙星衍著《问字堂集》成 ,请阮元赠字(即写评价文字) ,阮元为他写了一篇不短的评价 ,文中也提出了不少意见 ,从关于河图洛书、明堂辟雍、封禅郊祀的考证以及金石碑碣的鉴别等等方面 ,不仅展现了阮元自己的求实功夫 ,也肯定了孙星衍的重要成就。说是有了孙氏解河图洛书 ,则宋人的言龙马图、言龟书 ,简直就是说梦了。之后 ,他建议孙星衍把“所作骈俪文一并列入” ,“勿使后人谓贾、许无文章 ,庾、徐无实学也”。^②阮元自己的骈体与诗词也写得不错。学生中攻文学者大有人在 ,骈文诗词入《诂经精舍文集》与《学海堂文集》一二集者达千数篇。

① 焦循 :《雕菰集》卷十五。

② 孙星衍 :《问字堂集·赠字》。

(三)取才育才务实求用

阮元主张以实学培养人才,更强调于实学以选用人材。这从阮元文集中所留下的一些策问中看得很清楚。从教育观点上说,也是学思结合,学用结合付诸应用的典型。如《诂经精舍策问》、《学海堂策问》、《学海堂文笔策问》、《试两浙优行生员策问》,以及他协助朱珪主持嘉庆四年己未会试所出的策问四题,都体现了这一点。明代的制艺,是只准“代圣人立言”,范围限于“四书”,内容限于古代。如果越出教条,针对时政,就会犯下滔天大罪。所以只要能背圣训和理学大师的语录,能写八股时文就行。清前期,这种僵化思想的东西也还有一定的市场,阮元则反其道而行之。如己未会试中,由他所出策问四题,范围就相当广泛,内容也越出了经史。例如经问条,问《易》求象数,问《诗》求韵律,问《书》求河渠,问《礼》求田赋。史问条则点明:“夫经述修治之原,史载治乱之迹,疏于史鉴,虽经学文章何以致用耶?”题中所问史法,就不是仅知史实所能回答的。至于吏治、军机两问,则更是要求针对现实社会中存在的问题来“各抒所见”。事后,阮元又在《己未科会试录》的序文中,把他这个思想说得更明白:“得文者未必皆得士,而求士惟在乎求有学之文。”“士先器识而后文艺”。也就是说,光取文采不行,要着重于取其见识,也就是解决实际问题的能力。阮元对取才如此,对育才亦复如此。如《试浙优行生员策问》,就是专以如何矫正当前科场“空疏杂滥”之弊为题的。在《学海堂策问》中,出了一道专策历法的题目,要求学生对西洋历法与中国历法及其各自的历法史作出比较,这也当然不是死读几句经文所能回答得了的。

为了改革考试制度,阮元还专门写了一篇《论策问》阐明他的看法。总的是“务隐僻则困英士,偏一体则弃众才”。他反对出偏题怪题,帖孤章绝句,把考试变成一种赌博式的侥幸,而不讲求真才实学;

也反对那种“后之发策者又转袭于前次之策题，陈陈相因”，“了此公令而已”的不负责任的做法。几百年还是在“四书”的那几个老题目中抄来背去，毫无新意。甚至有谁答出了新观点，考官自己还“不识其为何说”，不予计优。阮元在这一点上可谓卓有见识，预先叮嘱人们不要在他主编的《皇清经解》一书中去出偏题，他说：“《皇清经解》予衰刻成矣，惟虑后之试官不以大义问士，而拈此烟海中三五事以问士，则余非有惠于士，反有害于士矣。”阮元毫不客气地指出：“若随手拈浩如烟海之数事以问士，即以士之不能对者为劣，试思若许士子亦如此，拈数事以问试官，试官能全对乎？”阮元还说即使那些偏题怪题都能答出来，也“无关优劣”。“献子之友五人，孟子忘其三，无损于大贤之学”，捡一大串鸡毛蒜皮，未必是真学问。阮元在 160 多年前说的这些话，今天听来，好象还相当现实，实在发人深思！

正因为无论治学问道，或是取才育才均力求其真，务如其实，所以诂经精舍与学海堂在教学方法上就有这样一些显著的特点：

一是很重视因材施教。课程的设置都是专门性的。经史诗赋、天文历数、舆地山川、金石文字（小学）以及其它自然科学，由学生“各因资性所宜，自择一书肄习”，学什么这一主动权操在学生自己手里。教师的教授也大体上是专门性的。虽然有不少教师兼通几门，学识相当渊博，但学生在“谒见请业”时却是就一而问，不能门门涉猎，学无其宗。而且学生可以“择师而从”，或择同一位老师的某一专长。向谁学这一主动权也操在学生自己手里。这样做，是不是老师就完全处于被动呢？不。这里一是教师本身的学术声望是吸引四方学者前来请教的前提；二是学生能否入学的选择权在教师手里，入学的资格要经过审查批准，所谓“选优行生员”、“经学修明，通于一艺”等就是条件。培养谁，培养谁的什么特长，教师心中都有底。这种教学方法，师生都站在主动方面，一致向学术的深度与广度进军，当然也就容易出人才，是真正的因材施教了。

二是很重视自由研究。这里首先是学科选择的自由，已如上所

述。其次是在学习过程中,可以依据各人程度的深浅,列出学习日程,分句读、抄录、评校和著述发明四个阶段。如果是已经具备前面三个阶段的基础了,就可以把重点放在著述发明上,其它例同。总之是各人都可以从自己的程度出发来确定学习与研究的重点。“课业诸生每届季课,俱令各就所长交出课卷”,由教师“评定高下”。再次是开展自由讨论。同一类研究课题,学生可以各抒己见,“百花齐放,百家争鸣”。《诂经精舍文集》与《学海堂文集》中常见同一课题,并刊数篇乃至十数篇论文,这都是从选优而来,未入选者应是更数倍于此,可见争鸣的风气颇盛。这种方法,自然也是很有利于培养学生的独立思考能力的。

三是很重视教学相长。无论诂经精舍与学海堂,虽然招收的学生都已有相当的程度,教师也都是学有专长,但在知识和学术的深度与广度方面差距也还是相当大。而且是师生几辈同堂,既是老师又是学生,或者说既是学生又是老师的那种“久次相授业”的西汉经师的教授方法,在这两个学府里也是很普遍的。如学海堂的有些课卷的评阅和月考、季考的试题,就是“由学长二人承办”,“八人公商以期尽善”,甚至要由“学长公集山堂会商”^①,在八人之外,请协于其他专门家,当然也包括高材的学生在内。诂经精舍会集180余名学者于一堂,就不是都执教的,有相当一部分人在专门搞研究。师生结合,教学与研究结合,这是很典型的教学相长。因此在这两个学府所出文集之中,就是师生的论文和诗词铭赋等文学作品并列,不过把老师写的称为“程作”罢了。阮元这位“披一品衣,作六州牧,称九经库,识三篋书”^②的学府主管,又身为内阁大学士的显赫人物自己的个别作品,也与学生灼作品等列在一个集子里,可见真是“以文会友”,“在学术面前人人平等”。这当然也是很有利于“成就后进,教

① 林伯桐:《学海堂志·文檄》。

② 《诂经精舍文集》,胡缙:《拟两浙金石志序》。

育英才”的。

综上所述,我们可以看到,阮元以内阁重臣封疆大吏而特别重视文化教育,重视人才培养,并以其实干精神来建立起事业的块块基石与座座宫垣,取人之长,成人之美,兴必有就,作必期成,的确堪称清中叶一位有器识、有责任感的学者、政治家、教育家。尽管清汉学依然是在虔诚地为封建等级制度服务,诂经精舍与学海堂所培养的“治世人才”也不过是效忠于清王朝的新官僚,并没有动摇“六经”的基础,也没有完全解除科举的桎梏,但能在实事求是这一点上更进一步,以实干取代空谈,崇有用而反时尚,处在乾嘉时期那样一个闭关自守、还看不到一点新世纪曙光的时候,阮元的精神与努力应当说是无愧于时的。

阮元教育文论选读

拟国史儒林传序

昔周公制礼,太宰九,两系邦国,三曰师,四曰儒;复于司徒本俗,联以师、儒。师以德行教民,儒以六艺教民。分合同异,周初已然矣。数百年后,周礼在鲁,儒术为盛。孔子以王法作述,道与艺合,兼备师儒。颜、曾所传,以道兼艺;游、夏之徒,以艺兼道。定、哀之间,儒术极醇,无少差缪者此也。荀卿著论,儒术已乖。然六经传说,各有师授。秦弃儒籍,入汉复兴。虽黄老刑名犹复淆杂,迨孝武尽黜百家,公、卿、大夫、士、吏,彬彬多文学矣。东汉以后,学徒数万,

章句渐疏。高名善士,半入党流。迄乎魏、晋,儒风盖已衰矣。司马、班、范皆以儒林立传,叙述经师家法,授受秩然。虽于周礼师教未尽克兼,然名儒大臣,匡时植教,祖述经说,文饰章疏,皆与儒休传相出入,是以朝秉纲常,士敦名节,拯衰销逆,多历年所,则周、鲁儒学之效也。两晋玄学盛兴,儒道衰弱,南北割据,传授渐殊。北魏、萧梁义疏甚密。北学守旧而疑新,南学喜新而得伪。至隋、唐五经正义成,而儒者鲜以专家古学相授受焉。宋初名臣,皆敦道谊,濂、洛以后,遂启紫肠,阐发心性,分析道理,孔、孟学行不明著于天下哉。宋史以道学、儒林分为二传,不知此即周礼师、儒之异,后人创分,而暗合周道也。元、明之间,守先启后,在于金华。洎乎河东、姚江,门户分歧,递兴递灭,然终不出朱、陆而已。终明之世,学案百出,而经训家法,寂然无闻。揆之周礼,有师无儒,空疏甚矣。然其间台阁风厉,持正扶危,学士名流,知能激发。虽多私议,或伤国体,然其正道实拯世心。是故两汉名教,得儒经之功;宋、明讲学,得师道之益。皆于周、孔之道得其分合,未可偏讥而互诮也。

我朝列圣,道德纯备,包涵前古,崇宋学之性道,而以汉儒经义实之。圣学所指,海内向风。御纂诸经,兼收历代之说;四库馆开,风气益精博矣。国初讲学,如孙奇逢、李颙等沿前明王、薛之派。陆陇其、王懋竑等始专守朱子,辨伪得真。高愈、应伪谦等艰苦自持,不愧实践。阎若璩、胡渭等卓然不惑,求是辨诬。惠栋、戴震等精发古义,诂释圣言。近时孔广森之于公羊春秋,张惠言之于孟、虞易说,亦专家孤学也。且我朝诸儒好古敏求,各造其域,不立门户,不相

党伐 ,束身践行 ,合然自修。呜呼 !周、鲁师儒之道 ,我皇上继列圣而昌明之 ,可谓兼古昔所不能兼者矣。

综而论之 ,圣人之道 ,譬若宫墙 ,文字训诂 ,其门迳也。门径苟误 ,跬步皆岐 ,安能升堂入室乎 ?学人求道太高 ,卑视章句 ,譬犹天际之翔 ,出于豐屋之上 ,高则高矣 ,户奥之间未实窥也。或者但求名物 ,不论圣道 ,又若终年寝馈于门应之间 ,无复知有堂室矣。是故正衣尊视 ,恶难从易 ,但立宗旨 ,即居大名 ,此一蔽也。精校博考 ,经义确然 ,虽不逾闲 ,德便出入 ,此又一蔽也。臣等备员史职 ,综辑儒传 ,未敢区分门迳 ,准期记述学行。自顺治至嘉庆之初 ,得百数十人 ,仿明史裁孔氏于儒林之例 ,别为孔氏传 ,以存史记孔子世家之意。至若陆陇其等 ,国史已入大臣传 ,兹不载焉。

掣经室一集卷二 ,文选楼原刻本。

论语解(节选)

“学而时习之”者 ,学兼诵之行之。凡礼乐文艺之繁、伦常之纪、道德之要 ,裁在先王之书者皆当讲习之 ,贯习之。尔雅曰 :“贯 ,习也” ,转注之 ,习亦贯也。“时习”之“习” ,即“一贯”之“贯”。贯主行事 ,习亦行事 ,故时习者 ,时诵之、时行之也。尔雅又曰 :“贯 ,事也” ,圣人之道 ,未有不于行事见 ,而但于言语见者也。故孔子告曾子曰 :“吾道一以贯之。”一贯者 ,壹是皆行之也。又告子贡曰 :“汝以予为多学而识之者与 ,予一以贯之。”此义与告曾子同 ,言圣道壹是贯行 ,非徒学而识之。两章对校 ,其义益显 ,此章乃孔子教人之语 ,实即孔子生平学行之始末也。故学必兼诵之行之 ,其

义乃全。马融注专以习为诵习,失之矣。

朋自远来者,如孔子道兼师儒,周礼司徒师以德行教民,儒以六艺教民,各国学者皆来为弟子,从学也。盖学而时习,未有不朋来者。圣人之道不见用于世,所恃以传于天下后世者,朋也。

人不知者,世之天子诸侯皆不知孔子而道不行也。不愠者,不患无位也。学在孔子,位在天命,天命既无位,则世人必不知矣,此何愠之有乎?孔子曰“五十而知天命”者,此也。后世学者于学尚未能时习,而妄欲见知于时,见用于世,或且患得患失,苟患失之,无所不至,君子小人之别,在乎此矣。易曰:“遁世无闷,不见是而无闷”,中庸曰:“遁世不见知而不悔”,即此道也。

此章三节,皆孔子一生事实,为史记孔子世家全篇之总论,故弟子论撰之时,以此冠之二十篇之首也。二十篇之终曰:“不知命,无以为君子也。”与此始终相应也。

聖经室一集卷二。

大学格物说(节选)

礼记大学篇曰:“致知在格物,物格而后知至。”此二句虽从身心意知而来,实为天下国家之事。天下国家以立政行事为主,大学从身心说到意知,已极心思之用矣,恐学者终求之于心学,而不验之行事也,故终显之曰:“致知在格物。”物者,事也;格者,至也。事者,家国天下之事,即止于五伦之至善,明德新民皆事也。格有至义,即有止意,履而至止于其地,圣贤实践之道也。

圣贤之道,无非实践。孔子曰:“吾道一以贯之。”贯者,行事也,即与格物同道也。曾子著书今存十篇,首篇即名立事,立事即格物也。先儒论格物者多矣,乃多以虚义参之,似非圣人立言之本意。元之论格物,非敢异也,亦实事求是而已。又案:此篇本无阙失,自“大学之道”至“先致其知”,皆言知止。知者,心知之,非身行之也;直到“在格物”三字,方著实在行事矣。既著实行事,复顺推其效,自知至以至身修,乃是实行所知实行所止之效。格物二字不待在格物句始见,篇首先云“物有本末”,然则离本末言物字不可也。篇中本末凡五见,一则“壹是皆以修身为本”也,二则“其本乱而未治者否”也,三则“此谓知本”也,四则“大畏民志,此谓知本”也,五则“德本财末,外本内末,争民施夺”也。凡此五处本末,皆不能与物字相离为说。然则物者,即身家国天下之事,即五伦之事,即诚正之事,即德财之事。事,即物也。事有终始,即物有本末,重言以申之也。先后者,兼本末终始言也。若以格物为心灵穷理,则犹是致知际内之言,非修身际内之事也。要之壹是皆以修身为本,即物有本末之本,物有本末之物,即格物之物,不可离,不可岐也。大学集注,“格”亦训至,“物”亦训事。惟云“穷至事物之理”,至外增穷字,事外增理字,加一转折,变为穷理二字,遂与实践迥别。又案:黄宗羲文定载与万充宗论格物,充宗用大射仪物字之义,黄君举先儒瞿汝稷元立亦主此说。但元今说与彼不同。

聖经室一集卷二。

焦里堂循群经宫室图序

焦君里堂作群经宫室图二卷。凡九类：曰城，曰宫，曰门，曰屋，曰社稷，曰宗庙，曰明堂，曰坛，曰学。为图五十篇，皆于众说分踳、群言岨岨之际，寻绎经文而折衷之。图所不能详者，复因图为说，以附于后。其所见似创而适得夫经之意也，其所解似新而适合乎古之制也。呜呼，用力可谓勤矣。

顾其书，往往异于先儒之旧，学侣或致疑焉。余以为儒者之于经，但求其是而已矣。是之所在，从注可，违注亦可，不必定如孔、贾义疏之例也。歛程易田孝廉，近之善说经者也，其说考工戈戟钟磬等篇，率皆与郑注相违，而证之于古器之仅存者，无有不合。通儒硕学咸以为不刊之论，未闻以违注见讥。盖株守传注曲为附会，其弊与不从传注、凭臆空谈者等。夫不从传注、凭臆空谈之弊，近人类能言之，而株守传注、曲为附会之弊，非心知其意者未必能言之也。

元向有考工记车制图解，其说亦颇异于郑君。今得里堂此书，而鄙见为不孤矣。图中新定路寝之制，吾友凌次仲移书争之。元谓里堂所抒者，心得也；次仲所持者，旧说也。昔许氏为五经异义，而郑君驳之，何氏为公羊墨守，而郑君发之，究之各成其是，于叔重、邵公无损也。

里堂以藁本寄都示元，元学殖甚荒落，无以益里堂，聊书平昔之所见者而归之，里堂其以余说为然乎？否耶？

掣经室一集卷十一。

西湖诂经精舍记

圣贤之道存于经，经非诂不明。汉人之诂，去圣贤为尤近。譬之越人之语言，吴人能辨之，楚人则否；高曾之容体，祖父及见之，云仍则否。盖远者见闻终不若近者之实也。

元少为学，自宋人始，由宋而求唐，求晋、魏，求汉，乃愈得其实。尝病古人之诂散而难稽也，于督学浙江时，聚诸生于西湖孤山之麓，成经籍饗诂百有八卷。及抚浙，遂以昔日修书之屋五十间，选两浙诸生学古者，读书其中，题曰诂经精舍。精舍者，汉生徒所居之名；诂经者，不忘旧业且勗新知也。诸生请业之席，则元与刑部侍郎青浦王君述庵、兖沂曹济道阳湖孙君渊如迭主之。诸生谓周秦经训，至汉高密郑大司农集其成，请祀于舍。孙君曰：“非汝南许洵长，则三代文字不传于后世，其有功于经尤重，宜并祀之。”乃于嘉庆五年五月己丑，奉许、郑木主于舍中，群拜祀焉，此诸生之志也。元昔督学齐鲁，修郑司农祠墓，建通德门，立其后人，是郑君有祀，而许君之祀未有闻。今得并祀于吴越之间，匪特诸生之志，亦元与王、孙二君之志。谓有志于圣贤之经，惟汉人之诂多得其实者，去古近也。许、郑集汉诂之成者也，故宜祀也。

精舍之西有第一楼，生徒或来游息于此。诗人之志，登高能赋，汉之相如、子云，文雄百代者，亦由凡将、方言贯通经诂。然则舍经而文，其文无质；舍诂求经，其经不实。为文者尚不可以昧经诂，况圣贤之道乎？

聖经室二集卷七。

试浙江优行生员策问

问:取士之道,宜先行谊而后文藝,顾文则易知,行虽骤考,当若何观察,以得其实欤?

以四书义取士,垂数百年。明初勦袭成书,为五经大全,锢蔽士人耳目。至我朝以经术教士,当若何提倡,以矫空疎杂滥之弊欤?

得人之法,在于命题,务隐僻则困英士,偏一体则弃众才,当若何平正体要,使人各能尽其所长欤?

乡试则二三两场,功半头场,岁科则防弊之力半于阅卷,当若何勤敏以督房考而肃关防欤?

士之治经史者,或短于文词;工文词者,或疎于经史;专学藝者,或钝于时务;习时务者,或荒于学藝。当若何弃其短以得长,教其遍以求全欤?

江浙为人才渊藪,被国家太平之治百余年矣。化颡蒙以学业,荣草茅以科名,诸生他日苟有膺取士之任者,宜若何虚怀诚求、勿遗佳士、以酬圣人教养之恩于万一也?其悉对毋隐。

掣经室二集卷八。

顾亭林先生肇域志跋

明末诸儒,多留心经世之务。顾亭林先生所著有天下郡国利病书及肇域志,故世之推亭林者,以为经济胜于经史。然天下政治随时措宜,史志县志可变通而不可拘泥,观

日知录所论,已或有矫枉过中之处,若其见于设施,果百利无一弊欤?四库书提要论亭林之学“经史为长”,此至论,未可为腐儒道。

此肇或志稿本未成之书,其志愿所规画者甚大,而方輿纪要实已括之。亭林生长离乱,奔走戎马,阅书数万卷,手不辍录。观比帙密行细书,无一笔率略,始叹古人精力过人,志趣远大,世之习科条而无学术,守章句而无经世之具者,皆未足与于此也。

聖经室三集卷四。

里堂学算记序

数为六艺之一,而广其用,则天地之纲纪、群伦之统系也。天与星辰之高远,非数无以效其灵;地域之广轮,非数无以步其极;世事之纠纷繁颐,非数无以提其要。通天地人之道曰“儒”,孰谓儒者而可以不知数乎?

自汉以来,如许商、刘歆、郑康成、贾逵、何休、韦昭、杜预、虞喜、刘焯、刘炫之徒,或步天路而有验于时,或著算术而传之于后,凡在儒林类能为算。后之学者喜空谈而不务实学,薄艺事而不为,其学始衰。降及明代,寢以益微,间有一二士大夫留心此事,而言测圆者不知天元,习回回法者不知最高,误相仍,莫能是正,步算之道,或几乎息矣。我国家稽古右文,昌明数学,圣祖仁皇帝御制数理精蕴、高宗纯皇帝钦定仪象考成诸编,研极理数,综贯天人,鸿文宝典,日月昭垂,固度越乎轩辕、隶首而上之。以故海内为学之士,甄明度数、洞晓几何者后先辈出。专门名家,则有若吴江王冕

暗锡阐、淄川薛仪甫凤祚。宣城梅徵君文鼎，儒者兼长则有若吴县惠学士士奇、婺源江慎修永、休宁戴庶常震，莫不各有撰述，流布人间。盖我朝算学之盛，实往古所未有也。

江都焦君里堂与元同居北湖之滨，少同游，长同学。里堂湛深经学，长于三礼，而于推步数术尤独有心得，比辑其所著加减乘除释八卷，天元一释二卷，释弧三卷。释椭一卷，总而录之，名里堂学算记，书成而属元序之。

元思天文算学，至今日而大备，而谈西学者辄诋古法为舛疏不足道，于是中、西两家遂多异同之论。然元尝稽考算氏之遗文，汎览欧逻之述作，而知夫中之舆西枝条虽分，而本幹则一也。如地为圆体，则曾子十篇中已言之；七政各有本天，与郗萌日月不附天体之说相合；月食入于地景，与张衡蔽于地之说不别；熊三拔简平仪说寓浑于平，而崔灵恩已立义以浑，盖为一矣；的谷四方行测，创蒙气反光之差，而姜岌已云地有游气蒙蒙四合矣。然则中之与西不同者其名，而同者其实，乃强生畛域，安所习而毁所不见，何其陋欤？

里堂会通两家之长，不主一偏之见，于古法穿穴十经，研求三数，而折中乎刘氏徽之注九章；西法随事立说，阐其隐秘，而日月五星之果有小轮、与夫日月五星本天之果为椭圆与不，则存而不论。昔蔡中郎撰十意未竟上言，欲思惟精意扶以文义，润以道术，著成篇章。今里堂之说算，不屑屑举夫数，而数之精意无不包，简而不遗，典而有则，所谓扶以文义、润以道术者非邪。然则里堂是记，固将以为儒流之典要，备六艺之篇籍者矣。元少略涉斯学，心钝不能入深，且以供职中外，斯事遂废。今见里堂成此书，敬且乐焉。吾乡

通天文算学者 , 国朝以来 , 惟泰州陈编修厚耀最精 , 今里堂之学似有遇之无不及也。

聖经室三集卷五。

复 性 辨

庄子缮性篇曰：“缮性于俗，学以求复其初，滑欲于俗，思以求致其明，谓之蒙蔽之民。”又曰：“尧舜始为天下，兴治化之流，泉淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心舆心识知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。”元读庄子，未尝不叹其说为尧、舜、孔、颜之变局也。彼所谓性即马蹄天放也，即所谓初也。以天放为初而复之，此老庄之学也。唐李翱复性之书即本之于此，而反饰为孔颜之学，外孔颜而内老庄也。内庄已不可矣，况又由庄入禅乎！文与博正是周、孔、颜、曾之学，而庄子以为灭溺，无以复性之初，然则禅家不立语言文字，儒家借良知为宗旨，非以庄子此说为祖乎？周、孔、颜、曾之学，首重文博。后人才力浅弱，不能文，不能博，有复初之一说焉，可以不读书日安佚而其名愈高，孰不乐趋之？此亦如六朝佛典太繁，释家别开禅学，可以不说一切经而面壁见性也。

聖经室续集卷三。

四书文话序

唐以诗赋取士，何尝少正人，明以四书文取士，何尝无

邪党？惟是人有三等，上等之人，无论为何艺所取，皆归于正。下等之人，无论为何艺所取，亦归于邪。中等之人最多，若以四书文囿之，则其聪明不暇旁涉，才力限于功令，平日所诵习，惟程朱之说，少壮所揣摩，皆道理之文，所以笃谨自守，潜移默化，有补于世道人心者甚多，胜于诗赋远矣。唐宋诗话多，文话少，而明以来四书文话更少，非无话也，无纂之者也。余令学海堂诸生周以清、侯康、胡调德纂之。诸生共议分二十四门编之：一原始，二功令，三格式，四法律，五体裁，六命题，七程文，八稿本，九选本，十墨卷，十一社稿，十二元箴，十三名誉，十四考核，十五师承，十六风气，十七兴废，十八流弊，十九起衰，二十假借，二十一咎毁，二十二谈藪，二十三轶事，二十四五经文。虽未甚精详，然已积卷帙矣。录成二部，一存粤东学海堂，一携归江南。盖江南遗文旧说为岭南所无者尚多，俟再令家塾子弟补成之。时甲申冬日。

聖经室续集卷三

学海堂策问

儒字造字之意何在？儒名始于何代？儒行始于何时？鲁孔子时，颜、曾诸贤之儒行所尊尚者何事？所讲习者何事？其大指何在？当细绎鲁国圣贤言行，在孝经、论语、大小戴礼记诸经经文内者，以求儒之正本大原而释之。至于荀、杨及汉、唐、宋各家之说，且不必涉及，不必辩论。

自东晋、刘宋至隋兼北朝，其间经史诸学皆是极精极博极明敏之时，南北朝人学力之专之锐之深，非后人所能窥

企。中唐以后人蔑视六朝,不知唐初诸经正义及敕修诸史,无不本于南北朝人,或攘或掩,实存而名亡,后人于南北朝之书多不能解,即如陆法言等之音韵分部,幸为中唐以后人所不能解,故未经攘乱。韵学自国朝顾、江、戴、段诸君始明古法,穷极精力,然皆久在陆法言等所定范围之内。其余如三刘、熊、徐等之于经疏,吕忱、李登等之于小学,庚蔚之、崔灵恩等之于礼服,徐广、臧荣绪、姚察等之于史传,皆非唐人所能及。唐初人犹读南北朝人之书,天宝后知其学者鲜矣。试论而表章之。

今大小西洋之历法来至中国,在于何时?所由何路?小西洋即今港脚等国,在今回疆之南,古天竺等处。元之回回历,是否如明大西洋新法之由广东海舶而来?大小西洋之法自必亦如中国之由疏而密,但孰先孰后?孰密孰疏?其创始造历由今上溯若干年,准中国之何代何年?西法言依巴谷在汉武帝、周显王时,确否?六朝番舶已与广东相通,故达摩得入中国。中国汉鄴萌已有诸曜不附天之说,后秦姜岌已有游气之论,宋河承天立强弱二率,齐祖冲之之立岁差等法,皆比汉为密,与明来之大西洋新法相合,是皆在达摩未入中国前也。至于唐时市舶与西洋各国往来更熟,元之回回法、明之大西洋新法如是古法,何以不来于唐九执法之前?九执法又自何来?且西洋又何以名借根方为东来法也?其考证之。

唐宋人每轻视汉、魏、六朝人,以为无足论。无论宋齐疏义,断非唐以后人所能为,即如邵公之为人,绝无可议,其学如海,亦非后人所能窥,公羊之学与董子繁露相表裏,今

能通之者有几人哉！不能通之而一概扫之，可乎？试为汉何邵公赞。

掣经室须集卷三。

学海堂集序

古者卿大夫士皆有师法。周公尚文，范之以礼；尼山论道，顺之以孝。是故约礼之始，必重博文，笃行之先，尚资明辨。诗书垂其彝训，传记述其法语，学者通行，毕生莫罄。譬之食必菽粟，日不可废；居必栋宇，人所共知，奚更立言以歧古教哉。若夫载籍极博，束阁不观，非学也；多文殊体，辍笔不习，非学也。次困之士，庸庸勉于科名，语上之俦，诘愚蔽其耳目，率曰乏才，岂其然欤？

岭南学术，首开两汉，著作始于孝、元，治经肇于黄、董。古册虽失，佚文尚存，经学之兴，已在二千载上矣。有唐曲江，诚明忠正，求之后代，孰能逮之。迹其初学，乃多词赋耳。文辞亦圣教也，曷可忽诸。

大清文治，由朔暨南，明都著于因民，离跃增于往代。余本经生，来总百粤，政事之暇，乐观土业。曩者抚浙，海氛未销，日督戈船，犹开黉舍，矧兹清晏，何独阙然。粤秀山峙广州城北，越王臺故址也。山半石岩，古木荫翳，绿榕红棉，交柯接叶，闾莱数丈，学海堂启焉。珠江狮海，云涛飞泛于其前，三城万井，烟霭开阖于其下。茂林暑昃，先来天际之凉；高阑夕风，已生海上之月。六艺于此，发其秀辉，百宝所集，避其神采，洵文苑之丽区、儒林之古境也。昔者何邵公学无不通，进退忠直，韦有学海之誉，与康成并举。惟此山

堂 ,吞吐潮汐 ,近取于海 ,乃见主名。多士或习经传 ,寻疏义于宋齐 ;或解文字 ,考故训于仓雅 ;或析道理 ,守晦庵之正传 ;或讨史志 ,求深宁之家法 ;或且规矩汉晋 ,熟精萧选 ,师法唐宋 ,各得诗笔。虽性之所近 ,业有殊工 ,而力有可兼 ,事亦并擅。若乃志在为山 ,亏于不至之讥 ;情止盈科 ,未达进放之本。此受蒙于浅隘而已 ,乌覩百川之汇南溟哉 !

道光四年 ,新堂既成。初集斯勒 ,四载以来 ,有笔有文 ,凡十五课。潜修实践之士 ,聪颖博雅之材 ,著书至于仰屋 ,岂为穷愁 ,论文期于贱壁 ,是在不朽。及斯堂也 ,登高者赋其所能 ,观澜者得其为术 ,息焉游焉 ,不亦传之久而行之远欤 ?

掣经室续集卷四。

论 策 问

近三四十年乡会场问策 ,必有经学一道 ,经学必有易、书数条 ,尚书中常有书标七观一条。求其始于何科 ,竟不可考 ,意其始 ,乃发策者无处觅题 ,觅至王伯厚困学纪闻 ,偶得此条 ,遂拈为问。后之发策者又转袭于前次之策题 ,陈陈相因 ,未必亲由王伯厚书中拈来。其实伯厚所说乃伏生尚书大传之文也。尚书大传及困学纪闻中宜于策问者颇多 ,而七观则已数问不鲜矣。无论七观 ,士子未必能一一全记 ,即七事无遗 ,亦无关于优劣。献子之友五人 ,孟子忘其三 ,无损于大贤之学。若有一士 ,经义大端颇能通达 ,于七观忘不能对 ,发策者将以不能全对为劣矣。殊不知发策周经 ,当问经之大义 ,若随手拈浩如烟海中之数事以问士 ,即以士之不

能对者为劣,试思若许士子亦如此拈数事以周试官,试官能全对乎?善乎孙君渊如之治经也,其说尚书曰:“今文尚书二十八篇在百篇内为尤精,孔子重之,故周、汉之间学者人人通习,非此二十八篇幸而不亡,故伏生尚书大传,孔子所举七观之篇,皆在二十八篇之内。”此诚读书得间,能发经学之大义矣。此即王伯厚尚不能见及于此,何况士人。若士人不能全对七观而对及于此,则是真深于经学之人。但此义士人即有曾读孙君之书,浑举而对者,又恐发策者但以发策为了此公令而已,对不对并不寓目,即寓目或亦不识其为何说也。皇清经解予哀刻成矣,惟虑后之试官不以大义问士,而任拈此烟海中三五事以问士,则余非有惠于士,反有害于士矣。

掣经室再续集卷三。

传经图记(节选)

有陋儒之学,有通儒之学。何谓陋儒之学?守一先生之言而不能变通,而下焉者,则惟习词章、攻八比之是务,此陋儒之学也。何谓通儒之学?笃信好古,实事求是,汇通前圣微言大义而涉其藩篱,比通儒之学也。

吾乡有君汪容甫者,年长于元,寿止五十。闻汪君壮年从朱竹君侍郎、毕秋帆制军游,于海内经师咸与之上。其议论所著有述学内外篇,如释三九、释明堂数篇,皆荟萃古训,疏通证明。而其最精者,则在周官经、左氏传。尝作春秋左氏释疑、周礼徵文二篇,以证二经之非伪,盖以方望溪诸公妄疑经典,故作此以释疑。全书虽失传,然读此可见其

一斑 ,殆所谓通儒之学者矣。

今哲嗣孟慈农部 ,绘传经图以表彰其先德 ,而索题于元。元老矣 ,不能从事简册 ,壮年所读之书半归遗忘 ,惟早年所闻诸先生之绪论 ,则至今犹能记忆。惜吾未及从容甫请益也 ,因书之以示孟慈。道光八年十月廿一日 ,顾性老人阮元记。

国粹学报第一年第三号 ,光绪三十一年三月二十日。

万氏经学五书序

岁乙卯 ,余视学两浙 ,宁波教授丁进士杰 ,以万氏经学五书请余序 ,将以广其传 ,且使浙之士知所重也。按梨洲黄氏序云 :“充宗姑以其所得 ,参考诸儒 ,必求其精粗一贯 ,本末兼该 ,凿然可举而措之 ,无徒与众说争长黄池 ,则所以救浙学之弊 ,其在此夫。”黄氏此言 ,其有见于浙之学者务于攻击前儒 ,因发其端以正之欤。

窃谓争之说有二端 :未深核乎众说之本原 ,私臆所属 ,求胜先正 ,此不可者也 ;力学之久 ,积疑成断 ,瞭然有得于心 ,以补正前人之阙与误 ,此学经者所不可废也。西汉经学初兴 ,各承师说 ;东汉康成氏出于诸儒传注之外 ,折以己说 ,而经赖以明 ;熊安生以三礼授徒 ,于先儒所未悟皆发明之 ;孔颖达撰礼记正义 ,半取于是 ,而经又赖以明 ;他如刘炫规杜、孙毓评毛 ,同异并呈 ,是非互见。监以磨砢而愈光 ,丝以浼沔而益熟。孔子曰 :“当仁不让于师。”不让者 ,争之谓也。吾恐浙之学者执梨洲之说 ,习为精粗本末之空谈 ,随声附和 ,于先儒指趣 ,明奉而阴置之 ,不敢言其非 ,亦莫能道其

是,则争长攻诘之弊息,而悠忽荒蔑之弊起矣。

万氏之学,以经释经,不苟同于传注,其说郊祀、宗法诸制度及春秋随笔、周官辨非两书,立体严正,析理精微,其迹似争而实,非数十年冥索之功未易有此。余读其书,甚有望乎浙之士奋然自励,不以攻击为长,亦不以孤陋自废,进探乎圣贤立说之旨,以求会乎汉唐注疏之通。苟能有嗣万氏而起者,余将虚左席以礼之。嘉庆元年正月上元日,仪徵阮元序。

* 此篇由焦循代撰,参见雕菰集卷十五。

万氏经学五书卷首,嘉庆刻本。

畴人传序

昔者黄帝迎日推策,而步术兴焉。自时厥后,尧命羲和,舜在橛玑,三代迭王,正朔递改,益效法乾象,布宣庶绩,帝王之要道也。是故周公制礼,设冯相之官;孔子作春秋,讥司术之过,先古圣人咸重其事。两汉通才大儒,若刘向父子、张衡、郑玄之徒,纂续微言,钩稽典籍,类皆甄明象数,洞晓天官,或作法以叙三光,或立论以明五纪。数术穷天地,制作侔造化,儒者之学斯为大矣。世风递降,末学支离,九九之术,俗儒鄙不之讲,而履观台、领司天者,皆株守旧闻,罔知法意;演撰算造之家,徒换易字母,弗凭圭表为合,验天失之弥远。步算之道由是日衰,台官之选因而愈轻,六艺道湮,良可嗟欢。甚或高言内学,妄占星气,执图纬之小言,测渊微之悬象;老人之星,江南常见,而太史以多寿贡谏;发敛之节,终古不差,而幸臣以日长献瑞。若此

之等 ,率多错谬。又或称意空淡 ,流为虚诞 ,河图、洛书之敷 ,传者非真 ;元会运世之篇 ,言之无据。此皆数学之异端 ,艺术之扬、墨也。

元蚤岁研经 ,略涉算事 ,中西异同 ,今古沿改 ,三统四分之术 ,小轮椭圆之法 ,虽尝旁稽载籍 ,博问通人 ,心钝事繁 ,义终昧焉。窃思二千年来术经七十 ,改作者非一人 ,其建率改宪 ,虽疏密殊途 ,而各有特识 ,法数具存 ,皆足以为将来典要 ,爰掇拾史书 ,荟萃群籍 ,甄而录之 ,以为列传。自黄帝以至于今 ,凡二百四十三人 ,附西洋三十七人 ,大凡二百八十八人 ,离为四十六卷 ,名曰畴人传。综算氏之大名 ,纪步天之正轨 ,质之艺林 ,以揜来学。俾知术数之妙 ,穷幽极微 ,足以纲纪群偷 ,经纬天地 ,乃儒流实事求是之学 ,非方技苟且干禄之具。有志乎通天地人者 ,幸详而览焉。

畴人传卷首 扬州阮氏琅嬛仙馆刊板。

戴 震 傅 论

论曰 :九数为六艺之一 ,古之小学也。自暴秦焚书 ,六经道湮 ,后世言敷者 ,或杂以太一三式、占候卦气之说。由是儒林之实学 ,下与方技同科 ,是可慨已。庶常以天文舆地、声音训诂数大端为治经之本 ,故所为步算诸书 ,类皆以经义润色 ,缜密简要 ,准古作者。而又罔罗算氏 ,缀辑遗经 ,以绍前哲 ,用遗来学。盖自有戴氏 ,天下学者乃不敢轻言算数 ,而其道始尊。然则戴氏之功 ,又岂在宣城下哉 !

畴人传卷四十二。

利玛窦传论

论曰 :自利玛窦入中国 ,西人接踵而至 ,其于天学皆有所得。采而用之 ,此礼失求野之义也。而徐光启至谓利氏为今日之羲和 ,是何其言之妄而敢耶 ?天文算数之学 ,吾中土讲明而切究者 ,代不乏人。自明季空谈性命 ,不务实学 ,而此业遂微。臺官步勘天道 ,疎阔弥甚 ,于是西人起而乘其衰 ,不得不矫然自异矣。然则但可云明之算家不如泰西 ,不得云古人皆不如泰西也。我国家右文尊道 ,六藝昌明 ,若吴江王氏。宣城梅氏皆精于数学 ,实能尽得西法之长而匡所不逮。至休宁戴东原先生发明五曹、孙子等经 ,而古算学明矣。嘉定钱竹汀先生著二十二史考异详论三统、四分以来诸家之术 ,而古推步学又明矣。学者苟能综二千年来相传之步算诸书 ,一一取而研究之 ,则知吾中土之法之精微深妙 ,有非西人所能及者。彼不读古书 ,谬云西法胜于中法 ,是盖但知西法而已 ,安知所谓古法哉 !

畴人传卷四十四。

汤若望传论

论曰 :明季君臣以大统寢疏 ,开局修正 ,既知新法之密 ,而迄未施行。圣朝定鼎 ,以其法造时宪书 ,颁行天下 ,彼十余年间辩论翻译之劳 ,若预以备我朝之采用者 ,斯亦奇矣。夫欧罗巴极西之小国也 ,若望 ,小国之陪臣也 ,而其术诚验于天 ,即录而用之。我国家圣圣相传 ,用人行政惟求其是 ,

而不先设成心 ,即是一瑞 ,可以仰见如天之度量矣。

若望以四十二事表西法之异 ,证中术之疏。由是习于西说者 ,咸谓西人之学非中土之所能及。然元尝博观史志 ,综览天文算学家言 ,而知新法亦集合古今之长而为之 ,非彼中人所能独创也。如地为圆体 ,则曾子十篇中已言之 ;太阳高卑与考灵曜地有四游之说合 ;蒙气有差 ,即姜岌地有游气之论 ,诸曜异天 ,即郟萌不附天体之说。凡此之等 ,安知非出于中国 ,如借根方之本为束来法乎。

盖步算之道 ,必后胜于前 ,有故可求 ,则修改易善。古法之所以疏者 ,汉魏之术 ,冀合图讖 ,唐宋之术 ,拘泥演撰。天事微眇 ,而徒欲以算术缀之 ,无惑乎其术之未久辄差也。至授时去积年日法不用 ,一一凭诸实测 ,其于天道已能渐近自然 ,然则由授时而加精 ,不得不密于前代矣。彼西人者 ,幸值其时耳。使生于授时以前 ,则其术必不能如今日之密 ,唐之九执、元之万年可证也。且西术之密亦密于今耳 ,必不能将来永用无复差忒 ,小轮之法旋改椭圆 ,可见也。世有郭守敬其人 ,诚能徧通古今推步之法 ,亲验七政运行之故 ,精益求精 ,期于至当 ,则其造诣当必有出于西人之上者。使必曰“西学非中土所能及” ,则我大清亿万年颁朔之法 ,必当间之于欧逻巴乎 ? 此必不然也。精算之士 ,当知所自立矣。

畴人传卷四十五。