

書評論文

評《明清實學思潮史》

王煜

香港中文大學哲學系

陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編《明清實學思潮史》。濟南：齊魯書社，1989年7月，全三卷共1786頁，人民幣25元。

此書共六十二章，作者數十，補充了中國思想史和文化史的大部分空白。《後記》宣稱它是海峽兩岸學者在社會科學領域首次合作的學術成果；但是台灣學者僅有陳鼓應一人，他只寫三頁《卷首語》和第十四章之半，所以「合作」一詞十分牽強。

葛榮晉《導論》強調實學崇實黜虛，表現批判精神、經世思想、科學精神、啓蒙意識。我閱全書後，感到實學幾乎等於包含哲學而排斥宗教的學問，尤其是語言學和經濟學、軍事學、自然科學。美國漢學家艾爾曼著《實事求是》，¹敘述清儒從哲學轉向語言學。此書名源於《漢書·景十三王傳》謂河間獻王劉德「修學好古，實事求是。」相映成趣的是：活於晚清的德國哲人尼采，卻從語言學轉向哲學。²葛氏談及李贄感染吳虞，黃宗羲啓迪康有為、梁啓超、譚嗣同、章太炎與柳亞子，譚嗣同尊王夫之思想為復興民族的武器。結語反對等同明清實學與近代啓蒙思想。我們可視明清實學為五四時期的啓蒙思想必需的前奏。然而哲學必須凌虛而談，整合各門學科，批判每科的偏執和盲點，而永不能被心理學、人類學、語言學、社會學或自然科學代替或取締。倘若哲學是「虛學」，「虛」亦非貶詞，僅指抽離於現象，概括性最強，故屬中性詞。貶抑哲學為空虛無用者，未知哲學恰似航空母艦，象徵專科的飛機均須依賴它昇降。文化史上哲學和科學互相刺激助長，「前科學」或「偽科學」均非哲學。聞說胡適在北京大學欲取消哲學系，可能貶抑哲學為劣義的虛學。以宗教本身為虛，宗教史則為實，難怪佛學史家湯用彤贊成胡適的建議了。

袁爾鉅《羅欽順的「經世宰物」之學》指出羅欽順捨虛就實，首先從事章句，然後出入禪

1 Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

2 詳見基爾曼編、帕蘭譯《與尼采對話：當時人口中的尼采生平》(*Conversations with Nietzsche: A Life in the Words of His Contemporaries*, ed. Sander L. Gilman, tr. David J. Parent [New York and Oxford: Oxford University Press, 1987], esp. pp. 25-110)。尼采首先從神學轉歸語言學。

學，終於擺脫禪學，貶為凌空駕虛。積極方面他提倡經世宰物、變法致治，期望帝王正心「得人」——節選賢相良才。可惜羅整庵對朱子「理一分殊」的改造不够徹底。對於王學和禪學，羅欽順譴責為飄忽的水上葫蘆，完全不管匏瓜用途繁多。袁氏謂羅欽順揭露「良知」即《楞伽經》「真識」，也是真心(如來藏自性清淨心)。我不願苟同，因為先秦儒道兩家濡染中國禪宗倡佛性遍在。與其譏笑致良知教為禪宗「見性成佛」論的翻版，不如理解它是禪學對儒學的反饋(feedback)。究竟整庵是明代首位氣本論(唯氣論)者，日本貝原益軒恰當讚他遠勝薛瑄及胡居仁。

葛榮晉《王廷相的元氣實體論》不單講形上學，也談並用仁義、刑法的政治主張。王廷相專家葛氏撰《王廷相生平學術編年》、《王廷相思想研究》兩書以及《中國哲學範疇史》。³王廷相常談佛教，難得葛氏洞察他將佛教唯識種子說修改成元氣種子說。王廷相《太極辨》云：「不言氣而言理，是舍形而取影，得乎？」這宣示理氣關係如影隨形或響跟聲，價值上氣比理優先，理不外氣的模式。但是此類比不妥，因為形影聲響均屬物理的，而理是形上的(metaphysical)。知識論方面，王子衡倡知行兼舉，批判朱、陸說：「朱子之論，教人為學之常；陸子之論，高才獨得之妙。陸之學，其弊也鹵莽滅裂，而不能盡致知之功；朱之學，其弊也頹惰委靡，而無以收力行之效。」⁴有趣的是王浚川雖重觀察實驗而拒絕程朱訓「格」為「至」，反似陽明解「格」成「正」。⁵然而正心誠意既非認知客體的必需條件，更非充分條件。修養論方面，王廷相《雅述》上篇提出「動靜交相養」。我須補充說：他模仿《莊子·繕性》「知與恬交相養」和惠能定慧相生觀。⁶道家的知恬相當於禪家的慧定。王廷相比道佛兩家積極於求非道德的認知，特別是科學知識；遂彈訶周敦頤等宋明道學家的主靜說流於禪靜空虛。

葛榮晉《黃綰的王道政治及其對理學的批判》第二節題目《治學三變——由朱學到王學

- 3 葛榮晉《中國哲學範疇史》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987年5月)選論二十項：元氣、精氣、太極、道、理氣、有無、動靜、一兩、漸驟、天人、力命、形神、格物致知、知行、參驗是非、性情、義利、古今、理勢、經權，多為相反相成的概念。頁27云：「無知之元氣何以產生出有知之人類？難以對意識起源作出說明。歷史進一步發展的趨勢，必然是拋開元氣本源論，尋求體用合一的元氣本體論。」頁90云：「這一唯物論思潮的代表人物是羅欽順、王廷相、吳廷翰、黃宗義、王夫之等人。」唯物論的中國版本是唯氣論。「氣」含義廣於「物」。頁380-381記陸九淵卒年1192及王守仁卒年1528應為1193和1529。我反對頁264說孫中山「錯誤地把階級鬥爭排斥在『行』之外」。孫氏認為階級鬥爭乃社會進化之果而非因。
- 4 王廷相《王氏家藏集》，台北：偉文圖書出版社，1976年，第三冊，卷三十，《策問一》。姜國柱《中國認識論史》(鄭州：河南人民出版社，1989年7月，頁359)「陸子」錯作「陸于」。
- 5 同注4，第五冊，《慎言》，卷六，《潛心》：「格物者，正物也。物各得其當然之實，則正矣。物物而能正之，知豈有不至乎？知至則見理真切，心無苟且妄動之患？意豈有不誠乎？」
- 6 郭朋《壇經對勘》(濟南：齊魯書社，1981年6月，頁31)刊載惠昕本：「我此法門，以定慧為本。大眾勿迷，言定慧別，定慧一體不二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」

再到實學》，暗示明清兩代有三門顯學——朱、王、實，實學乃非禪及朱王兩學的一切學問，近似廣義宗教以外諸學了。黃綰竟誇張謂宋明理學皆由於禪，絕非堯舜道統，甚至說：「象山則不純禪，至慈湖則純禪矣。」⁷楊簡(慈湖)欠缺黃綰珍重的「典要」、「工夫功效」、「日新次第」，將儒家「誠意」改為惠能、神會師徒的「不思」或「不起意」，用禪宗口脛說「無思則萬物畢照」。黃綰誤解王守仁像楊簡一般廢除學思，葛氏不必附和黃久庵誇大良知說的副作用，即好勝矜傲的社會風氣；儘管王守仁將良知講得太美妙，格竹失敗後對自然界的興趣因噎廢食。久庵又錯解《大學》「格物」云：「格者，法也，有典有則之謂也。先儒不明，乃以格物為致知工夫，故以格物為窮究事物之理，而不知有典有則之為格物，所以求之於物，失之於外，支離破碎，而非聖人之學矣。」⁸實在「先儒」才正確。更遺憾的是：久庵迷信地說：「人心纔動，鬼神即知。」⁹葛氏亦未注意黃綰誇張朱子對禪宗及程伊川的倚賴。黃綰云：

紫陽分戒慎、恐懼為靜存，分隱微、慎獨為動察。……此說原於釋氏下乘，故禪宗之詩有曰：「有物先天地，無形本寂寥；能為萬物祖，不逐四時凋。」紫陽每誦之以訓其門人；……其門人黃勉齋所作《朱子行狀》亦云：「終日考求檢閱，倦則瞑目端坐。」……故伊川於游、楊侍立，瞑目端坐，而不知門外雪深三尺。蓋伊川之學，亦由下乘而來……紫陽平日之所尊信，亦惟伊川而已。¹⁰

朱熹亦尊信李侗、劉子翬等老師，借取禪師對佛性的頌讚去描述道德理性，非等同佛性與良知。瞑目端坐亦源於莊子坐忘，未必仿效禪師。《莊子》用侗字三次，強調「無心」，與儻字相通。三教均倡「無心」，1990年第3期(5月)《復旦學報》中國文化專號刊登劉澤華、李冬君《論理學的聖人無我及其向聖王專制的轉化》，最先狠批「無心」云：「如果說自我意識是近代民主的酵素，那麼無我意識便是古代傳統專制的思想支柱。」然而「無我」除卻引致盲從權威的副作用外，仍有「大公無私」、「破除我執」的正面義蘊。

默明哲《崔銑的「斂華就實」思想》欣賞崔仲冕宗程朱而不泥；即視「氣」的條理為「理」，特色在善。他詆譏王陽明為霸儒(今天可稱儒閥或學閥)，心學像欠星之秤不能權衡外物；講良知不講良能，等於知而不行，叛逆了孟子，而「剽禪寤之緒」。¹¹祖師陸九淵也屬霸儒而非真儒，禪學盛行導致宋亡，正如清談興盛拖垮晉朝。崔銑眼裏儒家禪化世系如下：

7 黃綰《明道編》，劉厚祜、張豈之標點本，北京：中華書局，1959年9月，卷一，頁15。劉、張合序頁8、10「愚繁擾」、「无咎」應修正為「遇繁擾」、「无咎」，1983年6月第三次印刷竟仍不改。

8 同上注，卷二，頁21。

9 同上注，卷三，頁35。

10 同上注，卷五，頁59-60。

11 崔銑《澗詞》，卷十，《太宰羅公七十壽序》。默明哲在頁127徵引。

臨濟宗禪師大慧宗杲——二程門徒楊時的門人張九成(子詔)——陸九淵及弟子詹阜民「大張以禪語亂經，陸以禪定亂德。」¹²事實上，陸王從禪學汲取靈感。王守仁比陸九淵更重實踐，默氏可引陽明「事上磨煉」及其事功去駁崔說。¹³

余敦康《王艮「尊身立本」的啓蒙思想》平穩，頁153「自我的價值自覺」一詞笨拙，索性用「道德意識」吧！王畿、王艮的「浪漫」學風，源於王守仁力倡的「狂」——「自然」和「自信」，可讀程念祺《江南王學的浪漫主義傾向》，刊於《上海師範大學學報》1990年第2期(6月)。

賈順先《楊慎的考據博學論》巧引升庵臨終《感懷》詩：「遷謫本非明主意，網羅巧中細人謀。」朝廷小人逼他體驗雲南生活而不囿限於四川。他鄙薄陸王心學為好高騖遠、躡等憑虛，務實地以自然科學知識作古書新解。例如羅泌《路史》誤釋「息壤」為自身增長如贅瘤的泥土，楊慎說：

《山海經》所云：「鯀竊帝之息壤」，蓋指桑土、稻田可以生息，故曰息壤。田，皆君所授於民，故曰帝之息壤。鯀之治水，不順水性而力與水爭。決耕桑之田畝，以堙淫潦之洪流，故曰：「竊帝之息壤，以堙洪水。」¹⁴

賈氏激賞升庵將傳統闡釋「天帝」改為帝舜。我認為楊慎擅長西方結構主義所謂解除神話(demythologization)。他主張以性統情，頗似十七世紀荷蘭唯理派斯賓諾沙(Spinoza)所倡以理化情。

衷爾鉅《吳廷翰的實理真知論》多半乃其書¹⁵撮要。吳崧伯針對王陽明知行合一說云：「若天文、地理、死生、鬼神，如何可行而後知乎？」¹⁶現代人始易理解：自然科學知識如幾何定理，須先知而後用，但是必先行(實驗)然後總結出科學定律。倫理知識可聞知而後

12 同上注，卷十一，《漫記》。默明哲在頁128徵引。

13 詳見王煜《從瑜伽與禪定以論陸象山、王陽明、王龍溪之學非禪非佛》(《中西哲學論文集》，台北：水牛出版社，1981年)及《章炳麟對王守仁態度的演變》(《儒釋道與中國文豪》，台北：學生書局，1991年將出版)。人應知而後言，知行問題就是言行問題。公元前五世紀希臘史家修西狄底士已重言行對峙，參閱帕里《修西狄底士作品的言與行》(Adam Milman Parry, *Logos and Ergon in Thucydides*. Doctoral Dissertation, originally presented at Harvard University, 1957)。1981年紐約市新版加上耶魯大學卡根(Donald Kagan)的導論。

14 《升庵全集》，台北：學生書局，1971年5月影印明萬曆四十四年顧起元校刊本，卷五，《息壤辯》。參看王仲鏞《升庵詩話箋證》，上海：上海古籍出版社，1987年12月，《前言》。

15 衷爾鉅《吳廷翰哲學思想》，北京：人民出版社，1988年1月。

16 《明清實學思潮史》頁221引，容肇祖點校《吳廷翰集》(北京：中華書局，1984年2月)之《吉齋漫錄》，在頁63。胡適雖喜實學而未留意吳廷翰。參考沈衛威《胡適傳》，開封：河南大學出版社，1988年10月；《容肇祖集》，濟南：齊魯書社，1990年1月；黃鎮偉《論吳廷翰及其詩歌創作》，載《蘇州大學學報》1990年第1期。

實踐，亦可先實踐後總結。演繹、歸納兩法宜兼用於探索科學知識或倫理知識。天文地理部分可行而後知，如鄭和、徐弘祖及現代放射人造衛星、火箭等所獲。

步近智《陳建對王學的詰辯和〈治安要議〉的實政思想》正確反對陳廷肇視陸王心學為禪學。鑒於禪宗與陸象山同樣強調超時空的主觀精神，陳清瀾《學部通辯》云：

象山講學好說「宇宙」字，……包括無窮也。如佛說性，周法界十方世界之類，是以至大無窮言也。如說法身常住，不減覺性，與太虛同壽之類，是以至久無窮言也。此象山宇宙無窮之說，吾心宇宙之說，一言而該禪學之全也。

步氏提到某些儒家追求「天人合一」的化境，忽略《莊子》屢用「宇宙」一詞及「無限」概念。縱使佛教不輪進中國，陸九淵也可獨立發揮孟、莊、惠三子的無窮觀。吏治方面，陳建力主「取士以行」。用古希臘術語，即以 *ergon* 凌駕 *logos*。

牟鍾鑒《高拱的實政論及其理論基礎》揭露高肅卿整頓吏治的成就，察覺他的學思優於徐階與張居正，¹⁷特別在批判程朱理學末流和改造王學，堅持聖人以人情為天理，發揮王充、王廷相的實證精神，抨擊神秘主義迷信，承接墨學和陳亮、葉適的功利主義，毅然為唐朝理財家劉晏呼冤。但是我不贊同頁274說「高拱與王廷相都是第一流的哲學家」。世界哲學史上，他二人均非一流；中國哲學史上，王氏一流而高氏二流。高拱《問辨錄·論語》把經、權比作秤衡、秤錘，未懂「權」原指秤鉞（錘），引申為隨機應變。他訶責漢宋儒者割裂經權，否定朱子所謂「經者，萬世常行之道；權者，不得已而用之，須是合義。」我認為漢宋儒者未嘗破壞經權的體用關係，儒家「經權」或「常變」相當於道家和兵家的「奇正」，並用於文學批評和書法理論。

蒙登進《何心隱反封建的「異端」思想》一文的「封建」宜改為「禮教」。蒙氏指出何心隱抨擊君權和要求平等，乃吳承恩、黃宗羲、唐甄的先聲，可惜依舊以三代幻景為楷模，輕蔑湯、武式流血革命。我須澄清兩點：頁303「周敦頤所謂的無欲是窒欲」不對，何心隱錯在等同周子「無欲」與老、釋「無欲」。一般理學家「無欲」指「寡欲」而非出家「窒欲」。英國社會主義奠基者摩爾（Thomas More, 1478 - 1535）在何心隱誕生前一年出版《烏托邦》（*Utopia*），較早構思新世界以家庭為基本經濟單位，廢除私有制。然而摩爾的設計保留奴隸制度，何心隱「聚和堂」保存君主制度。¹⁸

董光璧《李時珍及其〈本草綱目〉》頗深刻，顧及李瀕湖對葛稚川（抱朴子）的微詞。董氏

17 朱東潤《張居正大傳》（武漢：湖北人民出版社，1957年11月初版；1981年8月修訂版）低估了高拱的思想與人格。李紹強《張居正與馮保》頗中肯，見《文史哲》1990年第4期（7月）。

18 陳正炎、林其鏞《中國古代大同思想研究》（上海：上海人民出版社，1986年5月）第四章（七）《一個社會基層單位「聚和堂」》稍補蒙登進文的缺陷。李懷生《何心隱的生平與思想有反封建的「叛逆性」嗎？》（見《河北師院學報》1990年第1期）強調何心隱忠於孔孟而未叛逆。

盡量運用理科根柢；但是中文根柢弱，錯字甚多。頁328引李時珍說：「《禹貢》、《周官》列其土產，農經、軒典詳其性功，亦良相、良醫之所當注意者也。」¹⁹並列良醫和良相，似受范仲淹影響。有人考證知悉：某牧師徵引范仲淹良相良醫語，確實勉勵了孫中山從西醫走向政治。李時珍專注醫藥而托病辭官，只因愛平民甚於皇室，²⁰不以作御醫為榮。

成復旺《徐渭的「本色」論》有小疵：頁361謂蘇軾主張為文當「如萬斛泉源，不擇地而出。」東坡《自評文》（《經進東坡文集事略》作《文說》）自詡云：「吾文如萬斛泉源，不擇地皆可出。」王士禛《古夫于亭雜錄》第167節《東坡文》引錢謙益云：「吾讀子瞻《司馬溫公行狀》、《富鄭公神道碑》，如萬斛水銀隨地涌出，茫然莫得其涯涘也。……黃州已前得之於《莊》，黃州已後得之於釋[指《華嚴經》等]。」但是個別天才實況不可能普遍化，成氏誤「實然」為「應然」。如倡讀物理應如愛因斯坦，那是荒謬幻想。頁362看出「唐宋派和李開先²¹沒有作到的，徐渭作到了。」頁336述徐文長「持斧斫頭，以錐刺耳，竟不得死。」何以不提他「槌囊」（痛擊腎囊）呢？刺聾一耳的畸形，使人聯想荷蘭苦命畫家梵高。何況梵高亦貧困，作品像尼采的書幾乎全無銷路。徐渭雖殺妻坐牢（似法國結構主義者阿爾吐塞的家變）而能售出字畫，死後卻無梵高、尼采的殊榮。可憐梵高三十七歲用鎗自殺身亡，徐渭卻屢次自殺不死。

余敦康《張居正「敦本務實」之學》盡量發掘張太岳優點，罕評其醜惡一面。頁379引張君正言「雖有扁廬，無可奈何。……勿使滋蔓，蔓難圖矣。」及「伏望皇上奮乾剛之斷，普離照之明。」宜註「扁」、「圖」、「離」為扁鵲、規限、以火為象徵的《易·離卦》。頁396《答羅近溪宛陵尹》「本覺」一詞，應注出佛典《大乘起信論》。頁395中肯概括道：「張居正為了探索虛與實、體與用的種種複雜的關係，曾出入佛老，廣泛地汲取各家的思想營養；但其基本的思想綫索仍然是儒家的內聖外王之學。」我認為他兩大污點在勾結卑鄙宦官馮保²²和禁止聚徒講學，人格低於元稹。

陳鼓應、成復旺《李贄的叛逆精神和人本主義》側重卓吾的功利主義價值觀。他譏彈范

19 《本草綱目》，卷八，《金石·總論》。1982年1月人民衛生出版社《本草綱目》劉恒如校點本最佳。

20 宜讀葉文俊等《李時珍史實考》，廣州：廣州科技出版社，1988年4月；唐明邦《本草綱目導讀》，成都：巴蜀書社，1989年5月；中國藥學會、藥學史學會編《李時珍研究論文集》，武漢：湖北科學技術出版社，1985年7月。唐明邦將出版《李時珍評傳》。

21 李開先（1502—1568），字伯華，號中麓，山東章丘人，祖籍隴西，像徐渭兼撰戲劇和禪詩。作為「嘉靖八子」的中堅，他的《寶劍記》超越才子佳人的傳奇俗套，但是他非書畫家。

22 王春瑜、杜婉言《明朝宦官》（北京：紫禁城出版社，1989年12月）第三章《明朝主要宦官傳》評述鄭和、王振、曹吉祥、懷恩、汪直、錢能、劉瑾、馮保、陳增、陳奉、高淮、孫隆、高家、王安、魏忠賢十五人，馮保一節顯現張居正人格低於直率不慎的高拱。

仲淹「貪宋朝人物第一名」，²³陳、成二氏未指出：李贄將朱子對范氏的褒詞加上貪字變為貶詞。²⁴李卓吾的名心(好名程度)不低於范希文。李贄酷似盧梭和貝多芬，喜愛自然美甚於人工美，幸虧頁435看出人情的自然主義針對禮教矯情偽性，稍異於盧梭。

張安奇、戴念祖《朱載堉的科學實踐和叛逆精神》闡釋「凡天地造化，莫能逃其數。」²⁵載堉字伯勤，號句曲山人，確受邵雍、朱熹及其高足蔡元定的啓迪。我感到朱載堉的可愛，既有避免古希臘畢達哥拉斯學派和蔡元定幼子蔡沈的謬誤——倒果為因地將數目升格為萬物根源；又在否定董仲舒、劉歆、班固、鄭玄、胡瑗、程頤、朱蔡師徒因欠實驗而犯的錯誤。²⁶第四節《離經叛道精神》可圈可點。朱載堉自稱「道人」，推讓爵位，可謂出淤泥而不染，或萬濁一清。他的《黃鶯兒·罵錢》媲美晉代魯褒《錢神論》，且更激烈；他的《山坡羊·十二鬼》一口氣痛罵醫疇、混帳、輕薄、大頭、無眼、油炸等十二鬼，乃張恨水小說《魑魅魍魎》的先聲。朝廷妄施音樂禁令以防敗俗，他寫《進律書奏疏》，譴責吹噓樂禁的盲心者「尊信耳聞之虛說，誣蔑眼見之實理。」張、戴二氏欣賞朱載堉借孔子之口詛咒社會羣魔，且藉《周禮》宣傳叛逆傳統的「新說」。朱載堉不愧為明太祖最卓異的後裔。何況他的舅父兼天文老師何瑋(柏齋)是王廷相的主要論敵呢！

王國軒《呂坤的求實思想與批判精神》簡述呂坤對三教的批評，例如勸戒陽明後學鄒元標勿沉湎禪學，甚至抨擊宋儒局促迂腐、隱士潔身娛己。諷刺的是呂新(心)吾晚年自號抱獨居士、了醒亭居士，略向佛教投降。呂坤過度興奮說善培者奪天數，「奪」應改為「用」。「奪天數」就是利用自然規律。呂坤說：「宇內有三權：天之權曰禍福，人君之權曰刑賞，

23 李贄《藏書》，北京：中華書局，1959年5月，卷五十一，《范仲淹》。參閱林其賢《李卓吾事蹟繫年》，台北：文津出版社，1988年3月。王士禛《古夫于亭雜錄》卷六第339節《李贄》云：「余素不喜李贄之學，……其最害道者莫如《論狂狷》一篇。其言……舜、禹、湯、武……皆狂也。……此等謬論，正如醉夢中囈語，而當時諸名士極推尊之，何哉？若以李斯、桑弘羊、呂不韋……為名臣……，所謂好惡拂人之性者也。」(趙伯陶點校本，北京：中華書局，1988年10月)阮亭正確譴責卓吾濫用狂字。

24 《朱子語類》，台北：正中書局，1962年10月，卷一二九云：「范文正，傑出之才。」傑出指一流。《朱文公文集》，《四部備要》本，卷三八，《答周益公》云：「若范公所謂平生無怨惡於一人者，尤足以見其心量之廣大高明，可為百世之師表。」1989年9月台北紀念范仲淹一千零九週年誕辰國際學術研討會上，台灣大學退休教授張敬女士反對稱范氏為文學家，然而她不像受李贄濡染，只厭聞世俗濫捧人為專家。王士禛《古夫于亭雜錄》卷六第304節《歷代正氣》云：「吾於漢末得二人焉，曰孔北海融，關壯繆羽；於唐得二人焉，曰宋文貞瓌，顏忠烈真卿；於宋得三人焉，曰韓忠獻琦、范文正淹、蘇文忠軾；於明得一人焉，曰王端毅恕。」漁洋山人可增岳飛、文天祥、于謙等。

25 朱載堉《律曆融通》，《四庫全書》本，卷四，《黃鐘曆議交會》。

26 中國大陸《自然辯證法通訊》等期刊經常介紹朱載堉。台北有陳萬鼎《朱載堉律學之研究》，見《東吳文史學報》第8號(1990年3月)。

天下之權曰褒貶。」²⁷禍福是天數，刑賞原則乃「理」比「勢」優先；褒貶屬於民權。他啓導了黃宗羲和唐甄。

葛榮晉《唐鶴徵的「實功論」及其「輔世拯民」思想》²⁸揭示唐鶴徵父親乃承傳王畿(龍溪)理學的散文家唐順之，但是唐鶴徵以元氣論批判佛教空理及王畿等「以無爲本」觀。頁534竟用馬克思人性論對唐鶴徵大加鞭笞：「雖然以氣一元論批評了程朱的性二元論，但是他由於不懂人的本質是社會關係的總和……，把社會的人性說成自然的人性。」須知馬列派極度誇張社會關係，以致輕蔑獨立人格的尊嚴。唐元卿(凝庵)《桃溪札記》說：「舍五臟之外，安得有心？」葛氏高興見凝庵否定「道心」、「天心」存在，像荀子強調人性多成於社會環境及教育。元卿進一步改鑄陽明良知論，啓發了劉念台(宗周)的慎獨說。古代論人性者不知惡性有遺傳因素，充其極將罪惡歸咎氣稟之濁。

牟鐘鑑《焦竑的主體意識和求實精神》敘述弱侯(漪園、澹園)得益於耿定向、羅汝芳、王襍、李贄諸師友。南宋張商英云：「吾學佛而後知儒。」焦氏《澹園集·答友人問》更謂「釋氏直指人心，無儒者支離纏繞之病。」他尊崇佛典爲苦海明燈：「古人謂閻室之一燈，苦海之三老，截疑網之寶劍，抉盲眼之金鏡。故釋氏之典一通，孔子之言立悟。」²⁹難道佛教不存在或未傳入，同胞便永不理解孔子？可惜牟氏罕於評判弱侯佞佛，僅憑《澹園集·古城答問》「其[佛]教自是異方之俗，決不可施於中國」，及《崇正堂答問》「辟佛者欲盡廢其理，佞佛者又兼取其迹」，便判斷焦竑未喪儒家立場。我認爲他採取王通《文中子》意，憂慮佛教一旦升爲國教則僵化。《明儒學案》頌讚羅汝芳師事顏鈞、胡宗正、僧元覺，合三教於一身而不失儒家本色，牟氏察覺當時管志道、林兆恩、何心隱、李贄均倡三教合一。焦弱侯稱譽管東溟密證《六經》。我認爲管志道、陶望齡、周汝登、李贄、焦竑都乖離儒家立場，遑論「三一教」主林兆恩了。有趣的是《焦氏筆乘》記載多種藥方，推崇醫藥知識爲盡孝的必需條件。他輕視經學而非實用科學，頁562不宜籠統說他蔑視經學和科學，否則他的高徒徐光啓怎會在《澹園續集·序》讚嘆他的文章「益於德，利於行，濟於事」呢！

賈順先、黃德昌《陳第「志在經世」的思想》謂陳季立繼承楊升庵的務實，引陳第言：

27 呂坤《呻吟語》，台北：河洛出版社，1975年1月，卷五，《治道》。亦見陳宏謀評輯《呂子節錄》，台北：廣文書局，1975年4月，頁373。

28 顧力治、房兆楹(及杜聯誥)編《明代名人傳》(L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang eds., *Dictionary of Ming Biography* [New York: Columbia University Press, 1976])竟欠唐鶴徵條，更無唐甄條。

29 焦竑《焦氏筆乘》，李劍雄點校，上海：上海古籍出版社，1986年4月，《續集》，卷二，《支談上》，頁227。參閱百令《林兆恩的融合宗教》(Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* [New York: Columbia University Press, 1980])，尤其是第三章《三教合一的全盛時期》，第五章《修心的體系》，第七章《三教的真正傳播》及第八章《林兆恩的遺產》。至於明代正統道教，可讀莊宏誼《明代道教正一派》，台北：學生書局，1986年11月。

「吾嘗病脾，……一醫……述仲景、丹溪之異同，論南北藥材之異性。……拘儒是古不達時變，殆誦《孫子》以為知兵，論藥性以為知醫也夫！」³⁰紙上談兵或藥未必實用。賈、黃二氏該注出漢末張機(仲景)和金元之際朱震亨(字彥修，號丹溪)。³¹陳第以荀學評孟學，洞悉人性必有忤害、隱忍、爭奪、瞞昧(欺瞞)四惡端。賈、黃文第三節《義理推斷與科學知識相結合的判斷法》值得推薦，但我要補充陳第的民俗學或人類學知識。³²他隨沈有容追剿倭寇至東番(今台灣)，寫成敘述台灣風俗的最早文獻。詳見金雲銘《陳第》，刊於福建師範大學歷史系編《福建歷代名人傳略》(福州：福建人民出版社，1987年10月)。

成復旺《湯顯祖的「至情論」》生動活潑。頁624「道是無情卻有情」恐怕由於誤憶劉禹錫《竹枝詞》「道是無晴還有晴」。³³我贊成頁639「湯顯祖的靈性說是羅汝芳的靈心說向李贄的童心說的靠攏。」

步近智《顧憲成「志在世道」的實學思想》引《東林書院志·東林商語下》的鎖鑰句：「善是仁義禮智之統體，仁義禮智是善之條件。」總體與條件就是普遍與特殊，「散殊之善」即「條件之善」。顧憲成心中，若無仁義禮智之類質的規定，便不能稱為人性，否則助長鄉愿劣習。顧叔時《證性編·罪言上》妙用達摩禪師語氣云：「釋氏得無善無惡之髓，老子得無善無惡之骨，鄉愿得無善無惡之肉。」痛感王學末流放肆，他提倡結合「[修]行」與「悟」，認為王守仁的「蕩」比朱熹的「拘」更壞。我反對指責王學為蕩，劉宗周始適當訶斥王學末流為盪。

30 陳第《一齋集·松軒講義·繼周辨》，《四庫全書》本。

31 詳見趙璞珊《中國古代醫學》(北京：中華書局，1983年3月)。賈、黃文頁609引謝國楨《明末清初的學風》，宜注出版社及時地(北京：人民出版社，1982)，謝著頁103「徐鴻祖」應作「徐弘祖」。

32 陳第《一齋集·松軒講義·風俗論》將讀萬卷書與行萬里路並稱。十七世紀初葉，陳第《東番記》(《四庫全書》本)云：「東番夷人不知所自始，居彭湖外洋海島中，……種類甚蕃，別為社；社或千人，或五六百，無酋長，子女多者衆雄之，聽其號令。性好勇，喜鬥，無事晝夜習走，足蹋皮厚數分，履荆棘如平地，速不後奔馬，能終日不息，……鄰社有隙，則興兵，期而後戰，疾力相殺傷，次日即解怨，往來如初，不相仇。所斬首，剔肉存骨，懸之門，其門懸骷髏多者，稱壯士壯士。……無揖讓拜跪禮，無曆日文字，計月圓為一月，十月為一年，久則忘之，故率不紀歲，……交易結繩以識。……當其耕時，不言，不殺，……女常勞，男常逸。盜賊之禁嚴，有則戮於社。故夜門不閉，禾積場無敢竊。……得布亦藏之，不冠不履，裸以出入，自以為易簡云。……不日不月、不官不長，裸體結繩之民，不亦異乎？且其在海而不漁[按：上文謂彼等以鏢獵鹿]，雜居而不鬪，……飽食嬉遊，于于衍衍，又惡用達人為，其無懷、葛天之民乎？」他們頗似老、莊、列三子理想社會人物，但是好鬥嗜殺此點違反道家理想。晚清毛祥麟《墨餘錄》雖屬筆記小說，而提供民俗、詩畫、刺繡工藝、醫藥、園林建築、自然現象及心理現象(特別是夢)諸方面的珍貴資料，不讓陳第專美於前朝。依畢萬忱點校《墨餘錄》(上海：上海人民出版社，1985年1月)，毛祥麟字瑞文，號對山，上海人，祖籍蘇州。

33 參考湯高才《竹枝詞二首(選一)》，見王元明主編《劉禹錫詩文賞析集》(成都：巴蜀書社，1989年2月)。

步近智《高攀龍的務實致用思想》勘破高攀龍理氣觀自相矛盾，既唯心又唯物。高景逸洞察管東溟統一三教的主旨——「本無三教，惟是一乘」；「全體大用，總歸佛門」。³⁴頁694引景逸言：「問其所從，皆曰蓮池；問其教，……多抑儒揭釋之語。」³⁵應當注解蓮池大師雲棲株宏。步氏看出高攀龍優勝顧憲成之處，在「格物」包括理解自然界事物。顧、高兩家祖先經商，東林學派趙南星以士農工商為生人本業，會不會容忍現代商工農士的顛倒次序呢？東林人士主張「法治」以限制君權和懲罰貪佞，對抗惡勢力而結成黨派，所以步君不貶抑他們為矯激，僅讚「東林朋友俱是硜硜者，不知玄。」³⁶玄指道佛兩教，棄「玄」似李贄以日用為道。

杜石然《徐光啓的「主於實用」之學》分述幾何學、《農政全書》、兵學，提醒我們在中國他最早提出火炮的應用理論。

成復旺《袁宏道的革新思想》引中郎談諧的人學：

獨有適世一種，其人甚奇，然亦甚可恨。以為禪也，戒行不足；以為儒，口不道堯舜周孔之學，身不行羞惡辭讓之事。於業不擅一能，於世不堪一務，最天下不要緊人。雖於世無所忤違，而賢人君子則斥之唯恐不遠矣。弟最喜此一種人，以為自適之極，心竊慕之。³⁷

袁宏道不將此種奇人歸屬道、釋、儒三教，因為採取「教」的狹義，道士當然不包含莊子形態的「真人」。成復旺未能指出三教以外的第四種人，就是先秦道家式「真人」。袁宏道之弟中道述乃兄之說云：

能為心師，不師於心；能轉古人，不為古轉。發為語言，一從胸襟流出，蓋天蓋地，如象截急流，雷開蟄戶，浸浸乎其未有涯也。……鳳凰不與凡鳥共巢，麒麟不共凡馬伏櫪。大丈夫當獨往獨來，自舒其逸耳。豈可逐世啼哭，聽人穿鼻絡首？³⁸

這行狀非但運用《莊子》自得自適意，而且暗取惠能《壇經》警句「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》」，以及惠能法裔雲門文偃不朽的三句：截斷眾流、函蓋天地、隨波逐浪。中郎性格確在道禪兩家之間，曾以莊子口脛自繪肖像：「弟支離可笑人也，如深山古樹根，虬曲臃腫，無益榱棟。以為器則不受繩削；以為玩則不益觀；欲取而置之別所，則又癡重頽壘，

34 《高子遺書》，光緒二年江蘇書局本，卷八，《與管東溟》。

35 同上注，卷三，《異端辨·又辨三教一家》。

36 高廷珍《東林書院志》，雍正十一年刻本，卷六，《東林論學語》。王士禛《古夫于亭雜錄》卷一第8節讚云：「高邑趙忠毅公南星，高陽孫文正公承宗，皆北方之偉人，天下望之如泰山北斗。」

37 袁宏道《袁中郎全集》，台北：偉文圖書出版社，1976年9月，卷五，《與徐漢明》。

38 袁中道《吏部驗封司郎中郎先生行狀》，見唐昌泰選注《三袁文選》，成都：巴蜀書社，1988年2月，頁183。

非萬牛不能致。」³⁹袁宏道五種真樂中，四項屬感性，惟獨第三項屬理性——「篋中藏萬卷書，書皆珍異；宅畔置一館，館中約真正同心友十餘人，人中立一識見極高如司馬遷、羅貫中、關漢卿者為主；分曹部署，各成一書，遠文唐宋酸儒之陋，近完一代未竟之篇。」⁴⁰除卻與湯顯祖俱重「情」，袁宏道特愛「趣」，云：「孟子所謂不失赤子，老子所謂能嬰兒，……趣之正等正覺最上乘也。……入理愈深，然其去趣愈遠矣！」⁴¹理與趣成反比例，隱諷理學家欠情趣。他在中年提倡「世情當出不當入，塵緣當解不當結，人我勝負心當退不當進。」⁴²成復旺惋惜他的「閒適」悲劇地從叛逆倒向「超脫」。我認爲文學方面此非悲劇。

張顯清《孫奇逢「以實補虛」論》肯定他同傅山、李顥、黃宗羲、顧炎武等扭轉明末清初學風。他的兩位最優秀門生：湯斌政績彪炳，費密開顏李學派先河。張氏讚美孫鍾元列東林學派領袖顧涇陽爲理學宗統的第十一人。我較喜歡夏峯先生壯語「我由命造，命亦由我造。」⁴³換句話說，命我互造，恰似英雄與時勢互造。英雄乃我之特殊情形。

戴念祖《徐弘祖⁴⁴——科學考察大自然的首創者》注意他與黃道周的友誼，以民族自豪感諷刺當時西方科學家迷惑於亞里士多德「自然界害怕真空」一語。《徐霞客遊記》發出近似劉伶的豪語：「吾荷一錫來，何處不可埋吾骨耶！」這遠比酗酒的劉伯倫高尚！難得戴氏指瑕——徐弘祖在廣西祈禱山靈寬恕。

董光璧《宋應星和〈天工開物〉》頁828引《野議·民財議》「財之爲言，乃通指百貨，非專言阿堵也。」應該解釋阿堵爲金錢，遺憾的是董君未讀廣州中山大學楊維增的代表作。⁴⁵

李魁平《朱之瑜的實學思想及影響》分其生平爲三期：立經世志、抗清復明、流寓日本。朱舜水取范希文「後天下之樂而樂」意爲德川光國設計「後樂園」。梁啓超表揚精神物質

39 《袁中郎全集》，卷四十三，《答沈何山儀郎》。

40 同上注，卷五，《與龔惟長先生》。

41 同上注，卷十，《叙陳正甫會心集》。

42 同上注，卷二十二，《答李元善》。

43 孫奇逢《日譜》，道光二十五年大梁書院重刊本，卷九。

44 須閱俞慈韻編《徐霞客家傳》，長春：吉林文史出版社，1988年2月；吳應壽《徐霞記遊記導讀》，成都：巴蜀書社，1988年3月；南京師範大學地理系主編《徐霞客研究文集》，南京：江蘇教育出版社，1986年10月。明代張鳴鳳《桂故》乃桂林文化史，李文俊《桂故校注》（南寧：廣西人民出版社，1988年4月）《前言》云：「《桂故》成書於萬曆十七年（1589）。……崇禎十年（1637）……徐霞客去桂林旅遊時，在他六月初三日的日記中，記載了當天下午冒雨購置《桂勝》、《桂故》兩書的經過。那天上午，他還在灘山南麓的一個庵裏抄錄了張鳴鳳所作的《方（孝孺）、范（成大）二公灘山祠記》一文（參見《徐霞客遊記》卷三上《粵西遊記一》）。」可兼看南宋范成大《桂海虞衡志》，嚴沛校注本，南寧：廣西人民出版社，1986年3月。

45 楊維增《宋應星思想研究及詩文注釋》，廣州：中山大學出版社，1987年7月。我的書評刊於《中山大學學報》1989年第1期。潘吉星《天工開物導讀》（成都：巴蜀書社，1988年8月）亦佳。潘吉星、孫曉娟《宋應星的財富觀及其在經濟領域中的應用》刊於《文史哲》1990年第4期（7月）。

兩方面朱之瑜對日本的功德，孫中山在日本喜引朱之瑜反清言論來激勵同志。在馬浮重訂《舜水遺書》和朱謙之整理《朱舜水集》以外，須讀梁思成、王利器、夏衍、周一良、吳德鐸、王曉秋、陳應年、馮佐哲、胡錫年、嚴紹盪、常任俠、裴文中、王仲殊、汪向榮等文章。⁴⁶陳寶良《晚明文化新論》指出丘濬(1420—1495)開啟晚明實學思潮，見《江漢論壇》1990年第6期(6月)。

張顯清《張溥及其復社「興復古學，務為有用」的經世思想》揭示他作為側庶子所受的心靈創傷，在崇禎十四年利用周延儒與溫體仁之間的衝突，組織復社力量，扶持周延儒入朝再相，勉勵他執行救時良策，豈料他僅於初期革除溫體仁等弊政。張溥一死，周延儒貪臟枉法。張顯清頌揚張溥的史識：宋高宗趙構與秦檜狼狽為奸，岳飛愚忠；暗示天啓皇帝、崇禎皇帝、魏忠賢、溫體仁乃胡亥、趙構、趙高、秦檜翻版。張溥尊崇郭守敬、徐光啓等科技家，鄙薄王學末流奉天竺為師，同情黃巢鋌而走險。

魏宗禹《傅山「思以濟世」的實學思想》宣示他初入道教時，以黃帝、老子、張良為模範，敬仰陳亮、王守仁、李贄，汲納墨、道、佛三家辯證思維。《老子》四十一章說：「上士聞道，勤而行之。」傅青主謬解云：「山於此章，恰要以下士為得道之人，何也？勤行者，崇有者也。」⁴⁷魏氏居然推波助瀾道：

傅山……認為道在物中，只有「下士」才能得道，因為他們勤行，即不斷實踐，因為他們崇有，即注重務實。而「上士」既不實行，也不注重務實，沒有得道的可能。……只有致用才能得道。(頁897)

上士先理解後實踐，中士半信半疑而難實踐，下士既不理解亦欠實踐。傅山錯在曲解古典來宣傳體力勞動，儘管勞動令人體驗某些道理。頁901更瞞捧云：「傅山指出，理學家只作注疏，毫無創見。」創見上，理學家遠多於經學家。傅山將「好學無常家」形象化為「餐採」，即現代自助餐。他重視解除病人思想或精神的痛苦，堪稱中國精神病學先驅。他提倡掃蕩奴性，初步剖析畸型社會心理(即二百年後瑞士心理學家容格 Jung 所謂集體潛意識)。青主雖尊荀子，而反對《荀子·正論》「非聖人莫之能王」，駁稱「天下人心之所向背，王之則王，亡之則亡，定勢定理也。」他的《雜著錄·聖人為惡》篇早於英國羅素《好人之為害》。⁴⁸雖未如羅素作抽象分析，傅山似培根、洛克注重實驗科學，也像培根重商且反迷信。⁴⁹

46 參考北京市中日文化交流史研究會編《中日文化交流史論文集》，北京：人民出版社，1982年10月；特別是朱謙之《朱舜水與日本》。

47 傅山《霜紅龕集》，太原：山西人民出版社，1985年7月，卷三十二。

48 Bertrand Russell, "The Harm that Good Men Do," in his *Mysticism and Logic*, London: Allen and Unwin, 1940.

49 余麗嫦《培根及其哲學》(北京：人民出版社，1987年12月)附錄《培根在中國》指出1895年嚴復最先向同胞介紹培根，但是余氏未留意傅山比清初三先生更像培根、洛克。培根倡殖民主義，傅山不然。

張顯清《陳子龍的實學建設》透視他以「天」隱喻帝皇，暗倡限制君權，尊重平民欲望。文學方面他厭惡竟陵派脫離現實，遂吟詠沉雄豪邁的詩篇。⁵⁰然而張氏未能徵引陳子龍詩句以印證思想。

辛冠潔《黃宗羲的經世實學》頁950引章太炎《非黃》而不注出處。頁968謂梁啟超察出黃宗羲解陽明「致良知」為行(實踐)良知。我認為此新解僅屬字面，因為擴充良知必須事上磨煉，非單靠反省。關於此一問題，值得參考劉運龍《說黃宗羲的法律思想》，見《山西大學學報》，1990年第2期。

馮明哲《潘平格的「求仁」說》謂潘用微「由程朱王羅而佛老，最後回到孔孟」；宜說明「羅」指羅洪先而非羅汝芳。潘平格解「格物」為「恕物」，比王守仁「正物」更離《大學》原意。孔孟未言格物，我懷疑《禮記·大學》成於荀子後學；反對潘平格貶抑王學為虛而不實，以及抹殺聖賢與凡夫的天資差異。

羅熾《方以智的「質測通幾」之學》肯定方以智對極端唯理論和狹隘經驗論的批判，彈訶「通幾之論」的方法論矛盾，賞譽「道寓於藝」、「頓在漸中」的高見。我要指出陸九淵早已發揮《莊子·達生》等篇寓道於藝意：「棋所以長吾之精神，瑟所以養吾之德性。藝即是道，道即是藝。」⁵¹道比藝、技、術高貴。

陳來《陸世儀「講求實用為事」的思想》顯揚陸世儀重智地評判致良知教的片面性：「窮理二字賅得致良知，致良知三字賅不得窮理。」⁵²朱熹提倡理一分殊。陸世儀堅持「識得分殊方是一貫」，以「藝」函蓋實用學問，尤其是農田、水利、兵法、武器。

袁爾鉅《張履祥的「經濟之學」》陳述其家學：父親信奉程朱理學，仰慕金履祥而為兒子取名履祥。可惜此兒有心無力於師事劉宗周。黃道周以「淡者道之味也」⁵³訓勉他，劉宗周收他為徒後教導他說：「功利二字最害道。」⁵⁴他勇敢批評陳獻章築陽春台靜坐三年，主張耕讀相兼、居敬窮理。

陳祖武《顧炎武——清初務實學風的倡導者》稱讚他的氣本論，以及錢謙益對歸有光思想的發揚：「自唐宋以來，……為古學之蠹者有兩端焉：曰科制之習比於俚，道學之習比於腐。斯二者皆俗學也。」⁵⁵儒學原非迂腐，可惜朱子諷刺胡銓而未免迂腐於愛情。顧亭

50 施蟄存、馬祖熙標校《陳子龍詩集》，上海：上海古籍出版社，1983年7月。詩中屢次提及方以智。

51 《陸九淵集》，鍾哲點校本，北京：中華書局，1980年1月，卷三十五，《語錄下》。

52 陸世儀《思辨錄》，光緒二十五年刊本，卷三。

53 張履祥《楊園先生全集》，台北：中國文獻出版社，1968年4月，卷三十一，《言行見聞錄一》。

54 同上注。

55 錢謙益《初學集》，宣統二年庚戌遼漢齋校印本，卷七十九，《答唐汝謬論文書》。我較欣賞錢謙益《國初羣雄事略》，張德信、韓志遠點校本，北京：中華書局，1982年9月。牧齋實為政治變色龍。

林最不應歸約理學為經學。頁1119引常熟馮班云：「經學盛於漢，到宋而疾漢如仇。」⁵⁶這刺激亭林倡博學於文。「文」非文章而是人文(humanities)。亭林詩可證史，徐嘉讚他「實為一代詩史，踵美少陵。」⁵⁷杜甫以後，白居易、韋莊、黃遵憲等也是詩史。

羅熾《熊伯龍的「無何」說》標舉無神論。頁1140引熊次侯云：

緯書云：「王者有道，則河直如繩。」自唐虞至漢、唐以來，有道之君多矣，天河起於箕、尾，止於井、鬼，試問：自古至今有見河直如繩者乎？⁵⁸

羅氏之說雖失之直觀而具備理論價值。漢人深信人與自然互相感應，我懷疑迷信的緯書作者知曉秦始皇修建的靈渠頗直，期待有道之君建設筆直的運河，「感應」天河由曲變直。當然熊氏否定升仙、輪迴的可能性，仰慕唐代傅奕舌戰佛徒蕭瑀，辨別醫卜兩業。羅氏能看破熊鍾陵的缺陷——錯信壽夭取決於氣稟，誤憑個別事例武斷疾病不會傳染、烟草微補健康，過度堅持偶然論則墮入定命論。

王興國《王夫之實學思想及其理論基礎》引船山《章靈賦》自注「禍嬰君上」，宜注嬰為擾(騷擾)；引船山《黃書·大正》「寒心而栗體」。也要釋栗為慄，「自然者天地，主持者人。」⁵⁹此狀語代表王夫之的人本主義。頁1191引《讀通鑑論》豪語「君相可以造命，鄴侯之言大矣！進君、相而與天爭權，異乎古之言俟命者矣。」必須註釋鄴侯乃唐代信道教的宰相李泌。⁶⁰對佛教的鞭笞，可總結為兩句：「離欲而別為理，其唯釋氏為然。」⁶¹《讀通鑑論》云：「經國之遠圖，存乎通識。……通乎事之所由始，弊之所由生，害之所由去，利之所由成。可以廣恩……制宜……止奸……裕國。」此「通識」局限於政治，我們可以這樣說：王夫之苛責包拯、蘇軾、海瑞等一流英傑，根本由於「通識」不足。

56 馮班《鈍吟文稿·經典釋文跋》，《四庫全書》本。參閱何振球《常熟文史論稿》(南京：南京大學出版社，1989年2月)三篇：《馮舒、馮班詩歌理論散論》、《馮舒、馮班詩歌創作論析》、《錢謙益平議》。頁227云：「錢謙益對自己當年不能以身殉國而變節降清悔恨交加，沉痛之極。……背着沉重的十字架走完他最後二十年人生道路的。」錢牧齋、顧亭林皆欠哲學頭腦。對於他們的反理學，可看姜廣輝《試論理學與反理學的界限》，見《哲學研究》，1982年第11期；谷方《中國哲學史上「反理學的鬥爭」質疑》，見《哲學研究》，1990年第2期。谷方指出：佛教以「欲」指任何希求，理學以「欲」限於不合理或不道德的要求。極多學者混淆廣狹兩義。

57 徐嘉《顧亭林詩箋注》，卷首，《凡例》。見王蓬常輯注、吳丕績標校《顧亭林詩集彙注》，上海：上海古籍出版社，1983年11月，附錄三《徐嘉顧詩箋注凡例》，頁1334。

58 熊伯龍《無何集》，北京：中華書局，1979年9月，卷一《天地類》，五段，頁40。

59 王夫之《周易外傳》，北京：中華書局，1965年7月，卷二。參考蕭漢明《船山易學研究》，北京：華夏出版社，1987年1月；唐明邦、羅熾、張武、蕭漢明編《周易縱橫錄》，武漢：湖北人民出版社，1986年11月。

60 參考黃明同、呂錫琛《王船山歷史觀與史論研究》(長沙：湖南人民出版社，1986年3月)，尤其是第二章《矛盾》。

61 王夫之《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975年9月，卷八，《孟子·梁惠王下》篇，頁519。

陳德述《毛奇齡崇尚「事功」，反對「以空言說經」的思想》盛讚毛西河罵程朱理學為杜撰，未懂創造性的哲學皆屬杜撰，連《五經》也是。沉湎於考據訓詁，便扼殺窒息了創見。頁1205引毛氏臆斷「從來論天皆指蒼蒼言之。」⁶²陳氏默許。然而馮友蘭《中國哲學史》早已指出「天」有五義，其一為物質的蒼天。頁1204謂毛奇齡已經「認識」人類知識的有限性。莊周早已認識，所以陳氏宜改說「強調」。毛奇齡誤解周敦頤理學純出於道教，陳氏不知周子兼取儒、道、釋三家精粹。我認為毛奇齡的首要貢獻，在着重上下文或語脈(context)，故能駁斥鄭玄解「格物」為「來物」。

里西《魏禧的實學思想》說他與兄魏祥、弟魏禮合稱(江西)寧都三魏。我想到一件巧合：明代湖北公安三袁亦以居中的袁宏道最優秀。里西正確展示魏氏的平均主義幻想，讚許他以仁道(人道主義)提議取締宦官制度。魏凝叔(裕齋)將丘嶽比喻文豪和古典，⁶³頗富理趣：

五嶽：《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》

五丘：屈原、左丘明、莊周、司馬遷、班固

我懷疑這兩行十項有一一對應關係。《詩》和屈原賦乃中國文學兩源，《書》和《左傳》同屬古史，《易》與《老》、《莊》合稱「三玄」，《春秋》與《史記》擅長褒貶，《禮》及班固《白虎通》同質。難得他主張：「以《六經》為寢廟，左史為堂奧，唐宋大家[按：尤其是韓愈和蘇軾]為門戶。然讀左史則去其污濫不經，唐宋大家欲去其偏見、卮言與文士之蹊徑、才人之氣習。……學者必有以勝古人，而古人可學而至。故曰：智過其師，乃能如師。」⁶⁴「為子孫，則有得於古人真血脈；為奴婢，則依傍古人作活耳。」⁶⁵「聖人不能一成而永定」，⁶⁶這令人聯想二百年後美國實用主義所倡真理永在形成的歷程中。魏禧似謂：聖人永在醞釀過程裏。他的哲思恰可補充上述《復旦學報》1990年第3期兩文：司徒琳(Lynn Struve)《不同世界間的共同基點——通過黃宗義與威廉·詹姆士，比較明清新儒學與美國實用主義》和古建軍《山與中國文化》。

蔡方鹿《費密的弘道論》區分燕峯之學思過程為三段：禪宗、程朱、實學家。他師事孫奇逢，結交顏元、李塨師徒、唐甄、萬斯同、閻若璩、朱彝尊、魏禧、屈大均、呂留良與孔尚任。孫奇逢臨別題贈他「吾道其南」。他著述繁富，於蜀中僅次於楊慎。胡適賞譽他開

62 毛奇齡《西河合集·聖門釋非錄》，卷一。

63 魏禧《魏叔子文集》，台北：商務印書館，1973年12月，卷八，《孔正叔構園文集叙》。

64 同上注，卷七，《答孔正叔》。

65 同上注，卷七，《與陳元孝》。

66 同上注，卷八，《曆法通考叙》。

顏李學派先聲，由於燕峯力倡以「有」代「無」，以「力行」代「清談」，譴責理學「偏浮」⁶⁷害道，例如「周敦頤之道妙得於佛氏林總。義、文、周、孔至宋，乃托二氏再生於天地之間，吾道受辱至此！」⁶⁸費密主張禁欲與縱欲之間的中道，忠於漢代儒家，且承接顧炎武。

陳祖武《李顥的「明體適用」思想》描繪李中孚(慚夫)晚年力脫名網，拒謁康熙。他以陽明學會通朱、陸。頁1261引其言「天地之性，人為貴。人也者，稟天地之氣以成身，即得天地之理以為性。」⁶⁹理應注明開首兩句徵引《孝經》。張載及北宋呂氏三兄弟、馮從吾、李顥積極推行井田、制定鄉約、改善社會風氣。⁷⁰李二曲看來，楊、墨、佛、老(道教)乃四大異端，「徇華廢實」。⁷¹頁1276引二曲《富平答問》：「洞修己治人之機，達開物成務之略，如古之伊、傅、周、召，宋之韓、范、富、馬。」八位模范賢相，起碼須注出「馬」指司馬光。二曲列舉四位「雜學」代表：晉代張華、陸澄，明朝升庵、弇山，宜注明後者乃楊慎、王世貞。雜乃貶詞而非「集大成」之集之為褒詞。全祖望推崇李顥憑「孤根」「拔地倚天」。⁷²梁啟超讚許他為王學後勁，將「勁」人格化了。可憐李慚夫欠機緣實踐理想「明體適用」，只能「明道存心」，罵「惟訓詁是耽」者「譬諸土木被文秀」。⁷³

杜石然《王錫闡和〈曉庵新法〉》甚內行，談及王寅旭結交顧亭林、張楊園等，抨擊陸王心學，甚至批評唐代僧一行與元朝郭守敬「有唯德動天之諛」。⁷⁴他注重以實際天象驗證推算結果，厭惡以德排斥智。

陳祖武《呂留良「尊朱辟王」思想的時代特徵》可補侯外廬等《宋明理學史》的缺漏。中年的呂用晦(晚村)致力三事：以行醫為隱逸，評選時文，與張履祥等刻印書籍以彰顯朱子理學。所評時文鼓舞湖南曾靜反清，可憐曾靜受審時違心地供稱被它們蠱惑！倘若放寬聖字

67 費密《弘道書》，民國九年(1920)刊本，卷中，《本旨變說表》。「本旨」包含力行、內省，「變說」指清談、高論。清高二字乃反諷。

68 同上注，卷上，《道脈譜論》。

69 李顥《二曲集》，台北：商務印書館，1973年12月，卷一，《悔過自新說》。參考明代馮從吾《關學編(附續編)》，陳俊民、徐興海點校本，北京：中華書局，1987年9月，《關學續編》，卷一，《二曲李先生》。

70 參考陳俊民《張載哲學思想及關學學派》(北京：人民出版社，1986年4月)。書名「關學」，宜改為「關中」。

71 李顥《李二曲全集》，台北：廣文書局，1978年7月，卷十四，《塾屋答問》。中共改縣名為同音的周至。

72 全祖望《鮚埼亭集》，台北：文海出版社，1968年1月，卷十二，《二曲先生空石文》。

73 李顥《四書反身錄》，卷七，《孟子下·告子》。《李二曲全集》卷六貶損顧炎武《日知錄》的意義與價值。詳見侯外廬、邱漢生、張豈之主編《宋明理學史》下卷(北京：人民出版社，1987年6月)，頁851—853。

74 王錫闡《推步交朔·序》，潘耒(次耕)輯《曉庵遺書》本。可參閱江文漢《明清間在華的天主教耶穌會士》(上海：知識出版社，1987年6月)。

意義，我同意閻百詩尊呂晚村為清初「十二聖人」⁷⁵之一。容肇祖《呂留良及其思想》（香港：崇文書局，1974年1月）第三節《呂留良與黃宗羲》頗詳，陳氏亦寫專節《呂留良與黃宗羲》客觀裁判道：

一個[梨州]因要謀求生存而不在乎與清廷官員「干涉」、「往來」，一個則固守「遺民」矩矱，不惜削髮為僧[耐可、不昧、何求老人]。（頁1320）

陳氏明智地反對呂留良將明朝滅亡歸咎於王學。⁷⁶呂氏矯激地主張「破良知之黠術，窮陸派之狐禪。」⁷⁷他像方以智出家，行動方面喪失儒家立場，然而他終生維持朱子歷史哲學，嚮往夏商周封建、井田制度，訶斥後世「功利世界」⁷⁸「浸淫人心」⁷⁹。「功利」指君臣私利，非國民公益。

陳來《陸隴其的「舍虛求實」思想》提醒我們：他最著名的遠祖是唐代賢相陸贄。陸氏字稼書，表示耕讀並重。撰《戰國策去毒》，隱諷《戰國策》似鮮美河豚，須除內臟劇毒始可入口。他唯恐讀者中了書中詭詐之毒。理學方面稼書繼承晚村揚朱抑王，嘲笑高攀龍在旅舍小樓頓悟、焚香靜坐七日；又說：「大抵象山、陽明、景逸[高氏]、念台[劉宗周]皆是收拾精神一路工夫，但象山主靜，陽明則不分動靜；景逸主靜，念台則分動靜；象山、陽明都不要讀書窮理，景逸、念台則略及於讀書窮理；象山、陽明強調理在心外，景逸、念台則指理在心內。究竟則一般。」⁸⁰陳來對此不加批駁，我須指出：陸王一派特色在「心即理」，理在心內以待反省。象山也勤讀到夜深。稼書反對「理在氣先」，我要澄清先字歧義，時間抑價值？尊卑方面可說形上抽象的理高於物質性的氣，時間上不能贊同柏拉圖式「理」型早過元「氣」和個體。頁1353引稼書《理氣論》的兩難論法(dilemma)：「天地者不可謂之有心，又不可謂之無心。……執如有心，則恐穿鑿附會者多，而熏蒿妖誕之說且接迹於天下；執如無心，則恐戒謹恐懼易馳，而福善禍淫之理將不信於天下。然則理氣之在天地，其一本者果如之何？亦曰有心而無心焉耳。」⁸¹陳氏用《莊子》「無知之知」及王畿「無心之心」語意，稱陸隴其相信宇宙有「無心之心」。我補充一點：康德亦遇此兩難困境，唯因不喜辯證詭辭，遂假設上帝、靈魂、自由、物自身及福善禍淫於來生彼岸，以維持不能自律者的戒慎恐懼。稼書辨別兩種理：「一定之理」在敬孝慈信中萬古不易，「不定之理」因時

75 閻若璩《潛邱劄記》，乾隆十年春西堂刊本，卷五。

76 呂留良《呂晚村先生文集》，台北：商務印書館，1973年12月，卷一，《復高彙旃書》云：「邪說橫流，生心害政，至於陸沉。」

77 同上注。

78 呂留良《四書講義》，卷三，《大學》。陳祖武在頁1326徵引。

79 同上注，卷三十二，《孟子》。陳祖武在頁1326徵引。

80 陸隴其《三魚堂文集》，光緒十六年刊本，卷四，《讀象山對朱濟道語》。

81 詳見陸隴其《松陽講義》，光緒十六年刊本，卷

變化。我認爲前者如「勿損人利己」，不受時空限制；後者像「父母在，不遠遊」等孔子教訓，則今天已不適用。董仲舒堅持「天不變，道亦不變」，道乃「一定之理」；王安石等不甚尊敬天道、天命，即信道命同屬「不定之理」。區分兩理，可折衷保守派和激進派。

陳德述《唐甄的「貴實」思想及其對「君權」的批判》從其父唐階泰講起。我從其詩《偶作》「晚年學道無多得，貧賤於今不自慚。」知他安貧樂道。唐甄（鑄萬）從小寄居舅父李長祥家，李長祥熟識黃道周。黃氏與門人唐階泰關係親切，⁸²乃唐甄太老師而非老師。陳氏引《潛書·悅人》自述：「甄晚而志於道，而知即心是道。」我相信此語靈感來自《維摩詰經》「直心是道場」及惠能法裔馬祖道一禪師所倡「即心是佛」。《良功》篇發揮王學云：「心，形之主也；豈形無窮時，心反有窮時！……心具天地，統萬物，人皆知之；而弗能者，有格之而不達者也。格之者何？暴屈之，詐罔之，機愚之，邪傾之耳。心之本體，不角力而能勝天下之暴，不鬥智而能破天下之詐，無術而能御天下之機，不察察於邪而能息天下之邪。其不然者，心體不充，自窮於內，非有能窮之者。」再看《格君》篇：「明之諸帝，難與言者，莫如世宗。……當時之臣，可正，正之。」可知格正同義。正心工夫乃除弊病。《格定》篇列舉「心有十疾：尊則亢，卑則委，富則驕，貧則隘，樂則散，憂則結，平則懦，怒則潰，惡則狠，愛則溺。」下文「道爲治本，欲爲亂根」，沿襲荀子「道」「欲」相對觀，在宋代《華嚴經》的理促使「道」改爲「理」。唐鑄萬主張節欲，分人爲三等：「上者有義無利，其次見利思義，其下見利忘義。」（《制錄》篇）張居正非上等而屬中下，《善功》篇說他獲人臣至高的權和功，可惜「猶恐人之不我屈，頌我者不至，……固位而不能釋。主忿積於中，羣怨結於下，……不可復解。……使居正好學自脩，不矜不伐，可以從伊、周之後矣。」《有歸》篇暗悲晚明「智不勝愚，善不勝惡。……即有一二能修者，亦無以立於天地之間，生人之道絕矣。」結論云：「聖人以可言者治天下，以不可言者俟人之自悟。於是智愚善惡，皆可從治。然則孔、孟不言，非以是故而奚故哉！甄也生爲東方聖人之徒，死從西方聖人之後矣。」⁸³可言與不可言的分別，近似維根斯坦所謂「不可說者可示」，即讓對方自悟。東方聖人指儒聖，西方聖人非印度而似是歐洲的，因爲西學已傳入百年。唐甄竟發揮《莊子·胠篋》云：「殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊；殺天下之人而盡其布粟之富，而反不謂之賊乎？」（《室語》篇）然而《破崇》篇謬貶莊子爲「道崇」：「莊周傷道喪世亂，由於利慾，而矯之以虛無。虛無非差也，無之，所以求其有也。今讀其書，不知其心安在，不知其明心之方安在。詆堯舜，詆仲尼，縱橫顛倒，莫測其端。卒之其心無主，如火燼塵散，與利慾同歸於滅亡。是爲道崇。」鑄萬未悟莊子借孔子、顏回對話宣示玄理，對堯舜禹孔

82 見李之勤《唐甄事迹叢考》，載唐甄《潛書（附詩文錄）》，吳澤民編校本，北京：中華書局，1955年12月，附錄，頁267。

83 姜國柱、朱葵菊《中國歷史上的人性論》（北京：中國社會科學出版社，1989年4月）第四章第十七節《唐甄的性具天地萬物論》忽略《有歸》篇。第二章第十一節《劉勰的性情論》誤「劉晝」成「劉勰」。

等有彈有讚，《莊子》矛盾處由於作者不同。《室語》篇一句「自秦以來，凡為帝王者皆賊也。」比《莊子·外篇》更激烈。《富民》篇「天下之大害莫如貪，蓋十百於重賊焉。」此說並不新穎：佛教「三毒」以貪為首，董仲舒以貪為仁的反面。唐甄對《禮緯含文嘉》及《白虎通》「三綱」的懷疑和否定，開現代個性解放說先河。陳德述結語中肯：「唐甄在對待情欲問題上，比起宋儒來說，有了很大的進步。」

杜石然《梅文鼎的天算學》告訴我們：文鼎是梅堯臣後裔，與王錫闡都擅長批判地吸收西學，也都錯信「西法中源」，正如黃宗羲提出幾何學由於勾股術西傳，殷海光已評此種天朝大國心態了。梅文鼎《塹堵測量》造不朽箴言：「法有可採，何論東西？理有所明，何分新舊？」清初三大大奇書，包含他的《曆算全書》。方苞和劉輝祖激賞他的勤奮，康熙賜他「積學參微」四大字。他字定九，號勿庵，由於古人對數目九特感興趣，孔子格言常用勿字。世人罕知他二十七歲時（順治十七年）與弟文鼎同研究日月之蝕，著《曆學駢枝》。

姜廣輝寫《顏元的「習行經濟」之學》一文駕輕就熟，⁸⁴敗筆在盲從習齋對朱子的誤解：「先生正少個實，半日靜坐之半日，固空矣；半日讀書之半日，亦空也。」（《朱子語類評》），其實晦庵僅教一急燥學生半日靜坐。朱子與王守仁均務實。陸王判學術、事功為兩途，恰似今日教授、學者多與官吏不同行業。顏元的理論智慧，遠遜於方以智、王夫之和唐甄。

趙宗正《萬斯同、全祖望的經世史學思想》首先綜述浙東史學「切於人事」。⁸⁵萬季野以學術經世濟時，目光長遠。全紹衣（謝山）表揚南明忠烈，補纂《宋元學案》以平等眼光對待諸派，留意師友淵源與地方流別，影響及於梁啟超和胡適。

唐錫仁《劉獻廷的「經濟天下」及其地理思想》首節令人惋惜劉氏因通宵苦讀而盲一眼，欽佩他懂梵文、拉丁文及阿拉伯、蒙古、女真等文字，羨慕其父授以醫藥學。劉繼莊關懷環境保護或生態平衡，其《采木謠》云：「吾曹何罪罰此山，山木已盡何所取？」⁸⁶頁1467謂劉獻廷實地詢問婁聖功，證實張獻忠在衡陽未殺一人。我認為縱使如此，亦無補於張氏在其餘城市濫殺無辜的罪孽。劉獻廷未完成疏解酈道元《水經注》。現今出版四書，⁸⁷仍非疏解全注。顧祖禹《讀史方輿紀要》乃中國歷史地理，劉獻廷開始重視自然地理。

姜廣輝《王源的「哲人變法」的社會構想》說他最仰慕諸葛亮、陳亮而被老師魏禧稱許為

84 參看姜廣輝《顏李學派》（北京：中國社會科學出版社，1987年12月）。附錄二《三百年來學者對顏李學派的主要評論》以章太炎和劉師培的最豐富。

85 章學誠《文史通義》，葉瑛校注本，北京：中華書局，1985年5月，卷五（內篇五），《浙東學術》，頁523。趙著頁1435誤作卷二。

86 劉獻廷《廣陽詩集》，上海：上海古籍出版社，1979年1月，《沉吟樓詩選》，頁235—236。

87 鄭德坤《水經注故事鈔》，台北：藝文印書館，1974年12月；陳橋驛《酈道元與水經注》，上海：上海人民出版社，1987年9月；譚其驤《水經注導讀》，成都：巴蜀書社，1988年7月；譚家健、李知文《水經注選注》，北京：中國社會科學出版社，1989年3月。

諸葛君之流。李璡介紹他拜顏元為師，頁1476說：「王源少年時即厭惡理學，也足以見社會一般人對理學的鄙夷態度。」其病在以偏概全。頁1488說：「宋明時期，儒以兵為諱，士以武為耻，成為一代風尚。」似稍誇張，范仲淹、辛棄疾、文天祥、黃道周、陳子龍等例外不少。末節《顏李學說的歷史地位及其命運》恰當。

姜氏又作《李璡的「以事物為教」的思想》，透觀李璡對方苞的幻想及其幻滅。頁1515引其言：「戰國時莊、列學起，南郭子綦隱几而坐，嗒焉喪我，為靜坐觀空之始。後佛道二派祖之，參禪入定，閉日垂帘，公然晝廢，乃異端也。吾儒胡為染之哉！」⁸⁸「觀空」不合事實，《齊物論》雖強調萬物無常而未倡導佛教天台宗「一心三觀」的觀空、假、中。楊賓實與李璡都反對附會西方數學與《周易》象數學。姜氏洞察恕谷殷切鏟除理學獨斷的思想方法，難免矯枉過正。奇怪的是李璡不跟老師顏元訓「格」為「身親其事」，反隨朱熹訓「格」為「至」。姜氏看透：恕谷用更厚的經傳外衣，緊裹習齋「三事」、「三物」的古衣。

成復旺《袁枚的「抒寫性靈」說及其叛逆精神》多小疵，如引簡齋自述：「不佞佛亦不關佛，不信九流亦不擯九流。何也？物之不齊，物之情也。」⁸⁹佛教雖虛，九流多實。必須注出末句他用《孟子·滕文公上》篇。清代董士錫撰《齊物論齋詞》。莊子憎厭強求齊同，濡染袁子才任天而動，解脫儒學桎梏，寬容一切宗教。袁枚的人學警句有「人之所以異於禽獸者，以其好名也。」⁹⁰換句話說，人乃好名動物（名起於價值觀）。其次，「至情」比「至性」優先，偽名儒不如真名妓。頁1534引子才話：「宋朝胡忠簡公請斬秦檜，直聲遍天下，貶南海，乃戀戀於黎情。朱子作詩譏之曰：十年浮海一身輕，獨對黎渦恰有情；世上無如人欲險，幾人到此誤平生。」⁹¹朱熹善用梨黎同音，「黎渦」指黎情的梨渦。他迂腐地嘲笑胡銓不忘愛人美貌。成氏應注「胡忠簡公」。⁹²頁1545「在唐則青蓮一人」宜用括弧表示青蓮指李白，頁1555「周櫟園」可先標原名周亮工，次貢「茅鹿門」可注原名茅坤。末節《從袁宏道到袁枚》不重申他二人的享樂主義傾向，而能指出：袁宏道反傳統無禁區，袁枚以孔孟等為禁區。我感到兩袁同懷強烈的正義感。

蒙登進《戴震的理欲觀及其對程朱理學的批判》可靠。頁1573將程朱「理能生氣」與老子「神能生氣」二者等同，應當闡釋老子「谷神不死，是謂玄牝。」谷神、玄牝都隱喻天道。知

88 李璡《恕谷後集》，《顏李叢書》本，卷十三，《論宋人白晝靜坐之非經》。

89 袁枚《小倉山房尺牘》，隨園自刻本，卷七，《答項金門》。

90 袁枚《隨園詩話》，未校校點本，北京：人民文學出版社，1960年5月，卷十四，頁482。次頁引司空圖（表聖）云：「名能不朽輕仙骨，理到忘機近佛心。」復旦大學蔡尚思不宜誇稱子才為大思想家。請閱蔡氏《一位被冷落的大思想家——袁枚》，見《文史哲》，1988年第5期。

91 《小倉山房尺牘》，卷七，《答楊笠湖》。

92 胡銓（1102—1180），字邦衡，號澹庵，吉州廬陵（今江西吉安）人，著《澹庵集》。在海南島（省）海口市，「五公祠」至今紀念貶謫至此島的五位宋代賢臣，包括胡銓。

行問題上，戴東原側重「行」的優先，兼顏元的重行與李燾的重知。⁹³頁1589謂戴震思想甚似盧梭天賦人權說。我想：洛克、盧梭同信上帝，戴氏和休模不然。東原並重分析與綜合，演繹與歸納，未如休模懷疑歸納法的可靠性，反像波普爾(Popper)較重分析和演繹。至於理義和利欲的對立，可閱林德安《評二程「滅私欲、存天理」的倫理價值》，見《河南大學學報》1990年第3期(5月)。

趙宗正《章學誠的歷史哲學》揭露實齋對漢宋兩學的不滿：漢學「徵實過多，發揮過少，有如蠶食葉，而不能抽絲」，⁹⁴宋學「外輕經濟事功，內輕學問文章，……枵腹空談性天，無怪通儒耻言宋學也。」⁹⁵其實理學非純粹空談，而具備心理、倫理、政治諸學的內容。章學誠比較周、孔云：「周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。……時會適當然而然，周公亦不自知其然也。……周公集羲、軒、堯、舜以來之大成，……孔子非集伯夷、尹、惠之大成」；因為「孔子有德無位，即無從得制作之權。」⁹⁶趙氏理解為「時勢造就了周公，而決非周公造就了時勢。」我認為英雄、時勢交相造(互為因果)，豈能說天才對時勢毫無鑄造！章學誠區分「象」為「天地自然」、「人心營構」兩類⁹⁷：人情既為自然界產物，虛構意象間接生於天地自然。此意嶄新地逼近西方的心靈哲學。依照波普爾的三世界觀，第一界是物理物，第二界指意識作用，第三界指意識成果，包括理論、學說或一切意識形態。「天地自然」和「人心營構」分屬一、三兩界。新實在論(new realism)倡凡虛構皆實在。然而章學誠云：「閭摩變相，皆即人心營構之象而言……。至於末流失傳，鑿而實之。」⁹⁸至於「名實範疇，趙氏徵引章學誠的三段話，同稱「名者實之賓」，令人驚詫的是：趙氏不曉此語出《莊子·逍遙遊》，實齋發揚莊周的唯名論。趙氏誤解此論符契唯物主義，不知中古時代歐洲部分神學家也倡唯名論而反對唯物論。一般清儒，都比較宋明儒家傾向唯氣重情，唯獨章氏彰顯唯名論。

魏宗禹《汪中的「用世之學」》看出他傾向經驗主義而欠缺理論思維。容甫心中的「六君子」是顧炎武、胡渭、梅文鼎、閻若璩、惠棟、戴震。傅山、汪中分別復興荀學、墨學。

93 姜國柱《中國認識論史》(鄭州：河南人民出版社，1989年7月)第四章《知和行——認識和實踐》分五節論知行的難易、先後、輕重、分合、相資，疏忽了戴震。頁476揭示：王守仁的長輩謝復(1441—1505)最先明確提出「知行合一」，但是意謂「知行並進」，未突破朱子兩輪兩翼的並進觀。章學誠認為戴震忘本(朱學)，心術未醇。詳見倉修良《章學誠和文史通義》，北京：中華書局，1984年12月，頁125—126。

94 章學誠《章氏遺書》，浙江圖書館鉛印本，卷九，《與江龍莊書》。

95 葉瑛《文史通義·題記》頁5引章學誠《家書五》(《遺書》卷九)。趙著頁1161誤出處為《文史通義》內篇二《浙東學術》，「腹」、「也」二字錯成「復」、「矣」。

96 《文史通義》，卷二(內篇二)，《原道上》，頁121。

97 《文史通義》，卷一(內篇一)，《易教下》，頁18—19。頁18之「構」應作「構」。

98 參考蒙培元《理學範疇系統》，北京：人民出版社，1989年7月，頁54。

汪中不信佛道兩教及鬼神之說。章學誠評他「聰明有餘，真識不足。」⁹⁹研究墨學的新書，都不管汪容甫了。¹⁰⁰他贊成男女私奔，反對未婚殉節或守節，同李贄、傅山、李汝珍、康有為一般尊重婦女權利，也屬啓蒙思想家。

金春峯《洪亮吉的批判精神》注重他的無神論和人口論。他晚年自號更生居士，我將此佛教痕迹比擬法國狄德羅自然神論的耶教痕迹。洪稚存像達爾文洞悉自然界弱肉強食的殘酷真相，卻不寄情於仙界。相反地，他否定成仙和輪迴的可能性，¹⁰¹兼拒定命論與神學目的論。

蒙登進《焦循的「實測」之學》屢引孔門句語，宜加徵引號。焦里堂偏愛折衷調和，與戴東原的「鮮明戰鬥性」互相輝映。他教人學經須「證之以實，而運之於虛。」¹⁰²虛即貫通各科知識。「性靈」乃治經的必需條件，而非充分條件。¹⁰³他似將文學上袁宏道和袁枚的性靈說投射於經學，最低限度他肯定情、欲、才的價值，譴責程朱派「舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道。」¹⁰⁴蒙氏辨別周敦頤「窒欲」與焦循「欲乃可窒」，¹⁰⁵認為前者禁欲而後者節欲。我不信濂溪禁欲，起碼他娶妻生子，一子信佛教而未出家。

尹協理《阮元的「實事求是」之學》稱讚阮元集乾嘉學派的大成。尹氏探出：阮元兼採漢、宋，旨在以訓詁學修改理學。我反對他說：「以行事訓貫，則聖賢之道歸於儒；以通徹訓貫，則聖賢之道近於禪矣。」¹⁰⁶我認為孔子以「仁」貫通其哲理，與禪無關。但是我贊成他抨擊理學道統說的神秘性，不反對「格物」蘊涵「行事」。遺憾的是芸台誤解陽明不講實踐而片面強調頓悟。可喜的是阮元否定李翱的性善情惡說，改倡情性統一論。芸台不應謂「如果李習之所說復性為是，何以孔子《孝經》、《論語》中無此說也？孔子教顏子，惟聞復禮，未聞復性也。」¹⁰⁷所提兩書，乃孔門而非孔子作品。假若古典未言即錯，哲學永無進

99 魏著頁1642謂引自《文史通義》外篇一《述學駁文》。上引《文史通義》無此篇。汪中的聰明也在罵人佞神，但是清代無神論代表非汪中，而是黃宗羲、陳確、方以智、王夫之、周召、熊伯龍、顏元、袁枚、洪亮吉、王清任、周樹槐、龔自珍、魏源、譚嗣同、嚴復、鄒容、章太炎。

100 如朱志凱《墨經中的邏輯學說》，成都：四川人民出版社，1988年4月。王煥鑣《墨子校釋》（杭州：浙江文藝出版社，1984年11月）列出十二本參考書，不包括汪中《述學》。

101 參閱金春峯《清代傑出的無神論思想家洪亮吉》，見中國無神論學會編《中國無神論文集》，武漢：湖北人民出版社，1982年6月；王友三《中國無神論史綱（修訂本）》，上海：上海人民出版社，1986年10月，頁414—418。

102 焦循《雕菰集》，光緒二年衡陽魏氏刊本，卷十三，《與劉端臨教諭書》。

103 同上注，《與孫淵如觀察論考據著作書》。

104 焦循《易通釋》，嘉慶道光間江都焦氏雕菰樓刊本，卷五，《性、情、才》。

105 《雕菰集》，卷九，《格物解三》：「舍欲則不可以感通乎人，惟本乎欲以為感通之具，而欲乃可窒。」感通即交際應酬。隱士似窒欲而不必禁欲。

106 阮元《學經室集》，台北：世界書局，1964年2月，卷二，《論語一貫說》。

107 同上注，卷十，《性命古訓》。

展了。阮元《疇人傳》排斥迷信，倡導「實測」，似改方以智「質測」之「質」為「實」。難得他知曉中國科技對西方科學的啓發，主張會通中西。

馮天瑜《龔自珍的社會批判論》推測定庵走向佛學的理由，是京師閒差使他苦悶。定庵擅長解剖社會病，但是我反對他將士大夫的無耻柔懦，全部歸咎於開國帝王。因為「牛不飲水，人難壓低牛頭。」士大夫須負部分責任。龔氏悟到：歷代帝王在京師豢養歌妓舞女，志在消磨士子意志。馮氏和我都贊成張維屏的揣測：「定公得志，恐為荆公。」可憐定庵有心無力，而非志大才疏。他重視西北和蒙古史地研究，繼承《公羊》家既進化又循環的史觀，視儒典為歷史文獻，卻皈依佛門的天台宗求慰藉。¹⁰⁸

馮天瑜《魏源的經世實學及其對近代新學的啟迪》堪稱李漢武《魏源傳》¹⁰⁹的縮影。默深以經術為治術。馮氏察覺魏源服膺的《公羊》學有三特色：活潑少羈絆；歷史循環論蘊含進化觀；以解經服務政治，即「通經致用」。他代賀長齡編《皇朝經世文編》，又研究水利、清史，以廣博胸襟撰《海國圖志》，欣羨瑞士和美國的民主政體，促進日本明治維新，刺激康有為等探索西學。頁1758須補充：默深雖反對釋、老治天下，但又分稱孔子、老子書的功能為經世、救世，即歌頌老子淳朴忠信之教。¹¹⁰魏源對老子褒貶參半，對不務實的莊周較冷淡嚴厲。

全書豐盛可觀。缺點在錯字頗多，濫用「階級」、「封建」諸詞，對引文常欠批判。末章《魏源》可與陶澍合論。¹¹¹須增專章談天文、地理、測量、音樂兼經學家汪萊(1768—1813，字孝嬰，號衡齋)、數理兼光學儀器家鄭復光(1780生，字澐香、浣香，號元甫)，甚至曾國藩與其門下四學士(吳汝綸、張裕釗、黎庶昌、薛福成)及張之洞等。

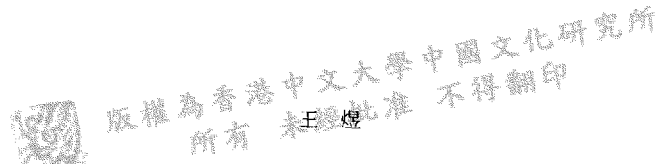
讀者須知：作者曾經親訪王廷相、吳廷翰等的故鄉，獲得寶貴資料。我同意此書分興起、鼎盛、衰頹三期，以及葛榮晉、步近智二氏的引論。中國醫藥史的嚴重趣事，乃李時珍不再視蕪州理學家顧問(名字)為顧問(consultant)，葛氏必頌此事為從虛趨實。步氏留意明清之際實學鼎盛期中繁富的戲曲，如李玉《清忠譜》、《千忠戮》、洪昇《長生殿》和孔尚任《桃花扇》，突破傳統道德藩籬。實學在康乾盛世盛極轉衰，部分由於文字獄。葛氏喜見唐甄、王源發揚黃宗羲「工商皆本」觀，唱「重農輕商」的反調。更大膽的是唐甄承接何心隱，標榜「自古有五倫，我獨闕其一」。然而明清實學家尚有醫家汪機(1463—1539)、數學

108 參考吳澤主編，袁英光、桂遵義著《中國近代史學史》，南京：江蘇古籍出版社，1989年5月，上册，第一章。此章談龔自珍、魏源、張穆、何秋濤。

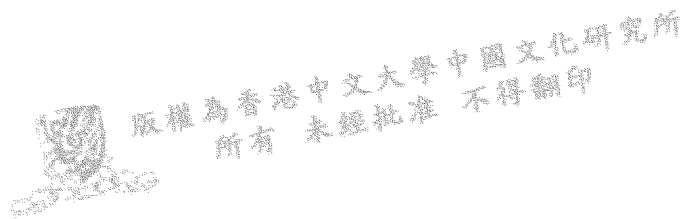
109 李漢武《魏源傳》，長沙：湖南大學出版社，1988年7月。第五、六章談哲學、社會政治思想。

110 見《魏源集》，北京：中華書局，1976年3月，上册，《默觚下·治篇》一、四、十六。《治篇》十四云：「儉生愛，愛生吝，吝生貪，貪生刻。」他看透崇儉的流弊。這可補充楊慎之、黃麗鏞編《魏源思想研究》(長沙：湖南人民出版社，1987年11月)。

111 陶澍(1779—1839)，字子霖，號雲汀，晚號樵樵，與魏源共事十四年，見陶用舒《陶澍和魏源的比較研究》，載《求索》，1990年第1期。



家程大位(1533—1598，字汝思，號賓渠)、談遷(1593—1657，原名以訓，字觀若，後字孺木)、查繼佐(1601—1676，字伊璜，號興齋、東山釣史)、朱彝尊(1629—1709，字錫鬯，號竹垞)、顧祖禹(1631—1692，字瑞五，號景范、宛溪先生)、天文曆算家方中通(1634—1698，方以智次子，字位伯)、廖燕(1644—1705，字柴舟)、江永(1681—1762，字慎修，兼長天文數學)、汪紱(1692—1759，初名烜，字燦人，號雙池)、數學家明安圖(清初蒙古人，一說滿族人)、盧文弨(1717—1795，初名嗣宗，字紹弓、召弓，號磯漁、檠齋、弓父、抱經先生)、王鳴盛(1722—1797，字鳳喈，號禮堂、西莊、西泚居士)、程晉芳(1718—1784，字魚門，號蘅園)、紀昀(1724—1805，字曉嵐、春帆，號石雲)、王昶(1725—1806，字德甫、琴德，號述庵、蘭泉)、趙翼(1727—1874，字雲崧、耘松，號甌北)、錢大昕(1728—1804，字曉徵、及之，號辛楣、竹汀居士、潛研老人)、崔述(1740—1816，字東壁)、邵晉涵(1743—1796，字與桐、二雲)、凌庭堪(1755—1809，字次仲，號仲子)、顧廣圻(1766—1835，字千里，號澗蕢、澗蘋、無悶子)、俞正燮(1775—1840，字理初，熟悉水利)、陳澧(1810—1882，字蘭甫，號東塾)、方濬頤(1815—1889，字子箴，號夢園)、俞樾(1821—1907，字蔭甫，號曲園)等。





版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印


A History of the Thought-tide of Ming-Ch'ing Practical Learning

(A Summary)

Wong Yuk

For Ko Jung-chin, editor and author, practical learning was characterized by critical spirit, meliorism, scientific spirit, and the consciousness of enlightenment. In the Ming dynasty, three types of learning were prevalent: the Ch'eng-Chu rationalism, the Lu-Wang idealism, and Lo Ch'in-shun's materialism which was developed by Wang T'ing-hsiang and Wu T'ing-han. By practical learning was meant non-religious studies, mainly excluding the Three Teachings in Ming but including science, technology, strategy, politics, economics, etymology and philology. The defect of this definition lies in the fact that Chu and Wang (Yang-ming) took part in political affairs and grappled with ethico-social problems.

The three volumes give a critical account of the rise, the climax, and the fall of practical learning. By visiting the native villages of some philosophers, several authors were able to obtain precious materials from their descendants. The first model of such thought-tide was Lo who went through period when he was deeply interested with philology and Ch'an Buddhism. Eventually, he came to condemn both Ch'an and Wang Yang-ming's doctrine of *liang-chih* and compared them to be slippery gourds on water. Ch'ung Erh-chü was mistakenly approving Lo's identification of *liang-chih* and the authentic consciousness in the *Lankavatāra Sūtra* or the mind of *Tathāgatagarbha*. Ko managed to detect that Wang T'ing-hsiang modified the seed-doctrine of Indian Mere-Ideation School and made it a seed-doctrine of Chinese materialism. But Ko failed to realize that Huang Wan's over-emphasized on Chu's reliance on Ch'an and Ch'eng I. Mo Ming-che even applauded Ts'ui Hsien's labeling Lu-Wang as Confucians of the warlord-type. I agree with Chia Shun-hsien's appreciation of Yang Shen who shed new light on old terms. Pu Chin-chih deserves praise for his objection to Ch'en Chien's downgrading Lu-Wang to be Ch'an Buddhists. Mou Chung-chien correctly ranked Kao Kung higher than Hsü Chieh and Chang Chü-cheng. Meng Teng-chin indicated that Ho Hsin-yin's egalitarianism preceded Wu Ch'eng-en, Huang Tsung-hsi and T'ang Chen. Ch'eng Fu-wang vividly elaborated on the literary theories of Hsü Wei, Li Chih, T'ang Hsien-tsu, Yüan Hung-tao and Yüan Mei. In science and technology, Tung Kuang-pi, Tu Shih-jan and Lo Ch'ih briefly revealed the contributions of Li Shih-chen, Hsü Kuang-ch'i, Fang I-chih, Wang Shih-ch'an and Mei Wen-ting. Regrettably Chiang Kuang-hui blindly followed Yen Yüan's popular mistake in thinking that Chu Hsi advocated quiet-sitting for every disciple. However, T'ang Shih-jen precisely described Liu Hsien-t'ing's versatility, while Wei Tsung-yü exposed Wang Chung's lack of theoretical thinking, and Meng disclosed Chiao Hung's resemblance to French Encyclopedists.



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印