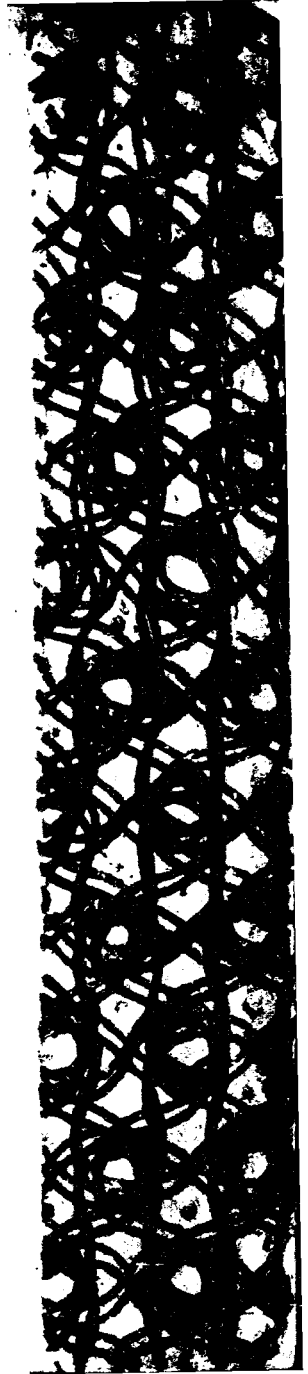


中國
十七世紀
思想史

楊榮國著
東南社版



楊榮國著

中國七十年紀思想史

謹以此書紀念

亡妻

譚玉華

中華民國三十四年五月出版

自序

黑衫倒矣，納粹已奄奄一息矣，倭寇亦走上其崩潰之途矣；光明之政治民主經濟民主之新世界亦已到來。

憶昔民三十年春，余間道由桂來渝，其時適當全世界法西斯氣燄高漲之時，黑暗瀰漫，似無復再見光明之民主世界。余於此時，亦無所事事，除每周在某校講授九小時之經濟學財政學外，暇即從事中國近代思想之研究。

現已將研究所得，寫成有三十餘萬字之中國近代思想史一書，除已有散篇在各雜誌發表外，茲將有關反專制反異族侵略之清初部分，先行整理出版，定名為中國十七世紀思想史。

此書祇是著者個人初步研究之成品，談不上有若何之高深與精密，尙希海內賢達多所指教爲幸！

民國三十三年十一月二十日著者識

中國十七世紀思想史目錄

第一章 緒論……………(一)

第二章 黃宗羲……………(一五)

- 一 宗義的「唯氣論」及其對於「唯理」的批判和他自己的局限性(一六)
- 二 宗義的論實踐和他的反主知主義……………(二一)
- 三 宗義的反君主專制與倡導民主……………(二三)
- 四 宗義論發展工商與實行土地國有……………(二九)
- 五 宗義思想的矛盾……………(三五)

第三章(上) 顏習齋……………(四〇)

一	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(四一)
二	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(四四)
三	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(五二)
四	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(五五)
五	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(五九)

第三章 (下) 李恕谷……………(六七)

一	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(六九)
二	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(七一)
三	「道生天地」與「道生萬物」的批評	(七六)

第四章 王船山……………(八一)

一	「道」與「器」的關聯	(八二)
二	「道」與「行」的關聯	(八六)
三	「道」與「理」的關聯	(九一)

四 鄒山的社會發展觀……………(九六)

五 鄒山的民族民主思想和他的反對古制……………(九九)

六 鄒山的維護農村利益與消除農業土地上的壟斷……………(一一一)

七 鄒山的歷史觀……………(一一六)

八 鄒山思想的兩面性……………(一二八)

第五章 顧亭林……………(一三三)

一 亭林論「道器」與批衡宋明理學……………(一三四)

二 亭林論「器識」與「勞心勞力」之合一……………(一二八)

三 亭林的思想方法與對社會的實踐……………(一三二)

四 亭林的反專制和他的民主傾向……………(一三五)

五 亭林的反對田賦征銀和他的農本主張……………(一四〇)

六 亭林思想的矛盾……………(一四三)

第六章 ………………(一四六)

第一節	陳乾初	(一四六)
一	乾初論「理欲」	(一四七)
二	乾初的反主知主義	(一四八)
三	乾初思想的一般	(一五〇)
第二節	呂留良	(一五一)
	留良論民族與民主	
第三節	費此度	(一五八)
一	此度論「理欲」	(一五八)
二	此度反宋明儒之脫離現實	(一五九)
第四節	唐鑑萬	(一六〇)
	鑑萬的民主思想	

中國十七世紀思想

第一章 緒論

我們要明瞭一個時代的思想發展，對於那一時代的社會經濟情形就得加以一番分析。

原來中國封建經濟的基礎，是建立在小農業與家庭手工業的組合上。每當商業高利貸資本一發達，把這一基礎破壞了，社會發生騷動，農民戰爭出現，這一封建王朝就此完畢。

第二個封建王朝出現，新的領主對農民們施點照例的恩惠，實行「薄賦斂」以後，這一經濟基礎又逐漸的恢復了原狀。

這種情形發展到元明兩代就有些不同了。尤其是在明代末年，情景更加特殊，已呈現



着資本主義的發達。我們從以下的分析就可以知道：

(一) 十三世紀的發達。據馬可李維旅行記中說：在元代初年，即第十三世紀的末葉時，杭州的絲織業已有過十二個手工業者同業公會，而這些公會統制着擁有十二人至二十五人不等的手工業者的一萬二千家工場。據另一紀載：說這時杭州的手工廠是圍繞於西湖的，有各種不同的手工業者，如製造衣服器物和武器之類的在其中工作。這就說明十三世紀時由基爾特所形成之都市經濟就已有相當的發達。

到了十七世紀，到明末清初的時候，這種手工業的都市經濟更有長足之進展。在一六二五年，在明代末年，江蘇景德鎮就是一個大都市的經濟中心，人口已有百萬左右，這可見當時所雇用的勞動力是如何的多了。該鎮有名的出產——磁器，已因海外貿易的發達而銷流於西班牙法蘭西諸國。又如絲織的物品，更是異常的發達，江蘇和浙江的絲織業，如浙江的杭州，就是當時生產絲織物的一個大中心點，所使用的勞動力很不乏。當時所採用的尤多。

(二) 中葉貿易的展開。自明代中葉以後，外國商人——如葡萄牙人、西班牙人、羅馬人、馬尼拉和日本人相繼二連三地到中國來做生意，廣州和廈門一帶都是他們的中心市場。據荷蘭於一六〇〇年所成立之東印度公司，其勢力於一六三七年也打進到中國來了。荷蘭人自從三保大監歸和南洋以後，遠涉重洋經營生意的更不知多少。雖說政府還是在抱着閉關主義，但他們間的生意往還是照樣進行。趙翼在二十二史劄

肥上這樣說：

「閩人與倭人，片紙不許入海。承平日久，奸民勾倭人及佛郎機諸國，私來互市。閩人與倭人，款款許通，踞波之雙嶼，爲之主，勢家又護持之。——朱統爲浙撫，訪聞其事，乃革其籍，嚴保甲，一切禁絕私市。閩人驟失重利，雖士大夫亦不便也。……時統已道虛鐘出搞光頭棟等，築寨雙嶼，以絕倭商通商。……口亦嚴備矣。會被劫，遂自經死。統死而沿海備盡弛，棟之黨汪直遂猖獗矣。……」（見該書卷三十四）

這不僅寫出當時中國商業上的往來是如何的頻繁與密切，並且還可以看出那時中國商業資本家的勢力已極擴張與論而進官吏了。

（三） 印銀與銀兩。由於都市經濟的發達，海外貿易的展開，黃金屬物便特別感到需要。印銀的試驗就是用寶物或銅幣的，到後來都一律改征銀兩了。明史食貨志載英宗初年，改征銀兩的事實道：

「英宗一變，折銀二錢五分。南畿、浙江、江西、湖廣、福建、廣東、廣西米麥其四，折銀百萬餘兩，入內承運庫，謂之金花銀，其後概行於天下，自起運倉庫外，糧四石收銀一兩解京，以爲永例。諸方賦入折銀，而倉廩之積漸少矣。」

續文獻通考卷二一亦云：

「田賦輸銀，始見於宋神宗熙寧十年，……金元以來，無行之者。明洪武九年，驟有聽民以銀奉米之令。永樂時歲貢銀有三十萬兩，亦不過任士便民，與折蘇李香濬之屬等耳。自正統初（英宗年號），以金花銀內庫，而折徵之例定，自是遂以兩爲正賦矣。」

田賦改征銀兩後，所有官俸軍餉都用銀兩支付。只是鄉村中，由於需要銀兩來繳納賦稅，使一般農民感到極大的困難。顧亭林曾這樣言其不便道：「今之言賦必曰錢糧，夫錢，錢也；糧，糧也；亦惡有所謂銀哉？且天地之間，銀不益增，而賦則加倍，此必不供之數也。……是則昔人之論取民者，且以錢爲難得也，以民之求錢爲不務本也，而况於銀乎？」（亭林文集錢糧論上）不過，這一面雖是促起農民們的更加窮困，引起他們中有的便不得不流亡到都市中來討生活；但在另一面，則便利了工場工業的開展，因爲有衆多的工資勞動者可資僱傭了。

（四）土地之兼併。工商業發達，貴族官僚地主們的營利便益趨積極，土地兼併之風由是大盛，強佔及吞併民田之事是不一而足。續文獻通考卷六中引着夏言上疏的話道：

「各宮莊田，麗宗以來未有也。惟天順八年，以順義縣安樂里板橋村太監曹吉祥抄沒地一處撥爲宮中莊田；其地原額一十頃一十三畝。初，吉祥占過軍民田二十四頃八十七畝，共三十五頃，立莊。今次查勘，又占過民田四十頃，見在洪七十

流項。此則宮闈莊田之始，而數年間侵佔之數過於原額已十倍矣。舉此一處，其他可知……先帝（武宗）踐祚之初九十五頃四十六畝。皇莊既立，則有管理之太監，有奏勅之族校，有跟隨之名色，每處至三四十人。其初管莊人員出入及裝運租稅，俱自備車輛夫馬，不干有司。正德元年以來，漕姦用事，朝廷大壞。於是有符牒之請，關文之給，經過州縣，有糜餼之供，有車輛之取，有夫馬之索。其分外生事，巧取財物，又有言之不能盡者。及抵所轄莊田處所，則不免擅作威福，肆行武斷。其甚不靖者，則起蓋房屋，架搭橋樑，擅立關隘。出給票帖，私鬪關防。凡民間撐駕舟車，收放牛羊，採捕魚蝦螺蚌莞蒲之利，靡不括取。而鄰近地土，則輾轉移築封堆，包打界址，見畝徵銀。本土豪猾之民，投爲莊頭，撥置生事，幫助爲虐，多方掊剋，獲利不貲。……」

這不過是皇莊侵田的一例。其他官僚地主之侵佔更是多不可數。由是農民更困苦不堪，不免流亡載道。錢士昇於崇禎二年（一六二九）曾上言說戶口流亡之慘，謂限田以蘇民困（見明史卷二百五十一錢士昇傳）。最後當激起大規模之農民暴動，如鄧茂七之領導抗租，王朝佐之代衆受刑，以及唐賽兒割千斤之亂等等。

封建經濟的基礎就此破壞了。如果不是滿清入關，又是一套善後的封建統治，中國資本主義的開展是很有可能的。

那時社會經濟發展的情形是如此。

關於文化方面，因了海外貿易發達的關係，西洋科學思想於此時大肆輸入。在天文和曆法方面，萬曆時有意大利人利瑪竇著「乾坤體義」和「經天該」；在「天經該」一書裏，把西洋已經測知的恆星，作成了歌訣。德人湯若望著有「曆法西傳」，其中紹介托勒密、哥白尼、第谷和加利略諸家的天文學說，只是關於哥白尼的地動說沒有提一個字。並且在崇禎十六年（一六四三），政府下詔改用新曆，惜不久國變，沒有施行。在數學和物理學方面，利瑪竇除在所著「乾坤體義」下冊專談數學外，又和徐光啓合譯希臘人歐幾里得之「幾何原本」前上卷。湯若望著「遠鏡說」，這是西洋光學傳入中國的第一部書。萬曆時，意大利人熊三拔著「泰西水法」六卷，是中國農學界一部空前著作。天啓時，蕪陽人王徵從德人鄧玉函譯成「奇器圖說」四卷，闡述力學原理甚詳。在哲學方面，李之藻與葡人傅汎際合譯「名理探原」十卷，是亞里士多德的論理學最初傳入中國。天主教士王豐肅著有「空際格致」，闡明火氣水土四者爲宇宙本體。意大利人艾儒略著「西學凡」，闡述哲學形而上學和倫理學。

以上這許多種科學，都於中國當時的思想界有極大的影響。於是原來以禪學爲其鵠的、講良知、講明心見性的王學，在這社會經濟激烈的變革之下，在這歐西科學和哲學思想廣泛的傳入之下，終於發生了極強烈的反抗；並且還影響到對於宋學的反抗。

首先對王學張反對旗幟的，乃是顧涇陽涇凡兄弟和高景逸他們於明萬曆三十二年（

公元一六〇四所建立起來的東林學派：他們除一面排擊當時朝政的種種設施外；對於王學的主旨，如所謂「心即理」、「致知即格物」和「說本體不重工夫」之類，均一一予以批判。他們以爲說所謂「心即理」，乃係外事物以說心；外事物以說心，不獨心無所憑藉，理亦無所從出。至於致知則必先格物，明本體則必先重工夫，不如此，則客觀事物之理是無法明白的。

接着反王學而較爲徹底的，乃以劉宗周爲首的蕺山學派。他們標出「證人」主義，講求「慎獨」；反對空談，趨向實踐；對於王學羅汝芳王艮諸人所闡述的王學痛加駁斥。自後攻擊王學之空疏的更加風聲鶴唳了。下面我們就可以讀到一片的反王學的聲音。

顧亭林說：

「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫（衍）之清談，王介甫（安石）之新說，其在於今？則王伯安（守仁）之良知是也。孟子曰：「天下之生久矣，一治一亂」，撥亂世反諸正，豈不在後賢乎？」（日知錄卷十八）

朱彝水說：

「明朝以詩文取士，此物既爲塵葉十飯，而講道學者，又迂腐不近人情，……必成虛，大言非笑，於是分門標榜，遂成水火，而國家被其禍。」（朱彝水集

答林春儒問

這是反王學之講正心誠意。

士船山說：

「姚江王氏陽儒陰釋，聖之邪說，其究也，刑戮之民，閭閻之黨，皆爭附焉，而以求其「無善無惡，固執事理」之狂妄。」（正義注序論）

這認王學爲陽儒陰釋之學。

李榕合說：

「……高者談性天，撰語錄，卑者疲精死神於舉業，不惟聖道之禮樂兵農不務，即當世之刑名錢穀，亦憚然罔識，而獨管呻吟，自矜有學。」（恕谷集書牘刻戶

邵墓表後）

這認王學空疏已極，與實際無補。

費此度說：

「清談害實，始於魏晉，而固陋變中，管於宋南北。自漢至唐，異說亦時有。然士安學同，中實尙存；至宋而後，漸遠實學，其漢事口舌。……又不降心將人帶物，適平居處事點勘離合，說者自說，學者自學，終濟兩斷，一段好議論，善聽而見。後儒所論，惟深山獨處，乃可行之，城居郭聚，有室有家，必不能也。蓋自佛禪之說出，而先王之三物六行亡矣。……學者所當痛心，而喜高好辭之儒，反持之而不

下；無論其未嘗得而空言也，果靜極矣，活潑潑地會矣，坐忘矣，心常在脖子裏矣，卽物之理無不窮，本心之大無不立，而良心無不致矣；亦止與達摩面壁天台止觀，同一門戶，……何補於國，何益於家，何關於政事，何救於民生。……學術盡壞，世道徧頹，而夷狄寇盜之禍亦相挺而起。」（見所著引道書中）

費氏的這一段話，也是罵王學空疏，認王學無補於當前的現實。不過費氏所罵的較李恕谷的更爲透關。

這些大師們一面攻擊王學之脫離現實太遠，無益於民生國計；另一面他們自己則提出了適應當時社會經濟發展的具體主張來。

於是首先他們不得不武裝他們的頭腦來向空疏的王學作鬥爭。

原來王學就認定人類有所謂良知良能，換言之，卽認定有所謂一先驗的理存在。由這一先驗的理來支配人世間的一切。這是王學的唯理世界觀。

這一世界觀的發展，不僅不曾支配得客觀的現實，反而爲客觀的現實把它批駁了；於是產生了另一新的打擊它的（指王學）觀點，這個就是王船山他們這班大師所具有的唯氣世界觀。

所謂氣，就是指客觀的現實，就是指發展中的社會經濟。唯氣世界觀，就是認定所有的道理，均爲客觀的現實，均爲發展中的社會經濟所規定。清初諸大師們把握了這一正確觀點，就作爲他們進攻舊社會的思想武器。

又原來宋儒們放棄實際生活的現實，同時又受了禪學的影響，倡道所謂「禁欲主義」，專門拿「理」來責人，以為「儉死事小，失節事大」，陷人民生活於絕境，還不敢有所申訴。

黃宗羲和王船山他們，由於都市經濟開展和農民向都市流亡所給予的影響，認為所謂「理」只是存乎「欲」，要有「人欲」才有所謂「天理」；換言之，要人民生活獲得改善才能談得上是有天理。這給「以理責人」的宋學以有力的批判。

於是對於客觀社會的認識，宋儒和王學都偏重於主觀的冥想，以為「靜坐」中的悟性工夫即可以理解到宇宙間的一切。顏（亭林）王（船山）黃（宗羲）顏（習齋）他們對於這一論點便大肆反對，以為要認識客觀社會非身體力行無以為功；冥想，乃至於鑽研書本都是徒勞的，不能經世致用。

對於政治，因了適應都市經濟開展的要求，他們中（指顏、王、黃、顏）大都反對君主專制而倡導民主；這一點，在黃宗羲的思想中，表現特別積極。

怎樣實現民主的政治呢？

他們都是儒家學者，卻提不出具體的辦法，只知道以復古為解放。

這還是恢復古代的封建（按此「封建」，只是對後來的那縣而言，並不能解釋成爲封建的生產力與生產關係，不是指今日所稱謂的封建社會性質的）學校和鄉舉里選諸制度。

他們以爲古代的封建制度，君主的權柄沒有那麼大，不會事事操縱在他一人的手裏；換言之，即不會由他一人來專制，分得地方也有些權限，可以使得政治要趨於民主一點。

這也由於當時社會的一切腐爛，使他們看透了專制的弊病。即如在顧亭林的論點中，他亦主張在實行郡縣制之中，應寓有封建之意；並且他認爲君主，只是爲民而立，他的所得，只是代耕以祿，不能有特殊的享受，不能由他專權。

恢復學校，就是建立起一個民意機關，可以對於政府裏的不法官吏或政事之措置失當的執行彈劾或檢舉。

至於恢復古代的鄉舉里選，他們認爲：一則可以由人民擁戴地方公正之士來參加政治，把地方的事情辦好一點；二則還可救考試制度之窮。

除此之外，他們中——如顏習齋和唐鑑萬還具有初步的男女平等觀點；尤其是唐鑑萬，在他所著的潛書裏面說的更爲明白。

同時，因了滿清之入主中國，致使他們民族主義的觀點特別發達；他們不但在言論上有相當激烈的表示，並且在實際上還進行了一個相當長的時期民族復興運動。所可惜的，他們歷次的運動都宣告流產了。

他們的經濟觀點，主要的還在於如何分配土地一問題。

有的主張恢復古代的井田制度，施行土地國有，如黃宗羲他們是有的則主張增辟耕種

持土地的私有，反對馬上實行井田限田和均田講輪度。如王船山他們是。

黃宗羲他們爲什麼主張土地國有呢？

這是由於引導到資本主義發展的必需性所引起的。

因爲土地國有了，所有地主對於農業土地上的一切壟斷就告取消，就不會有這種加起來的絕對地租，打破了農業對於引導到資本主義開展的局限性，使之更適應於市場上的需要。換言之，各色各樣的封建制度或封建關係就因此而燬壞了，開展資本主義的障礙就告肅清。

在這中間，雖還保留了一種差額地租，但那是沒有什麼壟斷性的。

所以黃宗羲他們一面主張土地國有，另一面就主張發展工商，認定工商爲立國之本。這是與歷代的重農抑商政策大異其趣。

至於王船山他們主張暫時維持土地的私有，我們雖不能直認他們和法國的重農主義者相一致，是在引導到農業資本的開展；但他們之重農，之以土地的生產爲本，以及維護農村經濟的繁榮等等，則是和法國的重農主義者完全相同的。

法國的重農主義者被娃居伯 (Pierre Boignege) 和蓋斯內 (François Zuesenitz) 他們，爲了要使農村經濟趨於繁榮，都認爲穀價應高，如果穀價低了，就等於農業的放棄。

王船山他們也是一樣的，也以爲穀賤是要傷農的；如果要使農村經濟能夠繁榮發達。

價就應該使之提高。從這點說：他們大有鞏固農村，引導到農業資本開展的趨向。

這樣說來，不管走上工業或農業資本的道路，中國那時實有可能。但爲什麼均沒有走得上的呢？

這因爲這所開出的資本主義的嫩芽，首先就遭受了落後的滿清的封建統治，接着不久又是瘋狂的鴉片戰爭，便把這枝嫩芽絞殺於它的母胎之內。這不僅沒有完成得它對於封建統治的革命任務，反而形成了這後來的半殖民化的而先作充進資本主義國家附庸的命運。

至於那時的科學思想，除了歐西科學思想所給子的影響以外，主要的還是都市經濟發展上的需要（註），所以呈現着非常活躍的景象。

如宋應星之於工藝科學，他曾著有「天工開物」一書，專門討論用科學方法研究食物、被服、用器以及冶金、制械、丹青、珠玉之原料的工作，繪圖貼說，詳確明確。地質學家丁文江氏曾這樣說：「三百年前言工業天產之書，如此其詳且明者，世界之中，無與比倫。」（見所著重印天工開物始末記）又如王履和李時珍之研究博物，前者著有「傷寒立法考」「百病鈞玄」和「醫韻統」諸書，後者則著有「本草綱目」，尤以後者爲最有名。關於物理學，有方以智之研究物質，著有「物理小識」一書。徐霞客之考察地理，著有「徐霞客遊記」。至於農學，有徐文定著有「農政全書」六十卷，內分農本三卷，田制二卷，農事六卷，水利九卷，農器四卷，樹藝六卷，蠶桑四卷，蠶桑廣類二

卷，種姓，心，收養一卷，製造一卷，第政十八卷，可謂集農學之大成，都於農業資本開展有甚。關係。曆算學之研究是尤其普遍，除程大位著有「算法統宗」，於算盤的應用因之獲得普及外；用西法研究而最有成績者，當推宣城梅文鼎，他所著異常豐富，有「勿庵曆算全書」二十九種，凡七十四卷。由是可見當時的科學思想之活躍。

綜上所述，可知十七世紀的中國思想是如何的蓬勃與進步，考其所以蓬勃進步之由，實由於當時的社會經濟有了變動，已呈現着資本主義活躍的前期形態；因而反映在思想的爭鬥上，一方面否定着舊的靜止的煩瑣的和專制的思想，另一方面則在創造着新的實踐的科學的和民主的思想。這一系列的進步思想上的代表人物，就是黃宗羲與齊齋、船山和顧亭林他們。

(註)從崇禎十二年(一六三九)畢方濟上疏中就可知其梗概，他說：「臣請目時艱，思所以恢復封疆，而裨益國家者：一曰明曆法以昭大統，二曰辨贗脈以裕軍需，三曰通西商以宜海利，四曰辦西械以資戰守。」

第二章 黃宗羲

黃宗羲，字太冲，號南雷，又號梨洲，浙江餘姚人。生於明神宗萬曆三十七年（公元一六〇九），卒於清聖祖康熙三十四年（一六九五），年八十五。

宗羲的父親忠端公尊素，是東林名士，爲閹宦魏忠賢所害，死在牢獄；那時宗羲已有十七歲。

毅宗即位，宗羲年十九，袖鐵錘草疏入京，訟父親的冤。到京，魏忠賢已伏誅，他除以手刺殺父的獄卒外，並上書請誅閹黨。由是他的聲譽日高，隱然是東林子弟領袖。

他讀書，非常發憤。對於經史、子集、百家、九流以及釋道之書，無所不窺。並遵父親的遺命，就學於山陰劉宗周蕺山，所得更加深粹。

崇禎十七年（一六四四），北京陷賊，福王立於南京，係閹黨阮大鹹柄政，大興黨獄，名捕宗周和許多正人，宗羲也在其列。於是宗羲避難亡命日本，經長崎，達江戶。

次年（一六四五），福王走，南京覆，他和錢忠介（肅樂）起義兵守浙江拒清師，號世忠營。不幸失敗，便遁入四明山寨，把餘兵交給王完勛（翊）。稍後他到舟山魯王

那裏，和張蒼水（煌言）、馮驥仲（京第）等方圖匡復，仍常潛行往來內地，布置一切，清廷非常恐懼。

他奔走國難所經歷的艱苦，他在南雷餘集怪說中說：「自北兵南下，隱書購余者二，名捕者一，守圍城者一，以謀反告訐者三，絕氣沙壘者一晝夜，其他連累遯哨所及，無歲無之，可謂瀕於十死者矣。」

直到後來，宗義知大勢已去，無可挽回，乃奉母歸里，潛心著述，曾設「證人講會」，（按「證人」乃宗周所著書名）於浙東，一時往學的頗不少。

康熙十七年（一六七八），詔徵為博學鴻儒，以年老固辭。所著有「明儒學案」六十卷，「易學象數論」六卷，「律呂新義」二卷，此外還有「宋元學案」「明夷待訪錄」「南雷文定」「南雷文約」「明文海」「明史案」等數十種。

（一）宗義的唯氣論及其對於唯理論的批判和他自己的局限性。

宗義的思想，除時代所給予的影響以外，一則承接了東林的遺緒，二則受了劉宗周的薰陶，所以表現的非常卓越與進步。

他論「理氣」就受到宗周的影響很深。

宗周說：「蓋天地間，一氣也，氣即理也。天得之以為天，地得之以為地，人物得之以為人物，一也。」又謂：「或曰：需生氣。夫虛即氣也，何生之有？吾邇之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而有，有而未始有。及其伸也，自有而之。」

無，無而未始無也，非有非無之間，而即有即無，是爲太虛，又表面尊之曰太極。」均見劉子全書卷十一。這裏，宗周除認定「氣」爲宇宙的本體以外，一切有無均只不過是氣之伸與屈，氣的本身作用而已，並非有所謂真正的「無」在裏。

宗義繼承了馮先生的這一觀點，更加闡述道：

「先生之學，以慎獨爲宗。儒者人人言慎獨唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分爲喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也。不待安排品節，自不能過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善，即不無過不及之差；而性體原自周流，不害其爲中和之體。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上覺有主，是曰意；離意派一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中。故曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』蓋離氣無所爲理，離心無所爲性。佛者之言曰：『有物先天地，無形不寂寥；能爲萬象主，不逐四時凋。』此是其真賊實犯。奈何儒者亦曰理生氣，所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家；棄而君臣父子，強生分別，其不爲佛者之所笑乎？先生大指如是。此指出，真是南轅北轍，界限清楚；有宋以來，所未有也。」（見明儒學案）

宗義闡明了他先生的離氣無所爲理，並暗中指責王學嗜着佛家走而認定理生氣，理哪裏能生氣呢？難道沒有客觀事物就先有產生客觀事物的理的存在嗎？王學名屬儒家，也難

理生氣，是故意置客觀的現實於不顧，是「從以自私自利」而已。宗義的這一談話，極盡稱讚其師，一筆也不勝其遺憾。只是他在這話中，仍說中仍然相信人性為善，則不免是他的唯氣觀點中的矛盾。因為人性既由於氣聚，氣所謂是善或是惡了。

宗義又說：

夫大化之流行，只有生氣，既周無間，時而為和禮之春，和生而溫謂之夏，溫降而涼謂之秋，涼升而寒謂之冬，寒降而復為和，循環無端，所謂生生之為易也。聖人即從升降之不失次序者，名謂之理。（見南雷文定，與友人論學書）

這直釋所有萬事萬物的道理，均由萬事萬物——也即是所謂氣——的本身的運動變化所致，宗義的這種了解，較之宗周是更為進了一步。可是他所不理解的，他把這種的運動變化歸之循環而非發振的，這大概仍由於那時為主的生產是農業生產，因而給予他們某種程度上的局限性的緣故。不過在當時講來，他的觀點固如此，還是很難得，這能論認理生氣的哲學之徒以有力的批判加與。

薛敬軒字密望（字德暉，江蘇河津人），他是繼承朱學的河東派，他一則說「理氣無先後」，再則認理為永恆的，宗義這樣嚴強道：

「先生以復性為宗，謙路為獨，其謂：『物理無先後，無無氣之理，亦無無理之氣，不可易矣。』故情動氣有聚散，理有聚散，故曰光飛鳥騰之，理如日光，氣如飛鳥，理乘氣飛而騰，如日光飛鳥背而飛，鳥飛而日光雖不離其背，實未

實與之俱往而有間斷之處，亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。」義精謂：理爲氣之理，無氣則無理；若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可爲喻。蓋以太德教化者言之，氣無窮盡，理無窮盡；不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣爲方來之氣，亦不以已往之理爲方來之理。不特氣有聚散，理亦有聚散也。（明儒學案之河東學案）

這一段話中，宗義駁的甚爲有力。尤其是他駁敬軒的「氣有聚散，理無聚散」（按即認氣雖有變化，而理則永恆不變）之說，似乎他見到了宇宙發展的道理。他說就宇宙的整體講來，宇宙無窮盡，因而宇宙間的道理也就無窮盡；如果就宇宙間的某一個時候或某一個部分講來，則氣理兩下都是有窮盡的。所以說，過去的事物不能當作發展中將來的事物，因之過去的道理也不能當作發展中將來的道理。不過，我還不相信那時候的宗義能了解到事物的發展是如此日新月異，我想也不過如此前面所說的是春夏秋冬一般的週環來往罷了。

又如薛思菴（名欽之，字顯忠，陝之渭南人），他也是屬宋學的河東學派，他雖較薛敬軒爲進步，認宇宙本體爲氣，但又把氣理兩者割裂開來。於是宗義也批駁他道：

「先生之論，特詳於理氣；其言『未有無氣質之性』，是矣；而云『一身有是氣，惟心無氣，氣中靈府便是心』，則又歧理氣而二之也。氣未有不靈者，氣之行處皆是心；不懂腔子內始是心也，即腔子內亦未始不是氣耳。」（見同前）

宗義認氣理二者是個統一體。這在王學中有北方學派楊晉菴（名京明，河南虞城人）曾具此見解，宗義稱讚着他說：

「其學之要領，在論氣質之外無性。謂：盈天地間，只是渾淪元氣，生天生地生人物，萬殊都是此氣爲之。而此氣靈妙，自有條理，便謂之理。夫惟理氣一也，則得氣清者理自昭著，得氣濁者理自昏暗……先生此言，可謂一說理氣爲二之謬矣。」（見明儒學案中之北方王門學案）

羅整菴（名欽順，字元升，素和人），他亦是唯氣論者。論理氣，很精到。宗義說：

「蓋先生之論理氣，最爲精確，謂：『通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜一往一來一闢一闢一升一降，循環無已，積微而著，由著復微；爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠輒，而卒不克亂，莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，倏於氣而立，附於氣以行也。或者因易有『太極』一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然矣。』斯言也，即朱子所謂理與氣是二物，理弱氣強諸論，可以不辯而自明矣。」（見明儒學案之諸儒學案中）

從宗義稱讚羅整菴的這一段話中，可知宗義所講爲的氣的變化仍只是循環而非發展的，所謂日新，而不通循環似的日新而已。

「……抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降者而言則謂之氣，自其浮沉升降不失其則者而言則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。」（明儒學案中之諸儒學案上）

浮沉升降是指四時的變化，人們從它的變化中把握住它一往一來的順序而從事農業的生產及其他各種的事務；如果不失掉它的往來的順序而能按時工作的則謂之合理。否則便謂之不合理。觀點是還正確，只是看不見事物的發展性。

（二）宗義的論實踐和他的反主知主義
王學講究主知，劉宗周則倡導實踐。

宗義在這一點上，雖未與王學以直接的批判，可是對於王學的「致良知」，就加了一番新穎的解釋；這解釋當然是不會合於王學的本意。

宗義說：

「陽明說「致良知於事事物物」，致字卽是行字，以救空空窮理在「知」上討個分曉之非。乃後之學者，測度想像，求見本體，只在知識上立家當，以爲良知，則先生何不仍窮理格物之訓，先知後行，而必欲自爲一說耶。」（明儒學案中之姚江學案）

他把陽明的「致良知」的「致」字解釋爲「行」字，而認爲陽明的「求見本體」非在於

知——非在於主觀的冥想，而在於行——在於對客觀事物的實踐，這不單個明瞭的立論，而是給予他以批判。事實上陽明是個冥想的主知主義者。

梁任公曾對此有一番話說：「像他這樣解釋致良知，——說致字卽是行字，很有點像近世實驗哲學的學風，你想認識路，只要往前行過，便自了然，關着門冥想路程，總是枉用工夫。所以他對於本體的測度想像，都認爲無益。梨洲的見解如此，所以他一生無日不做事，無日不讀書，獨於靜坐參悟一類工夫，絕不提倡，他這種解釋是否適合陽明本意，另爲一問題，總之和王門所傳有點不同了。」（見所著中門近三百年學術史）任公的這一話說的中肯，只是他說宗義釋致字爲行字有點像實驗哲學的學風，我想主要的在於經世致用，在於多做事。

宗義又有釋「致良知」的話道：

「先生承絕學於詞章訓詁之後，一反求諸心，而得其所性之覺曰「良知」；因承人以求端用力之要，曰「致良知」。良知爲知，見知不囿於聞見；致良知爲行，見行不滯於方隅。」（明儒學案師說）

他在這裏把「致良知」分作兩層解釋，認爲從感覺上——聞見——認識到的，從理性上——獲得理解；再從實踐中——行——就獲得對於客觀事物的進一步的認識。於是既不爲「聞見」所「囿」，又不會「滯」於方「隅」了。這解釋是更進一步，也就是說對「致良知」作了更進一步的批判。

高景逸（名舉龍，字存之，無錫人），乃東林學派鉅子，在致知格物上，宗義對他有所評論。宗義說：

「總之，致知格物，無先後之可言；格物者申明致之一字，格物即在致之中，未有能致而不謂之格物者。先生謂「有不格物之致知」，則其所致者何事？故必以外窮事物之理爲格物，則可言陽明之致知，不在於格物。若如先生言，人心明即是天理，則陽明之致知，即是格物明矣。」（明儒學案中之東林學案）

景逸認「有不格物之致知」，無異承認未有事物而即有一先驗的理存在；宗義本着唯氣論的立場，故加以批判。但宗義「由於他把「致」字解作「行」字，還在強調「行」的一點上固應如此，然而他因此就把致知格物當作一件事，殊不知這雖是一件事而在動作上應該分別先後，即是要物格才能知致。

（三）宗義的反君主專制與倡導民主

君主專制，到了明代，由於都市經濟的開展，已弊病百出，這在緒論中就已大致談到。

不過最先揭出君主專制之腐爛性而倡導民主政治的爲宗義，他的明夷待訪錄就是一部論君主與民主的專著。

首先我們看他怎樣的罵着爲君的道：

「今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者爲君也，時纔以其未得地

也。屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不憐恤！曰：嗚呼！爲子孫創業也；其既得之也，離割天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：此我產業之花息也。然則爲天下之大害者君而已矣。」（見該書原君）

際義在這里除歷數封建君主之超經濟的剝削以外，特別指出了一點，就是「以君爲主，天下爲客」，是頭脚倒置了的。實際上是應該「以天下爲主，君爲客」；換言之，即以人民爲主，君只不過是爲人民所僱傭的一個公僕罷了。這里已表現出宗義的民主的意念。

宗義又謂：

「今也，天下之人，怨惡其君，視之爲寇讎，名之爲獨夫，固其所也；而小儒規規焉，以君臣之義，無所逃於天地之間，至桀紂之暴，猶謂湯武不當誅之……豈天下之大，于兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎！」（見同前）

這說明了兩點：一點是當時布爾喬亞經濟已呈曙光，人民痛恨君主而渴望民治；一點是當時頑固的豪右廷臣——即宗義所稱之小儒——仍在食古不化，斤斤於所謂君臣之義。這兩方面已形成一個對比了。

宗義又謂：

「終夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以羣工；故我之出而仕也，爲天

下，非心存也；爲萬民，非爲一姓也。長以天下萬民起見，非其道，即行以形聲強我，未之敢健也；况于無形無聲乎，非其道，即立身於其朝，未之敢許也，况于殺其身乎？」（見該書原臣）

這一則說明君與臣在職位上雖有差別，但彼此是平等的；再則說明在朝爲官的，並非爲君主辦事，而是爲人民辦事。

於是他進一步解釋君與臣的關係道：

「夫治天下，猶良木木然；前者唱邪，後者唱許，君與臣，其良木之人也。」

（見同前）

不論所與爲前者之木或後者之木，既大家同是良木，就無所謂尊卑之分了。

只是有一點，就是把人民的事如何辦好，所以他說：

「蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂；是故桀紂之亡，乃所以爲治也；秦政蒙古之興，乃所以爲亂也；晉宋齊梁之興亡，無繫於治亂者也。」（

見同前）

所謂治與亂，就是看人民能否幸福的生活着；如果人民不能幸福的生活，就應當權的那一姓沒有替人民把事情辦好，那他的覆亡是應該的，像桀紂的覆亡一樣。又如果是不但不認爲人民把事情辦好反而是殘害人民的一姓的興起，像秦政一樣，那也不是好現象，那是亂亡的象徵。宗義的這一番話是說得何等痛切。

宗義進而論到國家的立法，認為不應當就當權者自己的一姓的權益與安全着想，而應當是維護公眾的利益與安全上着想。立法是為人民的，不是為某一姓的。他說：

「後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以為之法；然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而為郡縣，以郡縣得私於我也。漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也；此其法，何曾有一毫為天下之心哉；而亦可謂之法乎？」（該書原法）

歷代帝王之立法，美其名曰是為人民，其實都是為他自己而以殘害人民的。

並且為鞏固他們的統治還把法制的特殊嚴密。宗義說：

「後世之法，藏天下之筐篋者也；利不欲其遺於下，福必欲其斂於上，用一人焉，則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉，則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人，共知其筐篋之所在，吾亦認認然日唯筐篋之是虞。故其法不得不密。法愈密，而天下之亂，即生於法之中；所謂非法之法也。（見同前）

這都是維護封建領主一人的私法，所以才有此現象；使得人人自危，「日唯筐篋之是虞」。如果是民主的法律就不會如此。

宗義認為三代之立法是合理的。他說：

「三代之法，藏天下於天下者也。山澤之利，不必其盡取；刑賞之權，不疑其

旁落；貴不在朝廷也。賤不在草莽也。」（見同前）

這所說的，雖是指三代，其實只有原始氏族社會才是如此。堯舜禹時代正是原始氏族制時代，那時是很民主的。堯舜禹諸酋長均是由氏族成員中選舉出來。那時所制定的法律，是民主的法律，均是爲這一氏族謀利益的。所以就「貴不在朝廷，賤不在草莽」。自商周以來，就已由氏族制轉入於奴隸制了，貴已經在朝廷，賤已經在草莽，哪得說不是的呢？只是宗義無法了解到。商周諸代當然較之走向正式封建制的秦漢時代及堯舜禹以後的時代是要民主多了，因爲在商周時代的自由民之間還是有他們的民主的。

至於政治制度，宗義大致的意思，認爲如果不廢除君主的話，則實行君主立憲，把內容——即當時的所謂宰相——的權加大。他這樣說：

「古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也；其後天子傳子，宰相不傳子；天子之子不皆賢，尙賴宰相傳賢，足相補救，則天子亦不失傳賢之意。」

（前書置相）

內閣的組織，他主張仿效唐代張說的办法。他說：

「宰相設政事堂，使新進士主之；或用傳詔者。唐張說爲相，列五房於政事堂之後：一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房；分曹以主衆務，此其例也。」（見同前）

這種的內閣也不一定證實它完全爲公利而做事，所以爲防患於未然計，宗義主

張興學校。他說：

「學校，所以養士也；然古之聖王，其意不惟此也；必使治天下之具，皆出於學校；而後設學校之官始備。天子之所是，未必是；天子之所非，未必非；天子亦遂不敢自爲非見，而公其非是於學校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。（前書學校）

學校既不僅爲養士而設，「必使治天下之具，皆出於學校，則創制、複決、選舉、罷官諸權均操之於學校，則學校事實上就成爲一個最有權力的民意機關了。至於天子，各權既不操之於他，他也無法來作威作福。如此當然很好。

所以宗義讀述學校制度道：

：「其始也，學校與朝廷無與；其繼也，朝廷與學校相反；不特不能養士，且至於害士。猶然循其名而立之，何與東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議；宋諸生伏闕撻鼓，請起李綱？三代遺風，惟此猶爲相近。使當日之生朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下；君安而國可保也；乃論者目之爲衰世之事，不知其所以亡者；編管陳歐，正坐破壞學校所致，而反咎學校之人乎？」（見同前）

當然，能像「東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強」，能像「宋諸生伏闕撻鼓，請起李綱」，實是民主精神之具體表現。假使是時當道諸公，不到行逆施，能以諸生之「所

非與為非是」，自然「君安而國可保」；所可惜的，他們不但不聽，反「目之為憂世之專」，結果弄得國破家亡。宗義的這一段話，除表示他怎樣的在渴望民主外；對於當時國事是不勝感慨系之的！

(四) 宗義論發展工商與實行土地國有

宗義在政治上則倡導民主；而在經濟上則謀發展工商業之便利。

中國歷代以來，在經濟政策上都是重農抑商，都是以農業為本，工商為末。宗義在這一點上，首先就持反對的意見。他說：

「世儒不察，以工商為末，妄議抑之，夫工固聖王之所欲求，商又使其願出於途者，蓋皆本也。」（明夷待訪錄財計二）

這認工業為本，無異承認了不獨農業創造價值，工業亦可創造價值。這就不像法國重農主義者一樣；認為能創造價值的就只是農業。這當然也是由於明代末年都市經濟特別開展，所以才有農工商業並重之認識。

於是他為了便利工商業的發展，他進一步主張設立銀行，發行鈔票。

在設立銀行的主張中，他認為除應成立具有國家中央銀行性質的「寶鈔庫」外，在各省各縣乃至各村鎮均應設立分支行以及辦事處性質的「官庫」。他說：

「隨路設立官庫，貿易命銀，平準鈔法。」（前書財計二）

這樣金融活潑，貨物就可暢其流了。

在發行鈔票的主張中，他認爲所發行之鈔票，一則應有一定之數量，二則應有一定數量之現金作抵。他說：

「按鈔起於唐之飛錢，今猶民間之會票也。至宋而始官制行之。然宋之所以得行者，每造一界，備本錢三十六萬緡，而又佐之以鹽酒等項。蓋民間欲得鈔，則以錢入庫；欲得錢則以鈔入庫；欲得鹽酒，則以鈔入諸務。故鈔之在手，與現錢無異。其必限之以界者：一則官之本錢，當使與所造之鈔相準，非界則增造無藝；一則每界造鈔若干，下界收鈔若干，詐僞易辨，非界則收造無數。」……（見同前）並且銀行裏如果沒有準備金，鈔票在市場上就取不到信用。他說：

「官無本錢，民何以信？」（見同前）

這說明了經營工商業的仍是以現金爲依歸的。如果沒有現金作抵，而徒賴鈔票之流行，無論如何是流行不通的。就即使稍有現金作抵，而鈔票發行額過多的時候，也還要釀成市面上的通貨膨脹。

那時還有一個現象，就是由於國內工商業之發達，海外貿易之開展，以及由是而引起的政府裏的田賦征銀等等，致金銀特別感缺乏。在這情勢之下，宗羲便主張把金銀廢止。他說：

「夫銀力已竭，而賦稅如故也，市易如故也，皇皇求銀，將於何所？故田土之價不當異時之十一，豈其壤瘠與？曰，否，不能爲賦稅也。百貨之價亦不當異時之

十一，豈其物阜與？曰，否，市易無資也。當今之世，宛轉湯火之民，即時和年豐無益也，卽勸農沛澤無益也，長以爲非廢金銀不可。」（前書財計二）

金銀缺乏，不僅人民的購買力降低，同時物價亦大形跌落；這既影響人民生活，更不利於工商業之開展。爲要使得兩全其美，宗義於無辦法中就只好一面主張廢止金銀，另一面則主張施行錢法。

他對施行錢法這樣說：

「鑄錢以通有無，鑄者不息，貨無匱竭。」（前書財計一）

「錢幣所以爲利也，……使封域之內，常有千萬財用，流轉無窮，此久遠之利也。」（前書財計二）

也。」（前書財計二）

「錢鈔易通。」（前書財計一）

「且誠廢金銀，則殺帛錢緡，不便行遠而囊括，尺寸之鈔，隨地可以變易。」

（前揭書財計二）

宗義以爲如此，市面上金銀立即活潑，貨物就可以暢流無阻。

他又說：

「誠廢金銀，使貨物之衡，盡歸於錢。京省如設專收，鼓鑄有銅之山，官爲開

採。民間之器皿，寺觀之像設，悉行燒燬入局。千錢，以重六斤四兩爲準。每錢重

一錢，翻作精工，樣式劃一，亦不必冠以年號，除和士贖粟帛外，凡鹽酒征推，

一切以錢爲稅。如此而惠不行，吾不信也。」（前書財計二）

宗義曾說「行用金銀，貨不歸一」（見財計二），現在如果把它廢止，一律以錢作單位，貨物就歸了一，貨物歸一，大概他的意思流通就更方便了。

但從實際上講來，如果要朝向資本主義的道路上前進，宗義這所主張的辦法是不大妥當的。因爲黃金屬物——金銀，不僅便於國內外貿易，同時乃商品生產的社會裏必不可缺之物。施行錢法，宗義雖說的頭頭是道，事實上只會阻滯都市經濟的開展，不會合於他的理想。

●或許宗義的廢止金銀，還有這樣一番的意思。當時的海外貿易不是相當的發達嗎？他或許和十六七世紀英國重商主義者們之獎勵輸出湯抑輸入來保持現金一樣，想藉此而把現金保存起來，以爲國家富強的張本。因爲他看見當時「富商大賈，達官猾吏，北而南，又能以其資力囊括天下之金銀而去」（見財計一），又以爲「廢金銀，則穀帛錢緡，不便行遠而囊括」（見財計二），可見已有防止金銀流出海外的意思。

不過，如果爲了防止金銀輸出國外，而主張把它廢止，則亦不是辦法。不僅有礙於市場上之流通，且利源亦無法增進，無法致國家於富強。所以十七世紀英國的重商主義者們，雖竭力防止金銀之輸出，但亦沒有倡導停止使用。他們深知道如果這樣，對於都市經濟的開展是反而不利的。故他們只在想方法如何來使貨物的入口減少，出口增多；這樣金銀不會流出，反可大量流入，使國家走上富強之道。

並且宗義在主張施行錢法中，於錢缺少時，知道開採銅山來鑄錢；難於使用金銀，於金銀缺少時，就不可以開採金銀鑄嗎？宗義在這裏是只知其一而不知其二。且當時工場手工業正在欣欣向榮，除實施保護關稅限制外洋商品入口外，還可鼓勵自己工業品出口，來換取外洋的銀幣。何況那時已因自己稍有工業品出口，如江西景德鎮的磁器之類，而換來了墨西哥的銀圓嗎？

對於土地，宗義則主張恢復古代的井田制度，實行土地國有。他說：

「天下屯田，見額六十四萬四千二百四十三頃；以萬歷六年，實在田十七萬一萬三千九百七十六頃。二十八畝律之，屯田居其十分之一也。授田之法，未行者特九分耳。由一以推之九，似亦未難爲行，况田有官民！官田者，非民所得而自有者也。州縣之內，官田又居其十分之三；以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六。每戶授田五十畝，尙餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所佔。則天下之租，自無不足；又何必設田均田紛紛，而徒爲困苦富民之事乎？故吾於屯田之行，而知井田之勢可復也。」（前書田制二）

這在緒論中就已談到，那時他們之主張恢復井田，全然是因爲土地國有了，地主對於農業上土地上的壟斷就告取消，就沒有所謂絕對地租，各色各樣的封建關係就可因之被廢壞，就很便利於引導到資本主義的開展。宗義之主張土地國有，其用意亦即在此。

這時所留下來的就只有差額地租了。而差額地租是因土地肥瘠或遠近之不同而起的

一種地租，全是自然的，並沒有什麼壟斷性質存在於其間。所以宗義也認為土地是有等級的，他說：

「當三代之盛，賦有九等，不能盡出於下下。」（前書田制一）

又謂：

「何謂田土無等第之害？周禮大司徒不易之地，家百畝；一易之地，家二百畝；再易之地，家三百畝。是則九定賦之外，先王又細爲之等第也。今民間田土之價懸殊，不啻二十倍；而有司之徵收畫以一則，至使不毛之地，競抱空租；亦有蕪蕪耕種，而作出之息，不償半種。小民但知其爲勞土，向若如古法，休一歲二歲，未始非沃土矣。官府之催科不暇，雖欲易之，惡得而易之？何怪乎土力之日竭乎？」

「吾見有百畝之田，而不足當數十畝之用者，是不易之爲害也。今大量天下田土，其上者依方田之法，二百四十步爲一畝；中者，以四百八十步爲一畝；下者，以七百二十步爲一畝。再酌之於三百六十步，六百步爲畝，分之五等：「魚鱗册」字號。一號以一畝準之，不得費以奇零。如數畝而同一區者，不妨數號一畝；而分數區者，不妨一號。使田土之等第，不在稅額之重輕，而在大量之廣狹，則不齊者，從而齊矣。是故田文中下者，得更番而作，以收土地之利。如其力有餘也，而悉耕之。彼二畝三畝之入，與十田一畝，較量多寡，亦無不可也。」（前書田制三）

宗義說明古代土地國有，故沒有絕對地租，沒有任何農業上的壟斷，而只有差額地租，

只有依田土肥瘠之不同，定賦爲九等。到後來土地私有就不然了，就有地主對於農業土地上的壟斷，產生了絕對地租，「至使不毛之地，歲抱空租」者有之，「歲歲耕種，而所出之息，不償半種」者有之。在這樣的情勢之下，故宗義除主張土地國有外，並認爲土地應分別等第。他的分別等第，並不是在地租上分別輕重，而是在授予土地的丈量上分別多寡。如土地肥沃的，丈量的土地就少一點；土地貧瘠的，丈量的土地就多一點。這在他的文中已有規定。如果做到了這一層，他的意思，就可以「更番而作，以收土田之利」。同時，這也就等於在地租上分別了輕重，也不會像土地私有的時期一樣的壟斷現象發生，致使「不毛之地」，也要來「歲抱空租」了。

只不過有一點，宗義沒有了解到，田土是可以隨時代或環境之不同而發生變遷的。如果田土之等第，不在稅額之輕重，而在丈量之廣狹，那假如原來一個農民分了一大塊被認爲的是瘠土，後來這塊瘠土，因了那附近的村鎮逐漸繁榮起來，人口增多了，像那時的景德鎮一樣，致使這塊瘠土也就慢慢變成肥土了。於是這個農民因所分的田土之多，到現在成了肥土，豈不佔了大便宜嗎？這樣，就不會收得田土有等第之效。所以與其因肥瘠而丈量田土之廣狹，還不如定稅額之輕重的爲好。

(五) 宗義思想的矛盾

總之，宗義的思想，不論從哪方面看，都是適應了當時都市經濟之開展，表現了他對時代的進步性的。

只不過也還有他的兩面性的地方。比如：他本來的觀點，是理由氣所派生所規定，只在另一面，他又這樣說：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所在，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。」（見明儒學案序言）又認現實爲人們的觀念所規定，又轉化爲主觀的觀念論。

同時由於他這樣認窮理爲「窮此心之萬殊」；又把「致良知於事事物物」的「致」字解作「行」字，認人們對於客觀社會之認識是在於實踐，又根本推翻了，把頭腳倒置過來。

於是本來要人民的生活獲得改善，才能談得上是有天理；可是不知不覺間，又爲王學所迷誤，又跟着他的路跑。又說出：「天理人欲正惡相反，此盈則彼絀，彼絀則此盈，故寡之又寡，至於無欲，而復純乎天理。若人心氣質，惡可言寡耶？根也慾，焉得剛，寸言之謂何，無欲故靜，孔安國注論語「仁者靜」句，非濂溪始也。以前禪游溪，濂溪不受也。必從人欲恰好處求天理，則終身擾擾，不出世情，所見爲天理者，恐是人欲之改頭換面了。」（南雷文彙卷二與陳乾初論學書）這不獨流於禪學而不自知，且於他的發展工商的觀點大相違背；因工商之發展，當不真是使人民的生活獲得解決，主要的還在於把生活提高呢！

宗義的這種矛盾的意識，最崇拜宗義的全樹山對他也不能不有所批評。樹山說：「先生之不免論議者則有二；其一則黨人之習氣未盡，蓋少年而入社會，門戶之見，深入

而不可奪去。則文人之習氣未盡，以正證明道之餘技，猶留連於枝葉。」（見語琦亭集答問學術稿子）樹山幕批評他留連於枝葉了。

至於宗義的學問之淵博，樹山會這樣說：「公以濼洛之統，綜合諸家，體製之禮教，康節之觀學，東萊之文獻，長齋止齋之經濟，水心之文章，莫不旁推交通，自來儒林所未有也。」這也可以說是宗義思想的來源了。

所以宗義對於天算之學，亦極精通；曾著有「新推交食法」、「西洋法假如」、「氣運算法」和「勾股圖說」等十餘篇。又精研樂理，除曾對劉伯繩申述他對於律呂的見解外，並著有「律呂新義」二卷。

象數之學，他亦極有興趣。曾著有「易學象數論」六卷，這書做了後來胡渭與「易圖明辨」的先導。

且在這「象數論」裏面，他除力闢一般方士對的穿鑿附會外，即對於朱熹的提倡圖書也深致不滿。他說：「夫易者，範圍天地之書也，廣大無所不備，故九流百家之學俱可竄入焉。自九流百家借之以行其說，則於易之本義反晦矣。漢書儒林傳，孔子六傳至菑州田何，易道大興，吾不知田何之說何如也。降而傳京、費、高二家，飛伏、動爻、互體、五行、納甲之變，條不紊，一時易說入于淫瞽方技之流，可謂惑乎？有魏補闕而注易，得意忘象，得象忘言，日昃虞月，荒氣相撲，悉皆贅落，多所不聞，庶幾潦水盡而寒潭清矣。顧論者謂其以老莊解易，誠其法注，備單而益浮義，何曾讀絲玄旨，故能遠塵。」

於唐，發爲正義，其廓清之功不可泯也。然而魏伯陽之參同契，陳希夷之圖書，還有端緒，世之好奇者，卑王注之淡薄，未嘗不以別傳私之。逮伊川作易傳，收其昆倫旁薄者，散之於六十四卦中，蘊詞語精，易道於是大定矣。其時，康節上接種放，穆脩李之才之傳，而創爲河圖先天之說，是亦不過一家之學耳。晦菴作「本義」，加之於開卷，讓易者從之。後世頌之學宮，初猶兼易傳並行，久而止行「本義」，於是經生學士信以爲義、文、周、孔，其說不同。……自科舉之學一定，世不敢復議，稍有出入其說者，卽以穿鑿誣之。夫所謂穿鑿者，必其與聖經不合者也。摘發傳注之訛，復還經文之舊，不可謂之穿鑿也，河圖說，歐陽子言其怪妄之尤甚者，且與漢儒異趣，不特不見於經，亦不見於傳。……晦菴云：談易者譬之燭籠，添得一條骨子，卽障了一路光明；若能盡去其障，使之統體光明，豈不更好？斯言是也，奈何添入康節之學，使之統體皆障乎？世儒過視象數以爲絕學，故有所欺。余一一疏通之，知其於易，本了無干涉，而後反求之程傳，或亦廓清之一端也。」（易學象數論序論）他的這一段話中，全在廓清一切對於易所加的種種迷妄，而還它一個本來面目，使大家對於易有一個真實具體的了解。

對於歷史，宗義尤特別注重，認爲人人都應讀歷史，都應有歷史的知識。他說：「學者必先窮經，然拘執經術，不適於用；欲免迂儒，必兼讀史。」

並且讀史，他認爲應從近代史研究起，這真是他的一大卓識。的確一個人對於他當時近代的歷史於他個人前途的關係是太密切了。

他曾說他的父親忠愍公被逮時，這樣囑咐過他，叫他通知史事可先讀獻徵錄。於是他就讀史，便從以十三朝實錄讀起，上溯到二十一史。

他撰著歷史也是如此，也是從近代的歷史寫起。他撰述歷史，便首先撰著「明史案」；撰宋學術史，便首先撰著「明儒學案」，然後再及於「宋元學案」。

其次，他在研究歷史中，特別注重文獻人物。他在「文定凡例」中這樣說：「余多殺事之文。嘗讀姚牧庵元明善集，宋元之興廢，有史書所未詳者，於此可考見。然牧庵明善，皆在廊廟，所載多戰功。余草野窮民，不得名公鉅卿之事以述之，所載多亡國之大夫，地位不同耳。其有裨於史氏之缺文一也。」這可見他治史是如何的注意文獻人物了。

並且他的這種注重近代歷史和文獻人物的精神，後來爲萬季野全樹山和章實齋他們所繼承了；因而可以說，宗義是清代史學的一個開導者。

第三章（上）

顏習齋

顏習齋，名元，字易直，又字渾然，直隸博野縣人，生於明崇禎八年（公元一六三五年），卒於清康熙四十三年（一七〇四），年七十。

他的父親名昶，做了蠡縣朱家的養子，所以習齋在幼年時候也就冒姓朱氏。

習齋年三歲，適遼東兵入畿輔，父親被掠去，母親不久也改了嫁。

這些情節，習齋直到二十多歲時纔知道，纔仍舊恢復姓顏。

習齋曾經一度想要去尋他的父親，恰遇着三藩之亂，便沒有成得行。這一直到他五十一歲時才如所願，才先後到鉄嶺、撫順和天覆門一帶去尋，經過了不少的艱難困苦，才在瀋陽尋到了他父親的墳墓。他爲他的亡父招魂題主以後，便奉歸故里。

習齋爲學，開始是宗奉陸王，稍後又歸程朱，最後才認爲周孔之道是別有所在，便蓋捨了陸王程朱之學，專主力行；並在家開設私塾，教子弟以力行。又曾南游中州，提倡實學，從游者日衆。

到六十二歲時，他應肥鄉漳南書院之聘，往設教，把他自己教育的主旨和方法在那裏試驗，曾分設四齋，卽文事、武備、經史和藝能。不幸後以漳水決口，書院被淹作罷。

他曾和孫夏峯陸桴亭諸人通過信，但沒有見過面。知名之士曾和他往來的，就只有刁業吉王介祺等。他生平著書很少，只有存學存性存治和存人四篇。

(一) 習齋論「理在事中」和他對程朱的批判

從習齋的事蹟上看，可知習齋是一個莘莘不斷求進步的人。他開始宗奉陸王；發現陸王不對，便宗奉程朱；發現程朱又不對，才回復到周孔之道，致力於實踐的學問。

他對宋儒們之談理氣就很不滿意。

朱熹說：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地。若無此理，便亦無天地、無人、無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。」（見語類卷一）又謂「或問必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言。然必欲推其漸從來，則須說先有是理。」（見同上）朱熹是認理先氣而存在，即認觀念先客觀事物而存在。習齋對此這樣說着：

「萬物之性，此理之賦也；萬物之氣質，此氣之凝也。正者此理此氣也；間者亦此理此氣也；高明者此理此氣也，卑暗者亦此理此氣也；清厚者此理此氣也，濁薄者亦此理此氣也；長短偏全通塞，莫非此理此氣也。至於人，則尤爲萬物之精，

所謂得天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也；人者，已凝之二氣四德也。存之爲仁義理智，謂之性者，以在內之元亨利貞名之也。發之爲惻隱、羞惡、辭讓、是非，謂之情者，以及物之元亨利貞言之也。才者，情之爲情者也；是元亨利貞之方也。」（見存性篇）

朱熹他們之所以認定理先氣而存在，就是因爲他們首是理爲善而氣爲惡，故善的理當然先惡的氣而存在；習翫就從這一點上來駁斥朱熹他們的這一觀點，認爲理氣無分於善與惡，若謂善，均皆善；若謂惡，均該惡；這樣，就無異乎承認了氣爲第一次，而理只是被派生的。不過尙欠明顯。

他在言行錄齊家第三中云：

「曰：『如何是理氣數？』曰：『爲寒熱風雨生於萬物者，氣也；其往來代謝流行不已者，數也；而所以然者，理也。』」

這說的很明白。簡直認氣爲萬物之本體以外，並認氣是運動着的；由于它的運動變化，所以生出各色各樣的理來。

後來習齋公開地攻擊程朱的理善氣惡道：

「程子云：『論性論氣，二之則不是。』又曰：『有自幼而善，有自幼而惡，是氣質有然也。』朱子曰：『纔有天命，便有氣質，不能相離。』而又曰：『既是道理，如何惡？所謂惡者，氣也。』可惜二先生之高明，隱爲佛氏六賊之說浸亂，

一口兩舌而不自覺。若盡氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉？」（見存性篇）

習齋既認理爲氣所規定，故認二者不可以分裂開來，只是一個統一體。

朱熹他們要維護宋代的封建統治，故想用這觀念的理來安定當時正在腐爛中的客觀現實，故處處把理擺在第一，不獨認理在氣先，且認理也在事之先了。朱熹說：「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成之無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在裏面。」（見語類第九）這就是拿理來安定君臣父子之位，安定這已成成的秩序，使之不致於紊亂。

這種的以理安定秩序，卽孔老夫子拿名分來安定秩序是一樣的。

朱熹既認爲理在事先，便以爲只要明理便可以處事；習齋大大地以爲不然，他認爲卽使明了理也未見得可以處事。他的話這樣說：

「朱子曰：『胡文定曰：『豈有見理已明而不能處事者？』此語好！』見理已明而不能處事者多矣！有宋諸先生便謂還是見理不明，只教人明理。孔子則只教人習事，這見理處事，則已做上徹下矣。此孔子之學，與程朱之學，所由分也。二語家語中明明記載，豈可混哉！」（見存學篇）

從習齋的「見理於事」的一句話，可知他認爲理是在事中的。

於是爲了要認識事物中的道理，他認爲非到事物中去學習不可。他說：

「儻安靜性命之理，不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之共醒之共行之者，性命之作用，如詩書六藝而已。即詩書六藝，亦非徒再坐講聽，要惟一講即教習，習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。」（見存學）

又謂：

「惟願主盟儒壇者，遠溯孔孟之功如彼，近察諸儒之效如此，而垂意於習「之一字，使爲學爲教，用力於講讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚！」（見同前）

這說明只是講讀，無法了解一事物的真象；要了解一事物的真象，就應該多所習行。

（二）習齋論「格物致知」與倡導「主動」

習齋解釋「格物致知」，也就特別着重在「格」字，以爲「格」就是「力行」，「格物」就是對事物的力行，就是對事物的實踐。所以要先格物，要先對事物的實踐，方能「致知」，方能見到事物中的道理。

習齋說：

「李植秀問「格物致知」？予曰：「知無體，以物爲體；猶之目無體，以形色爲體也。故人目雖明，非視黑視白，明無由用也；人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也。今之言致知者，不過讀書講問思辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也。譬如

欲知禮，任讀幾百遍禮書，請問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜周旋親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍，請問思辨幾十層，總不能知；直須搏附擊吹口歌身舞親下手一番，方知樂是如此。是謂「物格而後知致」。

……格卽「手格猛獸」之格。……且如這冠，雖三代聖人，不知何朝之冠也，雖從聞見而知爲某種之冠，亦不知皮之如何縫也，必手取而加諸首，乃知如此取綫。如這服蔬，雖上古老圃，不知爲可食之物也，雖從形色料爲可食之物，亦不知味之如何辛也，必箸取而納之口，乃知如此味辛。」故曰：「手格其物而後知致。」（見所著四書正譌）

又謂：

「剛峯集言爲學在誠致，不先格致。先生云：「此只由不解「格物」二字也；不知聖人之言，禮以古人之行，不見聖人之行，證以聖人之言。此「格」字乃手格猛獸之格。格物謂犯手實做其事，卽孔門六藝之學是也。且如講究禮樂，雖十分透澈；若不身爲周旋，手爲吹擊，終是不知。故曰：「致知在格物。」」（見言行爲剛峯第七）

又謂：

「禮、樂、射、御、書、數，似苦人事；而卻物格知致，心存身修而日壯。讀講文字，似安逸事，而卻耗氣竭精，喪志痿體而日病；非真知學者，其孰能辨之？」

「（見同前）」

從這幾段話中，習齋闡明了：人們對於外界事物之認識，固有賴于人們的感官（雖從隱見而知，何謂之隱見），也有賴于人們的理性（思辨幾十層）；但這還通通不夠，還只能知道一事物的表象，而不能見到一事物的本質所在。所以要把握到一事物的本質，就非「親下手一番」，非從事于對客觀事物的實踐不可。若不如此，「不身為周旋，平為吹噓，總是不知」，終不能對那事物有若何其切的認識的。

當時的王學說完全是主知主義，他們以為「不行只是不知」；講究力行的習齋就大大地以為不然，謂其所以「不知只是由于不行」，倘若力行的話，哪里會不知呢？所以習齋說：

「立志躬行，何道不可能也。」（見同前）

並且客觀的事物是時時刻刻在變化的當中，我們要把握這發展中事物的道理，我們就非繼續不斷的對事物加以學習不可。所以習齋對於孔子的「學而時習之」的一句話，認為應該特別加以服膺。他說：

「孔子開章第一句，道盡學宗。思過讀過，總不如學過，一學便住，也終殆。不如習過，習三兩次，終不能與我為一；總不如時習方能自得。習與性成，方是乾乾不息。」（見言行錄學須第十三）

要知習字之切也。為我之物，也就是他所說的要事物「與我為一」，所以應該時時向事

物學習。

又說：

「謂次子曰：『吾輩向習行上做功夫，不可向言語文字上着力。孔子之書，名貴善矣。試觀何人所說，卻句句是行「學而時習之」，「有朋自遠方來」，「人不知不愠」，「其爲人也孝弟」，「節用愛人」等言乎行乎？』（見贖學書主家揭第十二頁）」

又謂：

「心上想過，口上講過，書上見過，都不得力，臨事依舊是所習者出。」（見存學篇卷一）

這里，他認爲孔門是向來講究習行，並非只是在「言語文字上着力」的；其實孔學真的是不如此，只不過習齋爲了強調習行的工夫而這樣說出；這一則是他爲了激底的批判王學而發出來，同時也就是他還不敢自別於儒家，怕激起人家對於他的反感而罵他爲異端，終於實行他的主張上有所不利。實在講來，他的這種倡導力行是相當的近乎慕道的。

他的朋友刁蒙吉翻着孟子的話，習齋深以爲是。他說：

「六人才蒙吉翻孟子之言曰：著之而不行焉，察矣而不習焉，終身知之而不由，猶若衆也。其所慨深矣！」（見存學）

習齋爲刁蒙吉所慨甚深，也就是說刁蒙吉的話是針對當時的王學而發。因當時王學者流

，他們雖素雖著，但都是不行不習的。

關於如何習行，習齋比喻着說：

「……然但以讀經史訂琴書爲窮理處事以求道之功，則相隔千里；以讀經史訂山
羣書爲窮理處事，曰道在是焉，則相隔萬里矣；……譬之學琴然，詩書，猶琴譜
也；嫻熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？曰，講讀爲求道之功，相隔千里也。更有
一妄人，指琴譜曰，是卽琴也，辨音律，協聲韻；理性情，通神明，此物此事也，
譜果琴乎？故曰：以書爲道，相隔萬里也。千里萬里，何言之遠也；亦嘗以學琴然，
歌得其調，撫爛其指，絃求中音，徵求中節，聲求協律，是謂之學琴矣，未爲習
琴也。手隨心，音隨手，清濁疾徐，有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣，
未爲能琴也。絃器，可手製也；音律，可耳審也；詩歌惟其所欲也；心與手忘，
手與絃忘，私欲不作於心，太和常在於室，感應陰陽，化物達天，於是命之曰能琴。
。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也，故曰：千里也。今
目不見，耳不聞，但以譜爲琴；是擢薊北而談雲南也，故曰：萬里也。」（見存學
性理評）

又謂：

「譬之於醫，黃帝素問金匱玉函，所以明醫理也；而療疾救世，則必診脈製藥
對灸摩砭爲之力也。今有妄人者，只務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲手到病除；

視診脈製藥摩砭，以爲術家之粗，不足學也。書曰：「識日精，一人倡之，舉世效之，岐黃盈天下。」而天下之人，病相枕，死相接也。可謂明醫乎？愚以爲從事方脈藥餌針灸摩砭瘵疾救世者，所以爲醫也；讀書取以明此也。若讀書醫書，而鄙視方脈藥餌針灸摩砭，妄人也！不惟非岐黃，並非醫也，尙不如習一科驗一方者之爲醫也。……」（見存學學辨）

可見習行，並不在於熟讀詳說，專在書本子上討生活，而在於實際上去做，達到「心與手忘」的工夫。這樣，才算是從現實生活中所努力得來的真知識，真學問。

因而習齋對於宋儒們的靜坐冥想，和漢儒們的鑽研書本，都認爲是無補於實際，也達不到實際的知識。故是於當前的各項現實問題無法應付，也沒有什麼解決之方。習齋說：

「况秦漢後千餘年間氣數乖薄，求如仲弓子路之輩不可多得。何獨以偏缺微弱，克於契丹，臣於金元之宋？前之居汴也，生三四堯孔，六七禹顏；後之病澠也，又生三四堯孔，六七禹顏。而乃前有數聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相將之材；兩手以二帝昇金，以汴京與豫矣！後有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相將之材，兩手以少帝村海，以玉璽與元矣！多聖多賢之世，而乃如此乎？噫！」（見存學性理評）

又謂：

「吾讀甲申殉難錄，望一愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩」，未嘗不凄然一泣下也！至覽「和靖祭伊川」不背其師有之，有益於世則未「二語，又不覺廢卷浩歎，爲生民愴愴久之。宋周孔以六藝教人，載在經傳。子罕言「仁命不語神，性道不可得聞，予欲無言，博文學禮」等語，出之孔子之言。及諸賢所記者，昭然可攷，而宋儒若夫之見也，專肆力於講讀，發明性命，閉心靜敬，著述書史。伊川明見其及門者入於禪而不悟，和靖自覺其無益而不悟；甚至求一守言語者亦不可得，其弊不大可見哉？至於朱子追述，似有憾於和靖，而亦不悟也。……」（見同上）

又謂：

「兀坐書齋人，無一不脆弱，爲武士農夫所笑。」（見同前）

又謂：

「白面書生，微獨無經天緯地之路，兵農禮樂之才，率柔脆如婦人女子，求一豪爽個儻之氣亦無之。間有稱雄卓者，則又世間粗放子。……」（見習齋記餘卷一泣血集）

又謂：

「有聖賢之言可以引路；今乃不走路，只效聖賢言，便當走路。每代引路之言，瑣而愈多，卒之蕩蕩周道上鮮見其人也！詩云：『如匪行邁謀，是用不得于道。』此之謂矣！」（見存學性理評）

這都是批判宋明儒只知關在房子裏鑽書本上牛角尖，鑽又鑽不通，都成了書呆子。對於當時的社會現實，簡直成爲盲目，連國家要亡了都不知道；至匡時濟世之策則更談不上。所以他對於宋明儒的所謂靜坐，深致不滿。他說：

「終日危坐，以驗未發氣象爲求中之功，此真孔子以前千聖百王所未嘗聞也。」

（存學篇第二）

「爲愛靜空談之學久，則必至厭事，遇事即茫然，賢豪且不免，况常人乎？故誤人才於天之事者，宋人之學也。」（見未譜卷下）

習齋不僅反對宋明儒的所謂「靜坐」，他們的所謂「敬」，他也同樣的反對。他說：

「敬字字面好看，却是隱壞於禪學處。古人教灑掃，即灑掃主敬，教應對進退，即應對進退主敬，教禮樂射御書數，即度數音律審固磬控點畫乘除，莫不主敬。故曰執事敬，故曰敬其事，故曰行篤敬，皆身心一致加功，無往非敬也。若將古人成法皆舍置，專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字而做釋氏實工夫，去道遠矣。」（見存學篇卷三）

這里，習齋所反對的「敬」，只是宋明儒主靜的「敬」，是「專向靜坐收攝徐行緩語處言主敬」；如果是「執事敬」「行篤敬」，是「身心一致加功」的敬；換言之，如果是對事物的實踐中言敬，他認爲是應當的。

習齋一方面反對「主靜」，另一面則倡導「主動」。他說：

「養身莫善於習動，夙興夜寐，振起精神，專事去做，行之有常，並不困疲，日益精壯；但說靜息將養，使日就惰動了。故曰君子莊敬日強，安肆日偷。」（見言行錄學人篇）

「常動則筋骨練，氣脈舒，故曰立於禮。故曰舞而民不腫。宋元來儒者皆贊靜，今日正可言習動」（前揭書世性篇）

「五帝三王周孔，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也。漢唐觀其動之一二以造其世也。晉宋之苟安，佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆，總之皆不動也，而人才盡矣，世道淪矣。吾嘗言，一身動則一身強，一家動則一家強，一國動則一國強，天下動則天下強，自信其考前聖而不謬，俟後聖而不惑矣。」（前揭書學須篇）

這已認定「動」為促進社會發展的一個契機。如果不動的話，則社會無由進步。習齋的這一正確的見解是適應了當時社會經濟的發展的。

（三）習齋論「謀食計功」和他的「均田」主張

由於當時都市經濟的發達和田賦的改征銀兩，致使農村經濟日益走上破產的境地，引起農民的流亡。這種種的社會現實，使習齋見到了這社會秘密的所在，就是謀道是基於謀食的，如果民食問題不能獲到解決，則所謂道也就無從談。習齋說：

「鄭公函問：『正誼明道二句，似即謀道不謀食之旨。先生不取何也？』曰：『世有耕種而不謀收穫者乎？有荷網持釣而不計得魚者乎？抑將恭而望其不悔，寬而不計其得樂乎？這不謀不計兩不字，便是老無釋空之根。惟台夫子先難後獲。先事後得，敬事後食三後字無差。蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速欲助長，全不謀利謀功，是空寂，是腐儒。』公函曰：『請問謀道不謀食？』曰：『宋儒正從此誤，後人遂不謀生。不知後儒之道，全非孔子之道。孔門六藝，進可以獲祿，退可以食力，如委吏之會計，簡兮之伶官可見。故耕者猶有饒，學也必無飢。夫子申語不要貧，以道信之也。若宋儒之學，不謀食，能無饑乎？』（言行錄教及門）

習齋的這一段話中，雖主要的是在闢宋儒們的所謂「餓死事小，先節事大」，但由於他的他的強調謀道是應該謀食，可見他與儒家的主旨是離開得很遠。孔子一則說謀道是不謀食，再則說憂道是不憂貧，都是把道擺在第一位，彷彿爲了道，人們的生活大可以不顧及。習齋所論正與孔子的相反。這可見他名爲儒家，實際上已屬墨道，因墨道是「不中萬民之利」一切不爲的，明道就應該計其功。同時從他的謀利計功上看，他的主張，是在適應都市經濟的開展，謀工商業資本的發達的。

於是習齋對於土地一問題，也和黃宗羲一樣，也主張土地國有。他說：

「剛主問：『出將奚先？』先生曰：『使予得君，第一義在均田。田不均，則教養諸政俱無，措施縱有施爲，橫渠所謂「終苟道」也。』」（見言行錄三代）

這說明了兩點：一則均了田，封建剝削就告取消，就便利於資本主義的開展；二則要人民生活獲得改善，方可談得上對於人民的教育，所以非均田不可。

他又說：

「……豈不思天地間田，宜天地間人共享之。若順彼富民之心，即盡萬人之產而給一人所不厭也。王道之順人情固如是乎？况一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者，使一子富而諸子貧可乎？……况今荒廢至十之二三，墾而耕之，移流離無告之民，給牛種而耕焉，田自更餘了。」（見存治籍）

這里除說明當時土地集中現象之嚴重外，並認爲萬民在天底下都是平等的，不能誰貧誰富，所有天賜間田，都應該爲天地間人所共享。意思也就是要實行土地國有，俾人人都有一田可耕種。

習齋從他這種「耕者有其田」的主張中，導出了他的兵農政策，以爲兵農應該合而爲一，即平時爲農，戰時當兵。他說：

「概自兵農分而中國弱，雖唐有府兵，明有衛制，固欲一之；迨於其衰，頂名應變，皆乞可滑稽，或一人而買數糧。支點食銀，人人皆兵；臨陣遇敵，萬人皆散。嗚呼！百謂無兵矣！豈止分之云乎？即其盛時，明君賢將，理之有法，亦用之一時，非久道也。况兵將不相習，威令所攝，其爲忠勇幾何哉？間論王道，見古聖人之精意良法，萬善皆備一學校也，教文即以脩武；一井田也，治農即以治兵。故非

敢乎八，而陳亦取八。……」（見存治賦）
這樣，既不致平時因蓄兵太多而影響到農業的生產，又不致到了戰時發生無人爲兵的現象；並且還不會在平時因有過重軍費之負擔而使政府裏的財政發生支絀。

他又說：

「如天不廢予，將以七字富天下：墾荒，均田，興水利；以六字強天下，人皆兵，官皆將；以九字安天下，舉人才，正太經，興禮樂。」（見年譜）

這也就是習齋的富國強兵之道。

（四）習齋的個性教育與耕讀合一

習齋雖反對宋明儒把氣質與義理分裂爲二，但他自己也還是超脫不了孟軻的範圍，還是相信人的氣質——也即是他的所謂性——爲善；而其所以致惡之由，則純粹是後天的關係，是在社會上沾染了壞的習慣。他說：

「盈天地間一性善也。……見妻子可愛，反以愛父母者愛之，父母反不愛焉；見鳥獸草木可愛，反以愛人者愛之，人反不愛焉；是謂貪營鄙吝。以至於冷僻愛面，弑父殺君，各所愛而殺身喪國，皆非其愛之罪，謀愛之罪也，又不特不仁而已也。至於愛不獲宜而爲不義，愛無節文而爲無禮，愛昏其明而爲不智，皆一誤爲之也，固非仁之罪也。使篤愛於父母，則愛妻子非惡也，使篤愛於人，則愛物非惡也。如：水火燻，水洪濤，刀殺賊，何咎？或火灼人，水溺人，刀殺人，非水火刀之罪也。」

亦非其數害利之罪也。手持他人物，足行不正途，非手足之罪也，亦非持行之罪也。耳聽邪聲，目視邪色，非耳目之罪也，亦非視聽之罪也。皆誤也，皆誤用其性也。誤始惡，不誤不惡也；引蔽始誤，不引蔽不誤也；習染始終誤，不習染不終誤也。去其引蔽習染者，則猶是愛之情也，猶是愛之才也，猶是用愛之人之氣質也。而憫憐其所當憫憐，仁之性復矣。義禮智猶是也。故曰率性之謂道，故曰道不遠人也。程朱惟見性善不異，反以氣質爲有惡，而求變化之，是找賊人以爲仁義，遠人以爲道矣。」（見存性篇）

人類需要教育才可以爲善固無問題；但習齋因相信人性本善，以爲施以教育，即他之所謂「去其引蔽習染」，便是爲了恢復人類本來的善性；是則無異和程朱一樣的承認有所謂一先驗的理存在，所有一切後天的教育行爲都是爲了符合這先驗的理；這不獨與他的唯氣宇宙觀相背馳，同也時陷入了宋明儒的唯理論的泥沼而不自覺。

所以習齋的所謂教育功夫，是在擴充人類的善端。怎樣去擴充呢？就是要如何來習禮習樂。他說：

「與門人習禮畢。謂之曰：「試思周旋跪拜之際，可容怠慢乎？可容暴慢乎？禮陶樂淑，聖人所以化人之急驟暴慢而調理其性情也。致中和以位天地育萬物者，即在此。」（言行錄學問第二十）

又請：

「萬初聞：人輒言禮樂百年而後興何如？曰：古人百年後興，謂教化浹洽也；如唐虞之世雍風動也。子則謂一日行習禮樂，一日之唐虞；一月行習，一月唐虞也。一人行習禮樂，一人之堯舜；人人行習，人人堯舜也。」（前揭書王次亭第十二）

從習禮樂中擴充了人類的善端，就成了堯舜。

除習禮樂外，還有些什麼教育科目呢？習齋說：

「孔孟之性旨明而心性非精，氣質非粗。不惟氣質非吾性之累害，而且含氣質無以厚養心性。則吾所謂三事六府六德六行之於藝學是也。」

這所謂三事、六府、六德、六行、六藝，就是相傳的所謂唐虞時代的教育科目。三事即正德、利用、厚生，六府即水、火、金、木、土、穀，六德即知、仁、聖、義、忠、和，六行即孝、友、睦、婣、任、卹，六藝即禮、樂、射、御、書、數。這許多科目中，習齋最着重的就是「禮」，我們看他答復彭好古的話「學自六藝爲要」（見言行錄理效篇二），足以知道。

這許多的科目，我們雖不能盡行同意；但可注意的：就是把原來「主靜」的教育主旨趨向了「主動」，走上了實際教育之途。只是習齋自己提不出新的教育科目來，仍然是以復古爲解放罷了。

同時，習齋還主張發展個性的教育，望大家各就性之所近來專習一門。他說：

「人之資性各異，當就其資性之所近，心志之所願，才力之所能以爲學，則無

賢者汗地終身不就之惠。故孟子於夷惠曰不同道，惟願學孔子，非止以孔子獨上也，非謂夷惠不可學也。人之貴性，近夷者自宜學夷，近惠者自宜學惠。今變化氣質之說，是必平丘陵以爲川澤，填川澤以爲丘陵也，不亦愚乎？且使包孝肅必變化而爲龐德公，龐德公必變化而爲包孝肅，必不可得之數，亦徒先其爲包爲龐而已矣。

（四書正誤卷六）

在封建社會的教育主旨中，本不許人們有個性之發展，如漢代之「罷黜百家」，唐代之「科舉取士」之類，都是限制人們思想之自由發展的。習齋把這一發展個性的正確主張拋出來，這不僅是在適應當時工商業開展的要求，同時也是想從當時封建的樊籠中逐漸使得人類理性之恢復之確切的辦法。

習齋又怕人們變成「只知有己，不知有人」的個人主義者，故又主張發展個性應從集體的生活而來發展。他說：

「千萬人中須知有己，中正自持；千萬人中不見有己，和平與物。」（見《語

，時年三十一，贈言王法乾）

這相當於今日之集體主義中的自我教育了。還有一點，習齋雖沒有明白的標榜出要做到勞心與勞力之統一，可是因爲他特別着重於習行的緣故，他就於不知不覺間把這一點做到了。

比如：致力於農事，這是自孔子以來都認爲是小人之事，堂堂的讀書人是不應該來

從事的。習齋便不如此，他說他「用力農事，不違食寢；邪妄之念，亦自不起，……信乎力行近乎仁也。」（見言行錄理欲第二）

同時，在他的年譜中亦有這樣的一段紀載：「先生（時年二十七）晝勤農圃，夜觀書史，至夜分不忍舍。」可見他真是一壁耕一壁讀了。

於是他認為文武應該合一。他說：「朱子重文輕武，……其遺風至今日，衣冠之士，羞與武夫齒，秀才挾弓矢出，鄉人皆驚，甚至子弟騎射武裝，父兄便以不才目之，長此不返，四海潰弱，何有已時！」（存學篇卷二）

習齋自己對於武藝亦極有研究，年譜中曾如此紀載：「至商水（時年五十七歲），傳揚若論學，惕容服焉。以吳名士刺拜李子青木天，與言經濟。木天是之。先生佩一短刀，木天問曰：「君善此耶？」先生謝不敏。木天曰：「君願學之，當先拳法。拳法，武藝之本也。」時酒酣，月下解衣，爲先生演諸家拳法，良久。先生笑曰：「如此可與君一試。」乃折竹爲刀，對舞，不數合，聲中其腕。木天大驚曰：「技至此乎！」又與深言經濟。木天顛倒下拜。」這比之一般「四體不動，五穀不分」的所謂讀書人，便有天壤之別。亦如此可見習齋與儒家更不相類。

（五）習齋思想的進步性及其批判

習齋的思想，一般的講來，是相當進步的。尤其是他的特別着重於力行，這不僅糾正了宋明儒的純主知主義的錯誤，同時還從這當時一般入對於現實而致力。

他的教育主旨，更值得注視。

儒家，自孔子以來，都是輕視勞力的。如樊遲的請學爲稼爲圃，孔子雖罵他爲小人，以爲君子是不應致力於力役之事的。到孟子手裏更把勞心與勞力「明白地劃分開來，認爲勞心者是治人的，勞力者則是被治於人的，二者不可混而爲一。習齋則反是。這可見習齋雖爲名爲儒家，其思想實已接近於墨家了。

習齋對於婦女的看法，也與儒家歷代的傳統不同。

尤其見自宋明儒以來，都是認爲女子「餓死事小，失節事大」的。習齋便大大地以爲不然，他以爲貞操是男女雙方共同遵守的，而不能只是把貞操的責任推負於女子的一方面。他說：

「世俗非類相從，止知斥辱。女子之失身，不知律以守身之道，男子之失身，更宜斥辱也。」（言行錄理欲第二）

又謂：

「且世俗俱知婦女之污，爲失身辱父母；而不知男子或污，其失身辱親一也。」

（前揭書法乾第六）

這已具有男女應該平等的意向。

還有一位和尚輕視女人，習齋就和他作了一番激烈的爭論。事實是這樣的：

「高白塔寺椒園（時年二十六歲）有僧無退者，大言曰「念經化緣僧，猶汝數

免站營財秀才：參禪悟道僧，猶汝教中舉會試秀才。」先生曰：「不然！吾教中中舉會試秀才，正是汝教念經化緣和尚；吾教自有存心養性秀才。」僧人修談佛道。先生曰：「只一件不好。」僧問之。曰：「可恨不許有一婦人！」僧驚曰：「有一婦人，更講何道？」先生曰：「無一婦人，更講何道？當日釋迦之父，有一婦人，生釋迦，才有汝教；無退之父，有一婦人，生無退，今日才與我有此一講。若釋迦父與無退父無一婦人，並釋迦無退無之矣，今世又烏得佛教？白塔寺上又焉得有此一講乎？」僧默然頷首。（見年譜）

這雖是一番無味的爭論，但可見他是如何的重視婦女了。

原來儒家都是宿命論者，如孔子就是「畏天命」的（見論語），所以人家說他有希望去主持衛政，但他的答覆是：「得之不得，有命。」（見孟子）即如東漢王充，他雖然有許多進步傾向，但他仍免不了相信命運。所以相信命運，也都是儒家一貫的傳統。

獨習齋不然？言行錄理欲篇說：

「或問：禍福皆命中造定，信乎？先生曰：『不然？地中生苗，或可五年，或可一石，是猶人生之命也；從而糞壤培之，雨露潤之，五斗者亦可一石。若不性此所培潤，又從而蠶賊之，攢擲放之，一石者幸而五斗，甚則一粒莫穫矣！生命亦何定之有？夫所謂命一定者，不惡不善之中人，順氣數而終身者耳！大善大惡，

「非命可畏也，在乎人耳。」或大悅。」
種種的非命論調，正是墨家的中心思想。

習齋既不相信命運，所以認為社會上的一切安排，並非都是命賤則賤，命貧則貧，還是可以用人力轉移過來的。他臨終時曾這樣告誡他的學生李恕谷道：

「學者勿以轉移之權委之氣數，一人行之爲學術，衆人從之爲風俗，民之瘼矣，忍度外置之乎！」（恕谷年譜卷下）

本來人們誇大主觀，固然是錯誤；但忽視了主觀而努力，而一味的相信命運，也同樣的是錯誤。習齋的這種反對宿命論，就當時都市經濟開展上講來，確是推動社會進步的有力的言論。

因爲如此，所以他認爲人們只要把握住了這社會進步的動向，即便當時大部分人尚沉迷於舊的場合，還是可以「以先覺覺後覺」，用宣傳的力量去推動他們。他說：

「立言但論是非，不論異同；是，則一二人之見不可易也；非，則雖千萬人所同不隨聲也。豈惟千萬人，雖百千年同迷之局，我輩亦當以先覺覺後覺，不必附和雷同也。」（言行錄學問篇）

所以習齋叫大家致力於社會的實踐，來「作世轉人」；他說：

「但抱書入學，便是作轉世人，不是作世轉人。」（存學篇卷三）
這意思也就是叫大家致力於現社會的改造工作。

習齋在政治的見解上，和黃宗羲的主張是一樣的。他也是以復古爲解放，主張恢復古代的封建學校和鄉舉里選諸制度，藉以達到民治的目的。

我們看他主張恢復封建的理由道：

「……非封建，不能盡天下人民之治，盡天下人材之用爾。」（見存治篇封建

論）

又爾：

「後世人臣，不敢建言封建，人主亦樂其自私天下也，……况此乾坤，乃自堯、舜、夏、商、周諸聖君聖相，開物成務，遞爲締造而成者也；人主享有成業，而顧使諸聖人子孫無尺寸之土，魂靈無血食之嗣，天道其能容耶？身爲天子，皆其歷世祖功宗德，上邀天眷；而不能覆恩九族，大封同姓，而僅二一支私其富貴，宗廟其無怨恫耶？創興之際，攀龍附鳳，或運帷幄，或功汗馬，主臣同憂勞，共生死；一旦大業既成，不與之承天分地，爲山河帶礪之盟，勳奮其何勸耶？凡諸大義皆不遑恤；而君不主，臣不贊，絕意封建者，不過見夏商之亡於諸侯，與漢七國，唐藩鎮之禍而忌言之耳。殊不知三代以封建而亡，正以封建而久；漢唐受分封藩鎮之害亦僅分封藩鎮之利。使非封建，三代亦烏能享國至二千歲耶？……蓋民生大地，咸沐封建之澤，無聞興亡皆異於後世如此，而秦人任智力以自雄，收萬方以自私，敢於變百聖之大法，自速其年世，以遺生民氣運世世無窮之大禍。……」（見同前）

習齋一方面說明後世入才之所以反對恢復封建，全然是爲了他個人的自私自利；另一方面則認爲天下乃萬姓之天下，應當人人共享其權利與義務，不能「使諸聖人子孫無尺寸之士」，不能「一支私其富貴」；應當「大業既成」，大家來「承天分地」，來「爲山河帶礪之盟」，才是道理。所以他主張要恢復封建，才可以除專制之弊，才可以走上民治。

他的主張恢復「學校」的理由，他這樣說：

「有國者，誠痛洗數代之陋，用舊帝王之獻；俾家有塾，黨有庠，州有序，國有學。浮文是戒，實行是崇，使天下羣知所向；則人材輩出，而大法行，而天下平矣。」（見存治齋學校）

這裏雖未明白地說出把「學校」當個民意機關，但不說他要「痛洗數代之陋」，要「使天下羣知所向，則人材輩出，而大法行」，則已痛恨前此沒有「學校」之陋；非建立「學校」，不能培養出好人材，不能使天下人民知所趨向，知道他們言論的對方在哪裏，所以他認爲「學校」一建立，則大法也就行了。因爲法治是以民治爲其目的的。

至於他的主張鄉舉里選，他說：

「竊嘗謀所以代之，莫若古鄉舉里選之法。做明舊制，鄉置三老人，勸農平舉正風，六年一舉；縣方一人，如此則東方之三老視德可敦俗才堪而政者，公訟舉之。狀簽某某，深知其才德，彙以事實之；縣令即以幣車，迎爲六事佐賓。……至其

有顯德懋功者，卽薦之公朝，……老人令守薦賢者受上賞，薦奸者受上罰；則公論所結，私託不行矣。……爲政者，復能九任考最，於九載十二歲，或十七八載；後

國家不獲其才，天下不被實惠者，未之有也。」（見前揭重刊錄）

這番話舉里選，雖不能說是一種怎樣完善的良選，但已具有充分的選精神了。可以說是行民選的初步工作。

總括說來，習齋的思想是很具體地反映了他的時代的進步性的。這適如魯穆所說：「以言夫近三百年學術之大師，習齋實爲巨擘矣。豈僅於三百年：上之爲宋、元、明，其言心性義理，習齋既一壁推倒；下之爲有清一代，其言翻話考據，習齋亦一壁推倒。開二千年不能開之口，下二千年不敢下之筆，……」（見所著中國近三百年學術史）

可是令人感到欠缺的，就是「他的唯習主義，……被「古聖成法」四個字縛住了。一定學習唐虞三代時的實務，未免陷於時代錯誤。卽如六藝中「御」之一項，在春秋車戰時候，誠爲切用，今日何必要人人學趕車呢？如「禮」之一項，他要人習儀禮十七篇裏頭的昏禮、冠禮、士相見禮：等等，豈不是唱滑稽戲嗎？」（見梁任公的中國近三百年學術史）

同時，他雖然反對宋明儒的所謂「靜坐」，但他的所謂「習恭」，也正如錢穆所說：「縱謂與靜坐不同，却不能不說與宋儒所謂敬者相似。故習齋於宋儒講敬，亦謂是好字面。若真如習齋所教習恭習謹坐功夫，便已是朱子主敬三法，伊川之整齊嚴肅，上蔡

常常惺惺，和靖之其心收斂不容一物也。」（見前揭書）都只是「一而二，二而一」的
向內面做功夫，哪裏能致力於對現社會的實踐呢？這許多都是值得批判的。

第三章（下） 李恕谷

李恕谷，名棟，字剛主，直隸蠡縣人。生於順治十六年（公元一六五九），卒於雍正十一年（公元一七三三），年七十五。

他的父親明性，有學行，高隱不仕，學者稱爲孝慈先生。

習齋和明性的交誼最篤，曾言生平所最尊者六人，明性即其中之一。而明性亦深深尊重習齋，所以教恕谷從習齋學。

恕谷既受習齋學，便以昌明其學爲己任。習齋是足不出戶的，與時賢多無往來。恕谷則不然，他常往來京師，廣交名士不少，如萬季野、閻百詩和胡臚明他們都是他的好友。

恕谷爲什麼要這樣奔走呢？

他自己說：「如守習齋之道而專我師，覆轍漸滅矣，何以明行於天下萬世乎？故不得不通聲氣廣交遊也。有從者此道傳，有辨者此道亦傳，此顏先生之意也。」（見恕谷

康熙三十九年（公元一七〇〇）舉於鄉，到京師，左都御史吳公澗聘主其家，教他的子弟從恕谷學六藝，並爲刊「大學辨業」。

又安谿李光地爲直隸巡撫，聞恕谷名，想延致他，使門人徐元蔘道其意，說：「李公虛左以待先生，先生寧不往見？」恕谷堅辭着說：「部民也，往見非義。」卒不往。那時萬季野很負盛名，每開講席，列坐都滿。一日會講於紹寧會館，恕谷亦在坐，大家已在請季野講「郊社」，季野說：慢講「郊社」，且先聽聽蘄縣李先生講真正的聖學吧！四方推重有如此。

恕谷除從習齋學禮外，又「學琴於張而素、學射御於趙錫之郭金城，問兵法於王餘佑，學書如彭通，學數於劉見田，後如浙，學樂於毛奇齡」。所著書除「大學辨業」四卷外，有「周易傳注」七卷，「詩經傳注」八卷，「春秋傳注」四卷，「論語傳注」二卷，「大學中庸傳注」各一卷，「學禮錄」四卷，「學樂錄」二卷，「田賦考辨」一宗廟考辨」一禘祫考辨」各一卷，闕史郡視」五卷等。

恕谷雖立意闡揚「習齋之學」，可是因他往來京師和江浙諸地，與當代名流多所接觸，思想上不免受了些影響，就不免與「習齋之學」稍有出入。

比如：習齋講學是特別尊古的，但恕谷因受了閻百詩毛大可和姚立方他們的影響，便對古有所懷疑而轉向於考證之學。這恕說疑古比尊古要進步，可是沒有了解到習齋之所以尊古，完全是藉復古來解放思想的，並非是要怎麼樣來尊古。恕谷也跟着附和，致

對於習齋的「力行」的一點沒有好好關揚得，反而也用力於鑽研書本去了。結果是忽略了「行」而轉重於「知」了。

(一) 恕谷論「有物有則」與關「道生天地」

首先我們看恕谷所談關於理與氣的一問題。

他說：

「即以理代道字，而氣外無理。……未有陰陽之外，仁義之先，而別有一物爲道者；有之，是老莊之說，非周禮之道也。」（見傳注問）

又謂：

「後儒改聖門不言性天之短，日以理氣爲談柄，而究無了義。……不知聖經無在倫常之外，而別有一物曰道曰理者。……在人通行者名之曰道。故小人別有由行，亦曰小人之道。理字則聖經甚少，中庸「文理」與孟子「條理」同，言秩然有條，猶玉有脈理地有分理也。……今乃以理代道，而置之兩儀人物以前，則鑄鐵成錯矣。」（中庸傳注問）

這除否定宋儒們的有所謂「先驗的理存在外，並認爲：所謂理只能從事物中去找，如「玉有脈理地有分理」一樣。

因而他又說：

「夫事有條理曰理，即在事中。今日理在事上，是理淵源一節談得天事曰天理

，人舉曰人理，物舉曰物理。詩曰：「有物有則」，離事物何所爲理乎？」（論語傳注問）

有事物，才有理則；理則並非從天上掉下來，而是人類從具體的事物中探討出來的。比如：天文學，是人類從「制天而用之」所獲得的關於天體運行的道理；社會學，是人類從對社會活動的過程中所探討出來的關於社會一般發展的道理。詩經上的這句話，恕谷把它作了很正確的理解。

恕谷又說：

「請問窮理是閑置六藝專爲窮理之功乎，抑功即在於學習六藝？年長則愈精愈熟而理自明也。譬如成衣匠學鍼黹，由粗及精，這道曉成衣要訣，未聞立一法曰：學針黹之後，又閑置針黹而專思其理若何也。」（見聖學規箴）

這裏說明事物是向前發展的，人們只有從事物的發展過程中來把握住它的道理。

恕谷又說：

「道者，人倫庶物而已矣，奚以明其然也？厥初生民，渾渾沌沌，既而有夫婦父子，有兄弟朋友、朋友之盡乃有君臣，誅取禽獸茹毛飲血事軌次序爲禮，前呼後應鼓舞相從爲樂，挽強中之爲射，乘馬隨徒爲御，歸而計件鏤於冊爲書數，因之衣食滋吉凶懼。其倫爲人所共由，其物爲人所共習，猶蓬蘅然，故曰道。倫物，實事也；道，虛名也。異端乃曰「道生天地」，曰「有物混成，先天地生」，是道爲天

地前一物矣。天地尙未有，是物安在哉，且獨成而非共由者矣，何以謂之道哉？」

（恕谷後集原道篇）

這是從社會進化的歷程中來說明所有的道理都是從事物中探討得來。

所以恕谷談理氣，較習齋更爲透闢；同時這亦是表明恕谷的觀點明白。

（二）恕谷的從「力行」轉向於「主知」

恕谷之談力行，注重實際的知識，除繼承其師門遺緒外，其反對靜坐觀心與鑽研書本也都是針對宋明儒而發。

他說：

「紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少；宋明之亡，此物此志也。」（見恕谷年譜）

又謂：

「宋儒內外精粗，皆與聖道相反。養心必養爲無用之心，致虛守寂；脩身必脩爲無用之身，徐言緩步；爲學必爲無用之學，閉門讀書；不盡去其病，世道不可問矣。」（見同上）

這批評宋明儒之所致力均是白費，均無補於當時的社會現實。意思也就是認爲他們的所有一切辦法都是與社會的實踐相脫離的。

又謂：

「道學家不能辦事，且惡人辦事。」（見同上）

又讀：

「聖學踐形以盡性，今儒踐形以明性，耳目但用於聽讀，耳目之用去其六七；手但用於寫，手之用去其七八，足惡動作，足之用去其九，靜坐觀心而身不喜事，身心之用亦去九，形既不踐，性何由全。」（見同上）

又讀：

「讀閱久則喜靜惡煩，而心板滯迂腐矣。……故予人以口實，曰「白面書生」，曰「書生無用」，曰「林間咳嗽病獼猴」，世人猶曰誦讀可以養身心，誤哉！……顏先生所謂讀書人率習如婦人女子，以識則戶隙窺人，以功則不能勝一匹難也。」（見怒谷後集，與馮樞天論讀書）

怒谷的這幾段話實罵的痛快！人們只見閉門讀書，不與聞世事，不參加對社會的實踐，不獨不能通曉世事，且因心胸板滯，手足之不敏捷，簡直成了無用的廢物。

因此，怒谷和習齋一樣，特別着重社會的實際知識。他說：

「後世行與學離，學與政離，宋後二氏學興，儒者浸淫其說，靜坐內視，論性談天，與孔子之言一一乖反。至於扶危定傾，大經大法，則拱手張目授其柄於武人俗士。嘗時季世，朝廟無一可倚之人，坐大司馬堂批點左傳，敵兵臨城，賦詩進講，覺建功立名，俱得瑣屑，日夜喘息讀書，以此得世業也。卒至天下魯爛河決，柱

民塗炭，嗚呼，誰生厲階哉？」（恕谷文集與方靈皋書）

又謂：

「……其爲士者，平居則寫帖括，工揣摩，上者虛事詞章，或者語錄，閉戶俯首，如婦人女子。一旦出仕，兵刑錢穀，渺不知爲何物，曾武夫俗吏之不如，當儘其長民輔世也乎？三物資興之世，學卽所用，用卽所學，雖流弊不至於此，又何怪先生之俯仰而三歎也。」（見存治齋序）

又謂：

「……承南宋道學後，守章句，以時文八比應試，高者談性天，撰語錄，卑者疲精死神於舉業，不唯聖道之禮樂兵農不務，卽當世之刑名錢穀，亦懵然罔識。而擗管呻吟，自矜有學。」（吟書明劉戶部墓表後）

這里，有一點可注意的，就是恕谷對於當時一般從事「舉業」以求高官厚祿的士人也攻擊起來，也認爲他們只是書呆子，既不曉世事，又不曾辦事的。這一則可見恕谷已認爲當時人之所讀的書是如何的不切實用，同時亦可見他對於當時的考試科目之懷疑了。

不過後來，恕谷自己因受了一般考證學家的影響，又從南游始，背棄了他先生的對事物實踐的道理，而移情於考古（見錢穆著中國近三百年學術史），以爲人們之對於事物的認識，不在於力行，而在於認知了，又成了一個主知主義者。他說：

「朱子亦知格物是學文，但切聖學未甚確。故言有離合，如以窮至在天爲格物

，則是上達知天命之事，非成童入學事也。以讀書講論文學爲格物，則後世文學之學，非古大學之物也。應接事物，存心修身爲格物，則又力行之功，非格物也；以力行爲格物，是行先於知矣，倒矣。」（見大學辨業）

又譯：

「不知不能行，不行不可謂真知。故中庸謂道不行，由於不明，道不明，由於不行。如適燕京者，不知路向北往，如何到燕京。至燕京行熟，則知其路方真。然究竟是二事，究是知在行先，如同燕京路是問，行燕京路是行。中庸好學近知，力行近仁，知之一，行之一，明分爲二事是也。必先問清路，然後可行。」（見同前）

恕谷本認爲理在事中的。既是理在事中，那末，我們要明理於事，就非對事物實踐不可；不然的話，我們就無法認識那一事物的道理。他舉「適燕京」爲例，以爲到燕京就應該先問清路，然後可行，不知當尙無人知道往燕京路的時候，那裏到燕京去的人又向誰來問路呢？他們後來走到了燕京又是怎樣知道的呢？那還不是從走往燕京路的過程中轉了許多灣，抹了許多角，碰了許多釘子，經了不少的艱險這樣一步一步地走到約嗎？所以恕谷這種的認爲知先於行，不獨有背其師的主張，且形成了他學說上的一大矛盾，於「明理於事」的道理不合。

當時曾有人這樣駁着恕谷道：

「歸德周規來豫問曰：先生實學而後知，知而後行，則修齊治平之事，皆可徐

俊之格致後與？曰：非謂盡知乃行也。今日學一禮，遇其禮當行即行之，明日又學一禮，遇其禮當行即行之，知同在行先，而亦一時並進，且選進焉，非列其蚤也。然亦有先後其進者，如十五入大學，學而未仕，則自不行平治之事；六十居官，且年老不能親學，則格物之功自少，是也。又問曰：弟子行孝弟，謹信，親愛，有餘其力則學文，不幾似行先學後乎？曰：非也。即如今一幼學，其父命曰：汝爲我養。可對曰：吾學養禮乃來乎？猝一朋友來訪，可謝曰：吾學相見禮乃會之乎？蓋事前此已學，則行之，即未學，亦必先供其職，傳事訖，即速學之，以知其得先焉。

……」（見聖經學規纂）

在這一段話中，恕谷所辨答的的確非常勉強。他不知道，已知之事，是前人實踐的成果，是由于前人長期對社會實踐的積累方纔使我們今日有所知曉的；若係一尙未被人認識到的事物，我們今日安得有所知曉，安得不先行實踐方能使我們認識到呢？所以恕谷在這時把他先生所解釋的「物格而後知致」的道理完全忘記了。

因此，恕谷後來和閻百詩姚立方一樣，走上了考古之途，去鑽尋於書本上的知識了。故寫了一些關於考據方面的著作，如「田賦考辨」「宗廟考辨」和「禘祫考辨」之類。

習齋後來聽見了，便大大的不滿意，雖沒有直截寫信指責恕谷，但他寫信給錢曉城（名焯）時就痛罵鑽研考證的無用。他說：

「解此經濟一路，幼而讀書，長而解書，老而著書，莫道說偽，即另著一種四書五經，一字不差，終書生也，非儒也。幼而讀文，長而學文，老而刻文，莫遺帖括詞技，雖左屈班馬，唐宋百家，終文人也，非儒也。……但得此義一明，則三事三物之學可復，而諸爲儒禍者自熄。故僕謂古來詩書，不過習行經濟之譜，但得其路徑，真偽可無問也，即偽亦無妨也。今與之辨壹冊之真偽，著述當之否，即使皆真而當，是校爲有敵之程朱，而我爲無敵之程朱耳，不幾揭衣而笑裸，拖薪而救火乎？」

習齋的這一段話，真說的淋漓盡致。假如當時恕谷聽從了他的話，舍書本而致力躬行，不獨習齋之名可以發揚光大，即對於當時社會的改造或亦有所裨益。恕谷不此之圖，反而捨己從人，去鑽研於考證，致使習齋之學走上了打喪鐘的道路。

(三) 恕谷思想批判

綜上以觀，恕谷難以繼承習齋之學自命，但到後來反而把他先生思想上最重要的一點背棄了，這雖說也與清代的政治壓迫有關，然總歸是不可避免的。

又習齋本來爲了要使政治稍稍趨向民主而倡導恢復古代的封建制度，但恕谷因見清雍正年間正大興文字之獄，正反對恢復這種的封建制度，於是他也轉向起來，也認爲恢復這種制度是不合時宜的了。他說：

「井田則開創後，土曠人稀之地，招流徭畫爲易，而人安口繁，各有定業，時

行之難，意可非者非；難則均田，又難則限田，與先生見亦頗不參差。惟封建以爲不必復，古因封建之舊，而封建無變亂，今因郡縣之舊，而封建啓紛擾。一：三代德教已久，胥子多賢，尙曰世祿之家，鮮克由禮。況今公侯之子，易驕易淫，易殘忍，而使世居民上，民必殃。二：郡縣雖漢唐小康之運，非數百年不亂，封建，則文武成康之主治之，一傳而昭王南巡，遂已不返，後諸侯漸次離析，各自爲君，六七百年，周制所謂削地奪國，徒空言耳。未開後時之以不朝服誅也。况於晚近，雖有良法，豈能遠過武周。三：或謂明無封建，故流寇肆竊，以爲宋明之夫。在郡縣權輕，若久任而重，其權亦可弭變。且唐之藩鎮，卽諸侯也，而黃巢亦流寇，豈係無封建耶。四：或又謂無封建，則不能處處皆兵，天下必弱。竊謂民間出兵，處處皆兵，郡縣自可行，不必自封建始也。五：封建之殘民，亦未必下流寇。不觀春秋乎？列國君卿，尙修禮樂，講信睦，然自會盟朝遇，紛然煩費外，侵伐戰取，一歲數見，其不通魯告魯者，殆又倍蓰。幸而其時近古，多交綏而退。若在今日，殺人以逞，盈野盈城，豈遜流寇乎！然流寇亡蹙，而封建亡遲，則其兵事，必數百年不止，而生民之禍更烈矣。唐之藩鎮，爲五季；金之河北九公，日尋干戈，人煙斷絕，可寒心也。六：天子世拆，諸侯世同，卿大夫獨非伯叔甥舅之裔耶！亦世采，自然之勢也。卽立法曰：世祿不世官，必不能久行，周之列國皆世臣巨室可見矣。夫使天下富貴數百年，皆一姓及數功臣享之，草澤賢士，雖如孔孟，無可奈何，非立

賢無方之道也。七。戊寅客浙中，得太倉陸道威封建傳賢不傳子論，蓋卽那縣久任之憲，質之先生，先生曰：可矣，而非王道也。商榷者數年於茲，未及合一，甯先生沒矣，嗚呼！

恕谷的這種駁斥封建之不可復，全是代清政府說話，在維護它施行專制。

習齋思想的積極的一方面，許多沒有爲恕谷好好繼承得，但有一些消極的部分，如認人性爲善和主張習恭，又爲他所接受下來了。

他說性善道：

「動而善者，意之自然也，動而惡者，後遇之引蔽習染也。（見大學辨業）

他也是認爲人性之善爲本源，其所以爲惡，則是由於後天的引蔽習染所致。

再看他的所謂習恭是怎樣的。他對黎長谷這樣說：

「吾子留意於慎謹明命，可謂操本者，然爲之有道。每日夙興，卽爲所當之爲事，作何事卽存心於何事，接何人卽存於何人，事竣人去，反顧此心，湛然在內，一切聲色貨利，毫不繫於懷，旋而治事接人又如之，所謂終日乾乾也。不可效宋人白日靜坐以食二氏遺毒也。若欲靜坐，則尙時未臥，雞鳴未起，除省察前日所爲與除外，被衣直坐，收攝天君，片時亦可，然主敬非主靜，所謂夕惕若也。總之，皆顯龍天之明命也。明命者，命吾之心也，命吾心之仁義禮智也。若馳思天地未脫兆之先，及天地氤氳生物之始，以爲顯龍，則誤矣。前功既熟，則耳聰目明，心慮睿

知，世故人情，迎刃而解，其效可以自考也。」（見恕谷年譜）

恕谷的這種主敬習恭，較之習齋的益發離遠了。習齋的習恭主敬，是要在處理事物的當
中從容中道；而恕谷的這種「事竣人去，反顧此心」，這種「被衣直坐，收攝天君」，
簡直和朱儒一般的靜坐參禪了。他還罵朱熹食二氏（指釋老）遺毒，殊不知他自己也食
了二氏的遺毒而不自覺呢！

又恕谷的觀點是認為「現在事中」的；現在他又又「命吾心之仁義禮智」，又以爲
「前功既熟，則耳聰目明，心思容知，世故人情，迎刃而解」，這樣，萬事萬物的道理
又存在於人們的心中了，只待人們從心中把仁義禮智搬出來去安排這事物就得；這不獨
形成他學說上的矛盾，且走上了純觀念論的道路。

不過，在恕谷的思想中還有兩點可注意的：第一他有反宗法的意味，主張從大家庭
制度中解放出來而建立起小家庭；第二他貴創造，反對因襲。

關於他主張建立經濟獨立的小家庭，他的年譜上這樣載着：

「先生以家口衆，思儀禮同居異宮，令人得展其私親也，其義甚是。後儒不明
此義，黷稱數世不分。至於宗族數百口同食，夫同食而使各有私財，則與析箸無異
矣。若使無私財，而財司於家主一人，則惟家主得孝其親慈其幼耳。家之老少若干
，或衣或食，或疾疴藥餌，必不能盡自家主，家主即公且明，必不能盡遂其私，以
致子不得孝親，親不得慈子，兄弟夫婦不能同恤，怨歎疾咨，非細故也。張公義書

忍字百條，其家之蓄戾離叛可想矣，是尙謂之美乎？古有南宮氏北宮氏，謂士大夫同居異宮者也。若天子諸侯，子壯出分，實爲定禮矣。鶴按：內則命士，父子異宮，百姓一家過八口，則別授井田，是貴賤皆分也。」

他的這一主張，當與當時都市經濟開展有關係；因爲布爾喬亞經濟如果建立起來了的話，這種的宗法組織當然會要解體的。

他之反對因襲，年譜中亦這樣載着：

「子丕與岷來論畫。曰：今人專講摹仿，與畫何與？畫天如天，畫地如地，畫何山川何人物，如何山川何人物而已。先生嘆曰：依傍門戶而忘聖道之本然者，今之畫也。」

他的這種反因襲，貴創造，和顧亭林是同一的，都具有相當深的時代意義。

第四章

王船山

王船山，名夫之，字而農，又字靈齋，湖南衡陽人。晚年居湘西之石船山，學者稱船山先生。他生於明萬曆四十七年（公元一六一九），卒於清康熙三十一年（公元一六九二，年七十四。）

船山的父親武夷，少年時曾從遊伍學文，又曾問道於鄒泗山，也是一位真知實踐的學者。

那時的湖南還比較偏僻，所以船山的足跡除到過南昌武昌和桂林三個地方作過短期居住外；其他著名而繁盛的都市，他都沒有去過。因此，對於當時的名士，除了一個劉繼莊（獻廷）外，其餘的他都不認識。他又不曾開門講學，所以連門生也沒有。

由是對於他的學說主張就有很大的不利，沒有人替他宣揚。當時人不僅少有知道他的思想，甚至連他的名字都少有知曉的。這一直到道光咸豐年間，鄧湘臬把他的遺書蒐集起來，得七十七種，計二百五十卷，由是他的聲名才洋溢起來，思想主張才爲人所知。

張獻忠蹂躪湖南的時候，他因為不肯從賊，幾乎把命送掉。那時他還只有二十五歲。

清兵下湖南，他在衡山舉義，抵抗清兵，失敗，走桂林。大學士瞿式耜很敬重他，把他薦到桂王前，當了行人司行人。

後來清兵陷桂林，瞿式耜殉難，他便間道歸楚，由吳遷隱不出。時年三十三歲。

清廷嚴令薙髮，他誓死不從，便潛徙苗峯山洞中，艱苦備嘗，到處拾些爛賬簿之類充作稿紙，從事著述。

他的著作，其重要的，爲「思問錄外篇」「張子正蒙注」「老子衍」「莊子解」「周易稗疏」和「讀通鑑論」「宋論」等。

(一) 船山論「道」與「器」的關聯

船山的論道器，就是黃炎義顏習齋和李恕谷他們的論理氣，是在闡明宇宙的本體；不過船山所論的較他們更爲精到。

船山首先論到宇宙起源的一問題。

那時候陸王的學說還相當流行。而陸王他們都是受了很深的佛老思想影響的，故以爲「天地萬物生於有，有生於無」，以爲由「無極而太極」；換言之，即以爲宇宙是自然而有的。

但從周易上看，也只說「易有太極，是生兩儀」，也並沒有說到什麼由「無極而太

禮」。

「無」中哪里會生出「有」呢？

船山反對這個見解，他說：

「物生於有，不生於無。」（尚書引義卷四）

物既生於「有」，不生於「無」；到底宇宙間是否有所謂「無」呢？

船山的答復是否定的。他說：

「天下惡有所謂「無」者哉？於物或未有，於事非無；於事或未有，於理非無。轉求而不得，怠惰而不求，則曰「無」而已矣。甚矣言「無」之陋也。」（張子

正蒙注卷一）

這里船山雖證明無所謂「無」，只是因他說「於事或未有，於理非無」，似乎是未有「事」就已有「理」的存在，似有觀點論的傾向。不過，這還只能說他犯了論證上的毛病，還不能說他有此傾向。他在下面所講明的就不是如此，他說：

「人之所見為太虛者，氣也，非虛也；虛涵氣，氣充虛，無有所謂「無」者。

」（見同上）

這已說明所謂「太虛」，都只不過是「虛涵氣，氣充虛」，並沒有所謂真正的空虛（「無」存在），所以就沒有所謂「有生也無」的道理。

宇宙間既沒有所謂空虛，但人們為什麼又到有所謂空虛的呢？

船山認爲是這樣的：

「兩間之見爲空虛者，人目力窮於微渺而覺其虛耳。其實則綢繆之和氣，充塞而無間。」（周易內傳卷四）

這就是今日一般所認宇宙間是充滿着以太的，只是人們的目力不能察覺罷了。

而這以太，也就是物質；由於這許許多多微粒子似的物質的凝聚，便形成了所謂天地。船山說：

「氣成而天，形成而地。」（周易外傳卷三）

又謂：

「是故寥然虛清，雜然凝立，……是天地也。」（前揭書卷七）

這樣說來，天地是從「有」而生的，是由許許多多微粒子似的物質所凝結而成。

於是這甚麼是宇宙的本體一問題也就解決了，那本體就是物質。船山說：

「氣方是二儀之實。……天人之虛，一氣而已。」（讀四書大全說卷十）

所謂「二儀」，就是指天地。就是說天地的本體是氣——這物質，而不是什麼「上帝」或「神」了。

於是船山進一步認爲宇宙間起決定作用的，也就是這物質。他說：

「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器；人順能言之。雖然，苟有其器矣，奚患無道哉。……無其器則無其道，人辯能言之。」

而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，堯舜無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘磬管絃而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣；故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。形而上者，非無形之謂，既有形矣，有形而後有形而上；無形之上，亙古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。……老氏替於此，而曰道在虛，虛亦器之虛也；釋氏替於此，而曰道在寂；寂亦器之寂也。淫詞褻炙，而不能離乎器，然且標離器之名以自神，將誰欺乎？器而後有形，形而後有上，無形無下，人所言也；無形無上，顯然易見之理，而邪說者淫曼以衍之而不知慚，則君子之所深鑒其愚而惡其妄也。……嗚呼！君子之道，蓋乎器而已矣。」（周易外傳卷五）

道一段話中

第一，說明了器先於道。器是第一，道是被派生的；有器然後有道，無其器則無其道，道爲器所規定。所以說「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道。」

第二，說明了所有的道理，都爲產生這一道理的時代所規定。過去的道理，是爲過去的時代所規定；現在的道理，是由現在的時代所規定；未來的道理，則是由未來的時代所規定。因此，決沒有一個所謂各時代都適合的永恆的道理存在。所以他說「洪荒無揖讓之道，堯舜無弔伐之道，漢唐無今日之道，今日無他年之道。」

第三，表現了一般的東西是從特殊的東西中產生出來。「道」是一般的東西，而「器」則是特殊的東西。由這「器」——特殊的東西，才產生出「道」——這一般的東西。如他所說，沒有這特殊的東西——弓矢，就不會有這一般的東西——射道；沒有這特殊的東西——車馬，就不會有這一般的東西——御道。故有了這特殊的東西，才能產生出這一般的東西。

第四，說明了所謂形而上，並不是無形而上，是有形而上。既是有形而上，那上面是充滿着物質的。並不是如佛老所謂，是什麼無形而上，於是說說什麼道在虛寂，虛寂之間有所謂神的存在，而這神又是起着主宰作用的。這簡直是胡說八道。所以船山說：「淫祠輟矣，而不能飄乎器，然且標辭器之名以自神，將誰欺乎？」

總之，船山的這一番話，一面申明他的宇宙觀點，一面拿他這一正確的觀點來打擊釋老，也即是打擊當時一般歪曲客觀現實的所謂理學家。

(二) 船山論「行知」與對於「知先行後」說的批判

船山論到人們對於外物之認知，也認為非對外物實踐不為功。他說：

「且夫知也者，固以行為功者也；行也者，不以知為功者也。行焉可以得知之效也；知焉未可以得行之效也。將格物窮理之學，抑必勉勵孜孜，而後擇之精，語之詳，是知必以行為功也。行于君民親友喜怒哀樂之間，得而信，失而疑，道乃益明，是行可有知之效也，其力行也，得不以為歎，失不以為恤，志壹動氣，心惟無善。」

感却順，而後德可操，是行不以知爲功也。冥心而思，觀物而辨，時未至，理未協，情未感，力未贍，俟之他日，而行乃爲功，是知不得有行之效也。行可兼知，而不可兼行，下學而上達，豈逆焉而始學乎？君子之學，未嘗離行以爲知也，必矣。」（見尙書引卷三說命）

船山在這里，主要的一點，就見在闡明理論是從實踐中產生。所以他說「行有知之效，但知未必有行之效」（這下一句，有人把它解作「理論不能指導實踐」，這其實是錯誤了的，船山並無此意。這，我們只要看他以下所說的就可以知道。他這句話的意恩，就是說雖然人們對那事情已經知曉，但因種種的關係，如「時未至，力未贍」之類，未必就幹起來，就不得不俟之他日，所以說「知不得有行之效」。至他所云「行也者，不知以爲功」，亦同此義）。因此人們要對外物有所認知，就非對外物有所實踐不可，這就是人們不能「離行以爲知」。

船山站在這「行有知之效」的立場，便對於所有主張「先知後行」之說的和如陸王他們所謂「先知廢行」（即知行合一）之說的，位都一一加以批判。他說：

「宋諸先儒欲折陸樞「知行合一」，「知不先，行不後」之說，而曰「知先行後」，立一割然之次序，以困學者于知見之中，且將茫然以先據，則已異於聖人之道矣。說命曰：「知之非艱，行之惟艱」，千聖復起，不易之言也。夫人近取之，而自喻其甘苦者也。子曰：「仁者先難，明艱者必先也。先其難而易者，徒之易矣。先

其身而難者在後，力難于中衰，情難於未艾，氣難于已得，於覺悟以遺下學，其不
倒行逆施於脩塗者鮮矣。知非先，行非後，行有餘力而求知，聖言決矣，而孰與易
之乎？若夫陸子靜楊慈彭王伯安之爲言也，吾知之矣，從非謂知之可後也，其所謂
知者非知，而行者非行也。知者非知，然而猶有其知也，亦憮然若有所見也。行者
非行，則確乎其非行，而以其所知爲行也。以知爲行，則以不行爲行，而人之偏，
物之理，若或見之，不以身心嘗試焉。浮屠之言曰：「知有是事，便休。」彼直以憮
然之知爲息肩之地，而顧詭其辭以疑天下曰，吾行也。連水搬柴也，行住坐臥也，
大用賅乎此矣。是其銷行以歸于知，終始于知而杜足於履中蹈和之節文，本汲汲于
先知以廢行也。而顧詘先知之說，以塞君子之口，而疑天下。且詭秘也如是。如之
何爲其所罔，而曰知先行後，以墮其術中乎？」（見同前）

船山的這一對於陸子靜楊慈湖和王伯安他們的批評，說他們的「知不先，行不後」以及
「先知行後」之說，實際上都是主知主義；而主知義者都是些關在房子裏不顧當前的現
實不講究實際行動的，都「一直以憮然之知爲息肩之地」，都是在把行動廢棄。這批評是
相當正確的。只是他說「說命」上「知之匪艱，行之維艱」的兩句話，乃不易之言，這
未見得。這兩句話僅是謹戒人們還是要多行動而已。其實它把知行二者分裂開來：知是
一回事，行又是一回事，這不免欠正確！還焉能說是「不易之言」呢？

船山又說：

「離行以爲知，其弊者則訓話之末流，無異于詞章之玩物，而離行焉；其弊者
眼目據悟，消心而絕物，得者或得，而先者遂叛道以流于恍惚之中，與學之賊也
，正在于此。……皆先知後行，劃然離行以爲知者也。而爲之辭曰：「知行合一
，吾滋懼矣。懼夫沈溺于行，墨者之徒，爲異學陋也；尤懼乎浮游於恍惚者之借異
學以迷也。行之惟艱，先難者尙知所先哉！」（見前）

這里船山不獨認「眼目據悟」之徒爲「離行以求知」者，卽一般治訓話之學者也是一「離
行以爲知」，也是與客觀社會的實踐相距離了的。

船山不獨認爲實踐產生理論，卽理論亦對實踐有幫助，亦是指導實踐的。他說：
「蓋云知行者，致知力行之謂也。唯其爲致知力行，故功可得而分；功可得而
分，則可立先後之序；可立先後之序，而先後又互相爲成。則由知而知所行，由行
而行則知之，亦可云並進而有功。」（見讀四書大全說卷四）

船山的這一番話在說明「實踐產生理論，理論指導實踐」上是無問題的；只是因一般習
慣於說知行，而不說行知，便把理論指導實踐——由知而知所行——說在先，而把實踐產生
理論——由行而行則知之——說在後了。

當然，實踐只是人們認識外界事物之最後的階段；至於認識外界事物之最初的階段
上，還有所謂感性的認識與理性的認識；這兩點，船山亦有確切的說明。他說：

「因理而體其所以然，知以天也；事物至而以所聞所見者證之，知以人也。通

學識之知於德性之所喻，而禮用一源，則其明自誠而明也。」（見孟子正義注卷三）

這里所謂「知以天」者，是即所謂「德性之知」，亦即是理性的認識；所謂「知以人」者，即指「見聞之知」，亦即是感性的認識。所以要「通學識之知」——即感性的認識，才為「德性之所喻」——即理性的認識；對於事物方纔有一個初步的認識。

關於此，他又作更詳盡的闡明道：

「天下有其事，而見聞乃可及之，故有堯有舜，有瞽叟有舜，有文王幽厲，有三代之民，事迹已著之餘，傳聞而後知，遂挾以證性知，為之格矣。德性之知，循理而及其原，廓然於天地萬物大始之理，乃吾所得於天，而即所以自喻者也。」

（見同前）

又謂：

「內者心之神，外者物之法象，法象非神不立，神非法象不顯。多聞而察，多見而識，乃以啓發其心思，而會歸於一也。又非徒待存神，而置格物窮理之也。」

（見同前）

在他的這兩段話中，更加闡明「見聞之知」與「德性之知」二者不但不可忽略，並且認為要由「見聞之知」方可進道理性之知，也即是要由感性的認識方可進到理性的認識；所以說「法象非神不立，神非法象不顯」，又說「多聞而擇，多見而識」乃以啓發其

心思，而會歸於一也。

同時還認為徒具理性的認識——徒恃諸神，而沒有感性的認識——作根據，也是枉然，也無法把握到一事物的真象。

(三) 船山論「理」「欲」與經濟平等

人並不是超人，而是有血有肉之軀，所以也就其有人所應有的一切歡學，既有欲質，就須求其欲望的滿足；尤其在布爾喬亞的都市經濟發展的過程中，人們不僅要求物質欲望的普遍獲得，並且還希望能一天天的提高起來。因此，船山對於宋明儒之所謂「抑人欲而在天理」的主張，大為不滿；他以為所謂天理即在人欲之中；也就是說：要人們的物質生活能夠滿足，才能談到上是有天理；否則真是一般所謂天理何在？他說：

「禮雖純為天理之節文，而必寓於人欲以見。雖居靜而為感通之則，然必以乎變合以章其用。雖然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別為理，其為釋氏為然，蓋厭棄物則撥人之太倫矣。」
五峯曰：「天理人欲，同行而異情。一隨哉！能合頡頏之學而一原者，其斯言也。夫即此好貨好色之心，而天之以陰陽為物，人之以載天地之大德者，皆其以是為所藏之用。……於此聲色臭味，廓然見萬物之公欲，而即為萬物之公理。……使不於人欲之與天理同行者，即是以察夫天理，則雖有理之可依據，而總于吾視聽言動之感通而窮其真者不相交涉。」
遂行承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理，學者循此以求之，所謂不遠之復。

「又豈說哉？」（見龍溪大全說卷六）

「隨處見人欲，即隨處見天理」，這話真說得明快！如果我們到處所看見的，不是當衣足食，而是餓殍載道，那到處就看不見天理，那就成了昏昏沉沉的黑暗的世界，像希特勒統治下的歐洲的世界一樣。

船山又說：

「人欲之各得，即天理之大同。」（同上卷四）

「天理元周，原不與人欲相爲對壘。」（同上卷六）

宋明儒之「抑人欲存天理」，是把「理」「欲」二者分裂開來；船山之「有人欲然後有天理」，則認爲二者是個統一體，並不相對壘的。

他又說：

「王道本乎人情，人情者，君子與小人同有之精也。」（孟子離婁）
「合二之原，而知王道之可即見端。私欲之中，天理所寓。」（四書正義卷二）

「天下之動，人欲之，彼即能之，道請其可欲者在也。此蓋性之所近，往往與天理而相合者也。」（同前卷三）

「以我愛人之心，而爲愛人之理，我與人同乎其情也，則亦同乎其道也。人欲之大公，即天理之至止矣。」（同前卷）

「若猶不協于人情，則必大遠于天理。」（前書卷二）

「孟子所言之王政，天理也；無非人情也。人情之類天下而二理，其類天理也。非有絕己之欲以殉天下，推理之滑剛以制天下者也。」（同上卷）

這里從人情方面來闡明「天理與人欲」，意謂合乎人情的，就是天理。並且還認為合乎人情，君子與小人是無分的，都是一律的。這已具有人類經濟平等的意味。

船山在積極的方面，主張發展人欲；於是在消極的方面，便反對壓抑人欲。他說：

「君子之用損也，用之於懲忿，而忿非暴發不可得而懲也。用之於窒欲，而欲非已濫不可得而窒也。……性主陽以用壯，大勇浩然，元玉無瑕，善氣陰而善感，好樂無荒，恩輒轉而非欲。而盡用其德，益擴其壯，竟加以窒，終絕其感。一自以為馬，一自以為牛，廢才而處於錘。一以為寒巖，一以為枯木，澆情而息其生。彼佛老者，皆託損以鳴脩，而豈知所謂損者，豈並其清明靈覺，而固其氣質，概衰替之，以游惰為否塞之歸也哉。是故專性者，輔饒其求，達情者，以養其性。故未變則泰而必亨，已變則損而有時。既登才情以心慙，抑疑性以存才情。損者，衰世之變也。處其變也，而後懲窒之事起焉。若夫未變而履其或變，早自貶損以防意外之遷流，是懲義而吹釜，畏金鼓之聲而自投車下，不亦愚乎。」（周易外傳卷三損）

除「懲忿」和「窒欲」有損於人們身體的健康有礙於人們的發育以外，最主要的

，他見到了一點，就是如果壓抑人欲過甚，使人民都走上了飢餓之線，那麼，世局就愈要發生變故的。所以說「損者，末世之變也」。

船山一壁反對壓抑人欲，另一壁也反對二般人之縱欲。他認為縱欲實等於過欲，實等於取消自己。他說：

「不肯者之縱其血氣以用物，非能縱也。過之而已矣。縱其自於二色，而天下之羣色隱，况其未有色者乎！縱其耳於一聲，而天下之羣聲闕，况其未有聲者乎！縱其心於一求，而天下之羣求塞，况其不靜以求者乎！……無擾之者，無所不難矣。故曰，形色天性也，形其形而無形禽豎，色其色而無色者顯……縱其所欲，而夜之道，鬼神之撰，善惡之幾，吉凶之故，不慮而知，不勞而格，無過焉而已矣。一朝之忿，一念之欲，一意之任，馳而不返，莫知其鄉，皆儻其過之也。」（見《詩廣傳卷四》）

於是他主張人欲應該獲得適當的滿足，要做到恰如其分。他說：

「吾懼乎薄於欲者之亦薄於理，薄於以身愛天下者之薄於以身任天下……是故天地之產，皆有所用；飲食男女，皆有所真。君子敬天地之產而務以其分，重飲食男女之辨而協以其安。苟其食魚，則以河魴為美，亦要得而弗河魴哉？苟其妻妾，則以齊姜為正，亦惡得而弗齊姜哉？」（見前揭書卷三）

這裏說明了一點，就是當時以什麼生活為適當的水準，則大家就以這一水準為標的。如

果達到了這一標的，大家的生活才能算是獲得了適當的滿足。這已有把人民的生活逐漸奉提高的意味。只是船山把達到這一標的視爲太容易了，沒有提出確切的辦法來。同時，船山還認爲生活不應該只是某一部分人獲得滿足，要大家都有滿足的機會。這意思也就是要做到經濟上的平等。他說：

「……君子只於天理人情上絮個均平方正之矩，使一國率而由之。則婦民之所好，民卽有不好者，要非其所不可好也；惡民之所惡，民卽有不惡者，豈非其厥不營惡也。……惟恃此絮矩之道，以整齊其好惡而平施之，則天下之理得，而君子之心亦無不安矣。所謂父母者，鳩鳩七子之義，均平專壹而不偏不吝也。不然，則七子待哺豈不頽己之多得，而哺在此其怨在彼矣。曰民者，公辭也，合上下前後左右而皆無惡者也。……」（見讀四書大全說卷一）

前面船山已說到：「損者，衰世之變也。」這裏說「要「整齊其好惡而平施之」，就是他對於前一句話之補充的說明，就是說大家在經濟上平等了，就不會讓成「衰世之變」呀！所以要不讓成「衰世之變」，就不要有所「損」就不要「哺在此」，而「具怨在彼」；如果「其怨在彼」的話，那便是不好的現象。故他的說「民爲公辭」，應當「合上下前後左右而皆無惡」，這不僅把民字解釋得很對，而且具有充分的經濟上民主的精神。

（四） 船山的社會發展觀

前

船山的觀點，是唯器論觀點，這在前面已經論到。

他認為「器」，也就是萬事萬物，它本身是流動的而不是受動的，也就是說是不斷的運動變化着。船山說：

「太虛者，本動者也。」（周易外傳卷六）

「天地之間，流行不息，皆其生焉者也。」（見同前）

按「生」即指事物的發展。事物的本身就是「流行不息」，「流行不息」就是事物隨時而發展。

事物的本身既是運動變化向前發展，所以就有它的新陳代謝。他說：

「張子曰：『日月之形，萬古不變。』形者，言其規模儀象也，非謂實也。實

日代顯形如一。……江河之水，今猶古也，而非今水之與古水；鐘獨之者，昨猶今

也，而非昨火之與今火；水火近而易知，日月遠而不察耳。爪髮之日生即舊者消也

，人所知也；肌肉之日生而舊者消也，人所未知也。人見形之不變，而不知其實成，

已遷，則疑今茲之日月，為遠古之日月；今茲之肌肉，為初生之肌肉，是以疑日

新之化哉？」（見思問錄外論篇）

船山說明萬事萬物之變化，乃它們本質上在變化。我們不要為現象——即他之所謂「形

」所蒙蔽，以為那一事物是沒無什麼變化似的；其實它的本質是時時刻刻在變化

着；只是人們為目力所窮，一時不容易察覺罷了。

他又說：

「天地之德不易，天地之化日新，今日之風雷，非昨日之風雷，非昨日之日月也。風同氣，雷同聲，月同魄，日同明，一也。操以無常自若官骸，非昨日之官骸，視聽同喻，觸覺同知且。皆以其德之不易者，人靡察而依相續也。···守其故物而不能日新，雖其未消，亦精而死，不備其消亡之盡而曰死也。口未消者稿。故曰：日新之謂盛德。豈待莊生藏舟之議為然哉？」（見《禮記·中庸》）

船山除說明事物之本身的運動變化是在推陳出新境外，並認為被舉的推陳出新的過程中，人們決不要迷戀着陳的而不顧新的；意思也就是不要「抱殘守缺」而要「握其把握住這進步的動向。假使人們「只知「守其故物，而不能日新」的話，那麼，其結果便如他們所說「雖其未消，亦稿而死」了。

他還認為新的事物，並不是什麼突如其來的，而是從舊的事物中所成長起來的，起了它的場棄作用的。他說

「易言往來，不言生滅，……以知凡物之生，一原二氣，至是之化，其死亦於其於網緼之和，以待時而復，特變不測而不恆其故耳。生者則有，獨死亦漸而盡焉自然之理也。」（《周易內傳卷五》）

「生非創有，死非消滅」，就是說新生的事物中是包含着舊的因素，既包含着舊的因素，所謂死也就不能說是完全消滅了，而是說舊的事物中有許多因素是為新生的事

所繼承了。他認為「易言往來，不言生滅」，也就是這個道理。

他又說：

「今日且可說死與生之死，而必不可云只是一次生。生既非一次生，則始亦非一日始矣。莊子「藏山」，佛氏「剎那」之旨，皆云新故遞移則宛然非斷而盡，其言要爲不誣。而所差者以詳於言死而略於言生。竊以斷至可以初生之生，正死之一日爲終。」（見讀四書大全卷六）

這說明事物的變化，既非突如其來，也非突如其去，而是由漸變以至於變遷，所以說「斷不可以初生之一日爲始，亡死之一日爲終」，「生」與「死」的交替中間是經過了一個相當長的醞釀期的。

世界既是日新，脫窳船山認爲在人類歷史一天天的日新中間，人們應當把握健康與的日新，勸向前進，方是道理。決不應該死守着舊的，決不應該違古，應山認爲

「魏徵之折，德諫曰：『若謂古人淳樸，漸至澆薄，則至於今日，當悉化爲鬼魅。』」偉哉！其爲通論矣。……且夫樂道古而爲過情之美德者，以其上之位，而羨其下之順，以賢者法正之德，而被不肯者以淳厚之名，使能揆之以理，察之以情，取僅見之傳聞，而設身易地以水其實，則堯舜以前，夏商之季，其民之淳樸貞淫，剛柔慈明之固然，亦無不有如躬聞者矣。……慮虞以前，無復而詳考，然衣裳未正，五品未清，昏姻未別，喪祭未脩，猥猥榛榛，人之異於禽獸無幾也，故孟子

曰：「庶民去之，君子存之。」舜之明德祭物，存唐虞之民所去也。同氣之中，豈有象！况天下乎？若夫三代之季，尤歷歷可徵焉。桀紂之世，朝歌之沸，商周之達，亦非醜矣。數紂之罪曰：「爲違迓孝淵藪。」皆臣叛其君，子叛其父之梟與豺也。至於春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相殺，姻黨相滅，無國無歲而無之。秦報無已，贖貨無厭，日盛於朝野。孔子成春秋而亂賊始懼，刪詩書，定禮樂，而道術始明。然則治唐虞五代之民難，而治後世之民易，亦較然矣。泥古過高，而非薄方今，以冀生人之性，其說行而刑名威力之術進矣。

君子奚取焉？」（讀通鑑論卷二十一）

船山從歷史上說明人們不能「泥古過高，而非薄方今」，意思也就是說古的東西已不適用於現在，我們不要去懷戀；而適合於現在的形勢的東西並不是壞的，我們不應當拘守成見，來故意詆毀。這就是他叫人如何來把握一時代的進步的動向，不要落伍。

（五）船山的民族民主思想和他的反對古制

船山在二十六歲時，就遭逢了甲申（一六四四年）之變。

田是他飽經亡國之患，奔走於湘桂之間。在這奔走的期中，他雖曾一再刀麗光復明統，可是均歸失敗了。不過由此可以窺見他的民族意識是如何的強烈。

他說：

「故仁以自愛其類，義以自制其論，強幹自輔，所以凝黃中之綱緇也。今族類

之不能自固，而何他仁養之云之也哉？」（見叢書後片）

又請

「保其弱者爲之長，撫其尊者爲之邱；……可禮可繼可阜，而不可使異類間之

。」（見同前）

他這話分兩層：一則人們要有民族的獨立，方可說得是存仁義；如果民族不能獨立，則所謂仁義就無從說上；二則在自己已無力保衛民族獨立時，就應讓給自己的同胞來繼續

奮起，故不可抱所謂寧與異族，不與家奴」的觀點。

怎樣才可以保衛自己的民族獨立呢？

船山說：

「中國財足自饒也，兵足自強也，智足自名也；不以一人疑天下，不以天下私一人，休養厲精，士佚粟積，取威萬方，禮秦忠，刷宋恥，此以保延千祀，博衣弁帶，仁育義禮之士也，足以固其族而無憂矣。（見盾書守制開）

船山的意思，只要在政治上能夠民主，「不以一人疑天下，不以天下私一人」，廣搜人材，勵精圖治，保衛自己民族之獨立是毫無問題的。

至於抵禦外族侵略的方法，船山這樣說：

「論禦夷者曰，周得中策；漢得下策，是周漢各有一成之策也。我有以辯其善知策也。「我戍未定，靡使歸聘」，守邊，「營政定居，一月三捷」，戰也。其善

夷者，誠不可挑之以戰，而聽於戰以言守，則守之心先慙矣。誠不可意焉以守，而
雖守以言戰，則戰之力先弱矣。抑以戰爲守，以守爲戰，而無兩備也。故善禦夷
者，知時而已矣。時戰則戰，時守則守。時戰則欺之而不爲不信，殄之而不爲不仁
，輸之而不爲不讓。時守則趨若河乘，不乘而不爲不智；力皆可，不用而不爲不
勇。采薇之時，還言戰守而無成命，斯可以爲禦夷之上策矣。（訃廣傳上）

又謂：

「夷狄者，殄之不爲不仁，奪之不爲不義，誘之不爲不信，何也？信義者，人
與人相與之道，非以施之異類者也。（讀通盤論卷四）

又謂：

「中國於夷狄弗言戰。……殄之不爲不仁，欺之不爲不信，斥其土奪其資而爲
不義。苟與戰而必敗之也，殄之以全吾民之謂仁，欺以誠行其所必驅之謂信。亦其
士則以文教移其俗，奪其資而以寬吾民之力之謂義。仁義以信，王伯之所以始天下
匡人道也。」（春秋家說卷三）

總之，船山以爲抵禦異族的侵略，在戰守方面，貴能靈活運用，故說「善禦夷者，知時
而已矣，時戰則戰，時守則守」；而在策略方面，則可不顧一切，儘可能的去打，敵人
；即使「欺之殄之奪之」，均無不可。因爲在戰場上對付敵人是不能有任何姑息，對
敵人姑息：即等於對自己殘忍。

不過，從船山的一砂之以言民之謂仁，欺以誠行其所必惡之謂信，斥其土財以文教移其俗，奪其資而以寬吾民之力之謂義——這幾話看來，似有民族侵略主義的意味。其實是不然的，船山並無此意，他的意思只是在說明人們在戰場上對付敵人不應有所姑息，不妨盡量使用自己的一切手段來達到戰勝的目的，並不是在主張民族侵略。這，我們以下的話就更可以明白，他說：

「語曰：『王者不治夷狄。』謂沙漠而北，河洸而西，日南而南，溟海而東，天有殊氣，地有殊理，人有殊盾，物有殊產，各生其所生，養所其養，君其君，臣其臣，部落其部落，彼無我侵，我無彼虞，各安其紀而不相瀆耳。若其九州之內，負山阻壑之族，其中爲夏者，其外爲夷；其外爲夏者，其中又爲夷；互相襟帶而隔之絕之，使胸腋肘臂相允悖而不相和，非無可治也，然且不治，又奚貴乎君義？君天下者，仁天下也。」（宋論卷六）

他說明王者本不治夷狄，彼此之間，都是「彼無我侵，我無彼虞，各安其紀而不相瀆」，這可見船山也是反付民族侵略的。

所以船山的民族主義，和孫中山先生的民族主義是一樣的，是在「中華民族自求解放，中國境內各民族一律平等」。

至船山的民主主張，雖沒有表現得像黃宗義那樣積極，但從他的「不以一人疑天下，不以天下私一人」的話看，他是非常反對君主專制的。

因爲他反對君主專制，所以他認爲執政的人不應擅自作威作福，做違反民意的事。違反了民意，即是違反了天意。

船山說：

「尊無與尚，道弗能踰，人不得速者，惟天而已。曰：天視自我民視，天聽自我民聽。舉天而屬之民，其重民也。雖然，言民而幣之天，其用民也尤慎矣。微天子民，用民以天，夫然後大公以協于均平，而持衡者慎矣。」（尚書引義卷四）

船山這話分兩層說：一則執政者不得違反民意；二則人民應該有均平的待遇，不致富者田連阡陌，窮者無立錫之地，要能達到經濟上的平等。只是他在這裏仍脫不了「天人合一」的觀點。

他又說：

「最下以臣與民之不順於君者爲大罪，而忘其民。」（前揚奇卷二）

這更說明執政者本身只不過是人民的公僕，故一切行政設施，不能只是順從執政者的意思，而應該以民意爲重。

於是他反對替資人民太厲苦，他說：「一嚴于濟民而寬于計吏，則國必無與立。史發充政不綱，唯其寬也。」（見羅夢

本來「民爲邦本」，如果只知如何來嚴管人民，限制人民；而對於官吏之不法行爲反而置之不顧，則國當無與立了。

倘執政者不此之圖，反想方設計來壓抑人民，則韓山更加反對。他說：

「若夫懸撻指，乃不得已而用以誥盜；今牧民者，以施於民；是長吏者民之驚爲猛獸，而刑具者其爪牙也。」（見同前）

又謂：

「若以天下之尊，遣數千鷹犬，威制匹夫匹婦而索升斗銖銖之糶；不但羞處世之士，而亦重辱朝廷矣。」（見同前）

又謂：

「國家常畜數千飢鷹以牧飛鳥，猶曰彼自有之，而無待于公家，則何以爲民之

領袖，所以說「何以爲民之昏耶」？

韓山認爲這就不是人民的

「天下有定理而無定法。定理者，知人而已矣，安民而已矣，進賢退姦而已矣

無定法者，一與一廢一繁一簡之間，因乎時而不可執也。」（讀通鑑論卷六）

又謂：

「一代之治，各國其時，建一代之規模，以相扶而成治。……未有慕古人一事之當，獨舉一事，雜古於今之中，足以成章者。……法無有不得，亦無有不失。先王不特其法，而特其知人安民之精意。……浮慕前人之得，夾糅於時政之中而自矜復古，何其蠢也。」（讀通鑑論卷二十一）

這里說明法律固因時而制定，但以保障人民生活為準則。

船山又說：

「法者，非一時非一人非一地者也。……先後異時也，文質相救，而互以相成；一人之身，老少異狀，况天下乎？剛柔者異人也，不及者不可強，有餘者不可裁；清任各有其當，而欲執其中，則交困也。南北異地也，以北之役役南人，而南人之脆者死；以南之賦賦北土，而北土之瘠也盡，以南之文責北土，則校日勞曠也；以北之武任南兵，則邊疆不救其危亡。」（前揭一卷四）

這認為法律不僅要因時制宜，並且還應因地因人制宜。

船山之這種的認為一切法律典章制度要能因時制宜，這在把握時代的觀點上當然是很正確的；只是由於這一點，他便以為當時一片復古的熱潮，如主張恢復古代的封建，學校和鄉舉里選諸制度，是違反了時代，是不應該的。殊不知這正是當時一般進步人士在封建統治下為解放封建復古以打擊舊制，俾使政治稍稍趨向民主；而並非在那里復仇

陳古。韓康本人也。既曰「不以一人疑天下，不以天下疑一人」，爲也不無反響當時的政。落趨向民主，這大概是由于他與當時藉復古爲解放的主潮稍稍隔絕，沒有機會和當時進步人士相往來，大家發露過意見所致。

他反對恢復封建的理由道：

「夫封建之不可復，勢也。雖然，習久而變者必以其漸，秦惟暴烈之一朝，而怨滿天下。漢賂節三代，以楚係主，而其勢必不能久延。無亦從侯天之不可回，人之不思返，而後因之。七國之變未形，遽起而翦之，則亦一秦也。封建之在漢初，燈燭之光欲滅，而姑一耀其燄。智者因天，仁者安土，係之而已。」（讀通鑑論卷二）

他認爲封建之不可復，乃時勢使然，故以還是施行郡縣是合乎時宜的。

船山說：

「郡縣之天下有利乎？曰，有。莫利乎州郡之不得興軍也。郡縣之天下有善乎？曰，有。莫善於長吏之不敢專殺也，諸侯之擅興軍以相侵伐，三代之衰也，密阮濟晉莫測之也。三代之盛，王者制之，而後不能禁也。若其專殺人也，則禹湯文武之未能禁也。而郡縣之天下得矣。人而相殺矣，諸侯殺之，大夫殺之，庶人之強彘者殺之。是蛙鼉之相吞，而鯨鯢之相噬也。夫禹湯文武豈慮之未周，法之不足以立乎？自遠古以來，各君其土，各殺其民，若今化外七夷之長。名爲天子之守臣，而

實自據爲部落。三王不能革，以待後王者也。……漢承秦以一天下，而內而苛隸，外而刺守，若嚴延年陳球之流，充廣以嗜殺爲風采，其貪殘者無論也。猶治三代之敝而未革也。宋孝武猜忌以臨下，乃定非臨軍勿得專殺，非手詔勿得興軍之制，法乃永利而極乎善，不可以大廢者也。嗣是而毒劓之禍以滅焉。（前揭齊卷十五）他只知道實行郡縣制，則「州郡之不得擅興軍」「長吏之不敢殺」；而不知君主專權，其擅行非威作福，殘殺老百姓，是還要厲害。不然的話，怎麼會激起歷代的農民暴動呢？在這里，船山只見到了小的一面，而忽略了大的一面。

他又反對恢復古代的「學校」制道：

「三代之際，學統于上。……後世之天下，幅員萬里，文治益敷，士之秀者，不可以殫計，既非一太學之所能容；遠于舍，涉關河，抑立程限以制其來去，則士之能就學于成均者，蓋亦難矣。若夫州縣之學，司于守令。朝廷不能多得彬彬之儒，與治郡邑，而課吏之典，又以賦役獄訟爲黜陟之衡。雖有修葺之堂，釋菜之禮，而迭幾誠亡，名存實去。士且以先望之宮牆，爲干祿之捷徑，課之也益嚴，則遇之也益詭；升之也愈衆，則昌之也愈多。天人性命，總屬彫虫；月露風雲，祇供游戲。有志之士，其不屑以此爲學也，將何學而可哉？惡得不倚賴鴻儒代天子而任勞來匡直之任哉？……當四海一王之世，雖堯舜復起，不能育山陬海澨之人，從而使爲君子，則時遠之先聖，以廣教焉，固其成慶福而求者也。……故後論才司謂之曠官。」

以詩書懸利達之標，導人七獲者，其於聖王淑世之大用，得失相差，不已遠乎？然則以書院爲可毀，不得與琳宮梵宇之莊嚴而並峙？以講學爲必禁，不得與丹官利學之好術而偕行，非妬賢病國之小人，誰忍爲此戕賊仁義之峻法哉？」（宋論卷三）

○ 船山認爲古代的「學校」制度，在代古幅員偏小，容納各方人士於一學校較爲容易；後世幅員廣大，當不能採用此制，仍以當時流行的書院制爲宜。同時從他的「惡得不倚賴鴻儒代天子而任勞來匡直之任」一句話，可見他反對「學校制，並不是反對民意機關之建立，他以爲書院就是一種民意機關，並且還很合時代，很能勝「任勞來匡直之任的。

他反對恢復古代的「鄉舉里選」道：

「古之鄉，三年而賓興貢士，惟鄉大夫之所擇，封建之時會然也。漢周之制，六鄉之長，非諸侯人相，則周、召、畢、榮、毛、劉、單也，所貢之士，位止於下大夫，則雖賓興，而側陋顯庸者無有。且王畿千里，侯國愈益狹矣，地邇勢親，鄉黨之得失是非，且夕而與朝右相聞，以易知易見之人才，供庶事庶官之冗職，臧否顯而功罪微，賓興者，聊以示王者之無棄材耳，非舉社稷生民之安危生死而責之賓興之士也。郡縣之天下，統中夏於一王，郡國之遠者，去京師數千里，郡守之治郡，三載而遷。地遠則賄賂行而無憚教遷，則雖賢者，亦僅採流俗之論，聽善譖之士，而孤幽卓越者不能遞進於其前。且國無世卿，廷無定位，士苟同名於天下，曰涉曰遷，而登降之任屬焉。希一薦以徵非望之福，矯儀之士，何憚不百款百辭以迎

郡守一日之知，其誠偽淆雜甚矣。……一鄉之稱，且有鄉愿，四海之譽，先集偽士。故封建選舉之法，不可行於郡縣。」（讀通鑑論卷三）

船山在這裏，又以爲在封建制時代則可實行鄉里選，原因就是「地運勢親」，比較方便；實行郡縣制時，則地遠而勢不親，施行起來非常的不方便，且容易發生種種的蔽病，如賄選之類。不過，這都是船山的過慮，施行「鄉舉里選」總比不施行的好，多少總帶有點民主精神；並且只要施行得法，他所顧慮到的蔽端是不會發生的。同時一般主張恢復古代「鄉舉里選」的人士，並不只是主張恢復「鄉舉里選」一項，而是並封建學校諸制要一同恢復的。所以船山說「鄉舉里選」只適宜於封建制，並不能駁倒那主張要恢復此制的；不但不能駁倒，反而顯得他自己的這番對的議論是多餘的了。

總之，船山既還相當的尊重民意，既要「不以一人疑天下，不以天下私一人」，就不該反對這「以復古爲解放」的復古，就是應該自己提得出走上民治的具體辦法；自己既提不出具體辦法，而又要來反對，這不獨在自己的思想上是一大矛盾，並且還替專制者張了目。清初的雍正帝不是反對並制止一般人說恢復古制嗎？

同時，如果當時一般藉復古爲解放的人士，不藉復古而另提出了新的方法來圖解放的話，或許船山不會反對，還以爲是因時制宜的辦法呢！

對於寓兵於農的政策，船山也不滿意。他說：

「大儒體國靖民之遠圖，不泥於古，固如此，未嘗挾一「寓兵於農」之成說；

以學術殺天下，如王介甫之總總於保甲也。」（見噩夢）

支爾

「三代寓兵於農，封建之天下相承然也。周之初，封建亦替矣，然其存者，猶千八百國也。外無匈奴突厥契丹之侵逼；兄弟甥舅之國，以貪憤相攻而各相防衛。然忿使一逞，則各驅其民來之，以喋血於郊原；怨夫！三代之季，民之瘼以死者，非但今之比也。禹湯文武之至仁，僅能約之以禮而禁其暴亂，而卒無如此門農民以死之者，何也？上古相承之已久矣。……不能反三代封建之制，幸而脫三代交爭之苦，農可安農，兵可安兵，天別之以材，人別之以習。幸而天下者，因時而利用，國本堅而民生遂，以有道矣。估畢小儒，稱說寓兵於農而弗絕，其愚以禍天下，亦至此哉？農之不可兵也，厲農而祇以弱其國，兵之不可農也，弱兵而祇以蕪其土也。故衛所興屯之法，銷天下之兵而中國弱，以坐授洪門於「夷狄」，所由來久矣。且所謂屯田者，鹵莽滅裂，化肥壤為礮土，天下皆是也。可弗為永鑿乎？」（讀通鑑論卷一七）

本來這種寓兵於農的政策，好處極多；平時可全力從事生產，繁榮農村，戰時可人人皆兵，以保衛國家；並且平時還可節省一筆巨大的養兵費，不致使政府裏有年年赤字財政之虞，這實在是一種很好的富國強兵之道。所以當時一般進步的人士，如顏習齋他們都主張。而船山之反對，可謂是絕無理由的；大概他只要說到是復古制，他就無有不反

對；而不論此古制是否優良是否可以爲今日的人們所接受，合乎時代要求，以及用來是否達到另一革新的目的，促進社會的進步，他一概不管。

(六) 船山的維護農村利益與消除農業土地上的壟斷

船山在經濟的觀點上，頗有些法國的重農主義的傾向。

他見當時都市經濟之日勢開展，致使農村經濟頻於破產的境地，他爲維護農村經濟的繁榮，故特別着重於農業的生產，處處爲農民的利益打算，大有由此而引導到農業資本發展的趨趨。

首先他歷述商業資本之腐蝕農村經濟道：

「或且謂農民日用，亦必資於商賈；隨地而移，則物價增貴。農民亦受其病。

（鹽夢）

「此外凡國用所需，若皮張弓箭翎毛蠟油顏料鉛鐵筋角之類，皆商賈之所居，益以射利者也。田野之民，辛苦以採畜之，雖有餘而市之，亦以供終歲之用而不足，商賈坐而邀其利。」（見同前）

舊時不僅國內商業資本相當發達，且外人來中國經營生意的亦不少，所以對於農村經濟之腐蝕作用很大。

於是他公開的反對商賈道：

「夫尤要者，則自困辱商賈始。商賈之廢修，以罔民而奪之也。……且其害也

不勞、則其用也不恤，相競以奢，而殄天物以歸糜爛……故生民者農，而戕民者賈，……非此之懲，國固未足以立也。」（讀通鑑論卷三）

「生民者農，戕民者賈」，可見船山認為真正的生產者是在農村，而一般商賈只是對農村有害而無益，故主張發達農村，就要「困辱商賈」。

船山又說：

「議法於庭者，皆不耕而食，居近市而多求於市價，利商賈以自利，習聞商賈之言，而不知稼穡之艱難者也。」（噩夢）

「賈人者，暴君污吏以亟而寵之者也。暴君非賈人無以供其聲色之玩，污吏非賈人無以供其不急之求，假之以顏色而聽其輝煌，復何忘哉？」（讀通鑑論卷三）這一方面說明當時商業資本之發達和他們的勢力之大，能與貴族官僚通往來。另一方面則說明貴族官僚是如何的需要商賈「以供其聲色之玩」，以達到他們享受的目的。這兩下互相依存，互相勾結的結果，致使所有的重担子就完全肩負在農民的身上的暴君污吏地主商人都來向他們打主意，他們因不堪其盤剝以至於流離失所，而農村經濟亦因此而走到破產的境地。船山的這一番話，的確是商業資本腐蝕農村經濟的一幅好畫面。

由於海外貿易之展開，致引起外洋商業資本之侵入。船山又本民族主義的立場，攻擊當時的商賈道：

「夫夷之亂華久矣，狎而君之，利而安之者，嗜利之小人也，而商賈為其最。」

夷狄資商賈而利，商賈恃夷狄而驕，而人道幾於永滅。無磁則鐵不動，無珀則芥不黏也。」（讀通鑑論卷十四）

而船山的對策，唯一的辦法就只有重農抑商。他說：

「以治民之制言之，民之生也，莫重於粟；故勸相其民以務本而遂其生者，莫重於農。商賈者，王者之所必抑；游惰者，王者之所必禁也。然而抑之而且張，禁之而且偷，上者亦無如民何。而惟度民以收租，而不度其田，……民乃益珍其土而競於農，其在強豪兼併之世大硬也。田已去而租不除，誰敢以其先疇有力者之兼併乎？人各保其口分之業，人各勤於稼穡之事，強豪者又惡從而奪之？」（讀通鑑論卷一）

船山在這裏提出了一個抑制豪強的辦法，就是「人各保其口分之業，人各勤於稼穡之事」強豪就無法侵奪。殊不知這是在說空話，官僚地主之加緊盤剝，「口分業」怎麼保得住？無田可耕種，「稼穡事」怎麼勸法？既保不住，又無法勸，「強豪者又惡從而不容之」呢？

後來他又提了一個抑制的具體辦法，他說：

「處三代以下，欲抑豪強富賈也難，而限田又不可猝行，則莫若分別自種與佃一耕，而差等以爲賦役之制。人所自佔爲自耕者，有力不得過三百畝，審其子姓丁夫之數，以爲自耕之實，過是者皆佃耕之科。輕自耕之賦而佃耕倍之，以互相損益爾

協于什一之數，水旱則盡國自耕之稅，而佃耕非極荒不得輒減。」（前揭書卷二）

這辦法當較好，把田分作自耕與佃耕：自耕的，人口雖多，亦不得過三百畝；其餘均歸爲佃耕。自耕的田賦輕，佃耕的田賦重；因既有餘田租給他人耕種，當然賦稅要抽得多一點，這就是防止豪強兼併的辦法。不過，船山認爲多抽與少抽，但合共起來不得超過什一之數，這對於抑制豪強還是無濟於事的；因豪強担負最多的也不會超過什二之數，於他還不致有多大損失，他還是可以續行兼併；甚而至於你多抽他一點，他就向佃農多剝一點，結果還是佃農受其害。所以抑制豪強，最好還是採取累進稅制。

如果就便利於農業資本的開展上講，只是抑制豪強還不是根絕壟斷土地的辦法。根絕壟斷土地的最好辦法還是實行土地國有，但船山不此之圖，他對於古代的井田制認爲僅可通其意，其意怎樣通法呢？他又沒有作具體說明。並且他還認一般所謂成田與均田都是不可以猝行的。

他反對限田道：

「股也者，均也；均也者，公也。天子無大公之德以立於人上，獨據裂小民而使之公，是仁義中正爲帝王極權天下之具，而躬行藏恕爲遷竊之過計矣。」（讀通

鑑論卷五）

原來限田是爲了抑制兼併的。既爲了抑制兼併，則要限；不論貴族地主和官僚均皆要限，豈只是限小民的？並且只要限之得法，還是便利小民的。船山的這種反對限田是不成

其爲選田的。

他又反對均田和立經界道：

「今日畫地以責賦，豪民自可詭於界之有經而圖其逸，貧民乃以困於所經之界而莫避其勞，如之何執一推排之法而可使均耶？故均者，有不均也。以不均均，而民更無所觀矣。……均一賦也，豪民輸之而輕，弱民輸之而重。均一役也，豪民應而易，弱民應之而難。於是豪民無所畏於多有田而利有餘，弱民苦於僅有之田而苦不能去。」（宋論卷十二）

均田和立經界當不無蔽端，只是船山所說的毛病，還只是施行上的方法問題。如果施行得法，他所顧慮的是不會成問題的。

至於他的均田辦法，他說：

「誠使減賦而輕之，節役而逸之，禁長吏之淫刑，懲胥胥里黨之禍喝，則貧富代謝之不常，而無苦於有田之民，則兼併者無可來以恣其無厭之欲，人何有田而田自均矣。」（宋論卷十二）

他的這種辦法完全是消極的。這哪里能夠把田均起來呢？這只是船山的幻想。

總之，從船山的抑制兼併和均田，船山是很有意思要把農業土地上的壟斷消除的，只是他的辦法是緩進的；但這種緩進的辦法就很難行得通，可是船山沒有了解到。

同時船山爲維護農業的生產減輕農民負擔起見，對於政府裏抽鹽稅與茶稅，他極主

張。對鹽稅，他說「與其重征于刀農之民，何如取給于天地之產」（讀通鑑論卷九）。茶稅雖新興，他也這樣說「古不有，而今可有」（前揭書卷二）。

（七） 船山的歷史觀

前面已說到，船山是最富有時代觀念的；他認為凡百事務都要能因時制宜，決不可拘泥於古制。他又更詳明的這樣說：

「而就事論法，因其時而酌其宜，卽一代而各有弛張，均一事而立有伸縮，寧爲無定之言，不敢執一以賊道；有自相離擊者矣，無強天下必從其獨見者也。」（

見讀通鑑議卷末之敘論）

他認為人們要把握住時代，就要能因時代以制宜，決不可拿主觀的成見以行事。如「執一以賊道」與「強天下必從其獨見」。都是主觀的成見行事，都是反時代或超時代的。並且歷史是向前發展的；如果我們專憑主觀，專拿自己的意見來武斷一切，這不僅是違反歷史的必然，且阻礙着歷史的前進。他論歷史的發展道：

「天下之勢，循則極，極則反。」（春秋世論卷四）

「極重之勢，其未必輕，輕則反之也易，此勢之必然者也。順必然之勢者理也，理之自然者天也。」（宋論卷七）

「天下之勢，一離一合，一治一亂而已。……一合而一離，一治而一亂，於此可知天道焉，於此可以知人道焉。」（讀通鑑論卷十六）

船山一方面說明歷史的運動變化，是由漸趨以至於突變，它的一合一離，一治一亂，都感由「德則極，禮則反」。另一方面則說明人們應順歷史的發展以前進，決不可作任何違反時代的企圖。

歷史既是向前發展的，所以人們讀了歷史就可以經往知事，就可握住歷史發展的必然動向而向前邁進。他說：

「所貴乎史者，述往以爲來者師也。爲史者記載徒繁，而經世之大略不著，後人欲得其得失之樞機以效法之，無由也，則惡用史爲？」（讀通鑑論卷六）

這里並說明史家之描述歷史，不必「記載徒繁」，但「經世之大略」要著，使人們可以了解「得失之樞機」，可以知道前進的方向。不如此，船山就認爲不貴乎有歷史了。

於是他認爲寫歷史的要寫得真實，切忌浮誇。他說：

「抑有纖曲瑣瑣之說出焉，謀尙其詐，諫尙其諷，微身而行險，干譽而違道，獎說隨篇中庸，誇偷生爲明智，以挑達播人之精爽而使浮，以機巧裂人之名義而使枉，此其于世教與民生也，莫益于洪水，靈殲於猛獸矣。蓋嘗論之，史之爲書，見諸行事之微也，則必推之而可行。戰而克，守而固，行法而民以爲便，進諫而君聽以從，無欺於似仁似義之浮說，祇以致悔吝而無成者也。則智有所尙，謀有所詳，人情有所必遂，時勢有所必因，以成與得爲期，而敗與殞爲戒，所關然矣。」（讀通鑑論卷三）

除戒濼諍者外，于成敗得失的歷史教訓，都要能忠實地反映出來。

同時，他還認為歷史的進步的部分應盡其地予以闡揚，而壞的倒退的部分應予以無情的打擊。他說：

「古今之為史者，公卿必有獎善懲惡之情，隨小大的立之鑑，故足以動人心而垂之久，若左氏史遷班固之書，則禮敗之隙，纏綿猥鄙之無遺，皆踏意也。」（讀春秋左氏傳博議卷上）

又根據下面的一段話，船山似已見到人類的祖先為禽獸。他說：

「中國之天下，輾轉以前，其猶夷狄乎？太昊以上，其猶禽獸乎？禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，則前無與議，後無與傳，是非無性，取舍無據。所謂飽則啣哺，飽則棄伴者，亦植立之獸而已矣。魏晉以降，劉石之濫觴，中國之文，乍明乍滅。他日者，必且凌蔑之而至於無文，而人之反乎軒輊以前，蔑不宜矣。文去而傳不足，以留，且將食非其食，衣非其衣，食異而血氣殊，衣異而形體殊，又還乎大昊以前，而蔑不獸矣。至是而文字不行，聞見不徵，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣。此為混沌而已矣。」（思向錄外篇）

船山的這種見到人類的祖先為禽獸，當然並不是和達原文一樣從研究生物得來的，只是

他的一欄本能的推測罷了。

（八） 船山思想的確面性

「若般說來，船山的思想雖反映了他時代的進步性，可是由於他還是儒學者，不能擺脫儒家思想的傳統，因之便得他的思想呈現了許多的矛盾。」

比如：

他本認為理性的認識是以感性的認識為其根源的，所以他說：「一人之身，居要者心也，而心之神明，散寄於五臟，待感於五官，肝脾肺腎，魂魄志思之藏也，一藏失也，而心之靈已損矣。無目而心不辨色。無耳而心不知聲，無手足而無能指使，一官失靈，而心之靈已廢矣。其能孤控一心以緝羣明而可效其靈乎。」（尚書引義卷六畢命）又謂：「天下有其事，而見聞乃可反之。」（見張學正蒙注卷三）

可是他在另一面又這樣說：「窮理可以證知於已知之後，而知不因見聞而發。」又謂：「緣見而生之知非直知。」（對學二則均見張子正蒙注卷三）又謂：「心無非物也，物無非心也。」（尚書引義卷六堯典）又以感覺的認識算不住，又以心為主宰，又轉成了觀念論。

原來他說：「民者於辭也」，是非常重民的。可是他在另一面又這樣說：「一人之所以異於禽獸者，君子存之，小人去之也。」（對學二則均見張子正蒙注卷三）又謂：「所以為禽獸，人得而誅。庶民之為禽獸，不相害可勝誅，且能知其為惡者。不德不知其為惡，且樂得而誅之，相與爭害而不敢踰越。學者傳取上好百家之言行而勸者，以其異於禽獸者，不為不得一也。營營終日，生與死俱者何事。一人倡之，千百人和之。若將看屠者何心，豈得存畫水之術，兼管語，覺觸得隨」

。深秋之夕，鴉啼蚤吟，見爲孤清。乃有所以然者，求食，求匹偶，求安居，不則相鬥已耳，不則畏死而震聾已耳；庶民終日營營，有不如此者乎？二氣五行，搏合靈妙，使我爲人，而異於彼，抑不絕吾有生之情，而或同於彼乃迷其所聞，而失其所以異於天地之至仁，以自負其生。此君子所以憂勤惕勵而不容已也。庶民者，流俗也；流俗者，禽獸也。明倫察物，居仁由義，四者禽獸之所不得與，壁立萬仞，止爭一線，可弗懼哉？

（見侯解）這樣，又把庶民當作禽獸了。

又原來認定人們不能離欲而別有理的，並說「隨處見人欲，卽隨處見天地」。可是在另一面又這樣說：「衣食足而後廉恥興，財物阜而後禮義作，是執末以求其本也。……夫未者以資本之用者也，而非待末而後有本也。待其足而後有廉恥，待其阜而後有禮義，則先乎此者無有矣。無有之始且置之，可以得利者，無不爲也。於是廉恥刻而禮樂之實喪；迨夫財利盡其心，恣淫驕解，乃欲友之於道，……末由得矣。且夫廉恥刻而欲知足，禮樂之實散而欲知阜，天地之大，山海之富未有能厭翻人之欲者矣。故有餘不足，無一成之準，而其數亦因之。見爲餘，未有餘也，然而用之而果有餘矣。見其不足，則不足矣，及其所用之而果不足矣。宣天地，府山海，而以天下爲家者，因異於持贏之賈，積粟之農，愈見不足而後足者也。通四海以爲計，一公私以爲藏，微彼此以爲會，游歷之者道也，勸天下以豐者和也，養衣服之源者義也，司財物之生者仁也。仁不至，義不立，不知不決，道不備，操足之心而不足，操不足之心而欲不絕，奚以而養然也，釀

下以漁獵之情，而無以長也。由此言之，先王以裕民之衣食，必以廉恥之心裕之，以調國之財用，必以禮樂之情調之。其異於管商之末說，亦辯矣。」（詩廣傳卷三）這樣，他認為「衣食足而後廉恥興，財物阜而後禮義作，是執末以求其本」，把廉恥禮義放在第一位，^禮衣食財物反而在其次；就無異要先有廉恥禮義之心，而後方可說到衣食財物的樂欲，這樣把腳倒置起來，又走上了宋儒們的唯理論的道路。

第五章 顧亭林

顧亭林，原名絳，國變後改名炎武，字甯人，或自署蔣山僮，江蘇崑山人。生於明萬曆四十一年癸丑（公元一六一三），卒於清康熙二十一年壬戌（公元一六八二），年七十。

亭林相貌醜怪，面中白而邊黑。但性情耿介，不諳於俗，只和同里歸元恭（莊）友善，當時有歸奇顧怪之目。

他家本江南望族，承祖父命出繼堂叔爲子，母親王氏，十六歲未婚守節，把他撫育成入。

亭林少時即留心經世之學，極喜鈔書，曾把廿一史，明代十三朝實錄等中有關國計民生者，分類錄出，旁推互證，寫「天下郡國利病書」，未成而國難作。

乙酉（一六四五）夏，起兵吳江，事敗，幸得脫。他母親自崑山城破之日起絕粒廿七日而卒。遺命亭林勿事二姓。

後來亭林見東南俾將惰卒，不足以反清復明，便從事北遊，通觀形勢，陰結豪傑。

以圖光復。曾五謁孝陵，六謁思陵，又到過江北之淮安，山東之章邱，以及山西雁門之花，五台等處。他每到一處，即從事墾田；墾好了，便交給朋友或門弟子代他經營，他自己又往別處去。

每到一個險要的地方，他便找些老兵選卒問長短，如果發見和他平日所見所聞不合，就近到茶房裏打開審本對勘。

亭林六十七歲時，卜居於陝西的華陰。他卜居在這裏的意思，謂「秦人慕經學，重儒士，持清議，實他邦所少。而華陰綰穀關河之口，雖足不出戶，而能見天下之人，關天下之事。一旦有警，入山守險，不過十里之遙。若志在四方，則一出關門，亦有尊飯之便。」後來由王徵君維禔延請他，纔得定居下來。還在華下置了五十畝田，供他的晨夕。

康熙十七年（一六七八），開博學鴻詞科，清廷想羅致他，他就叫他的門人對外宣言說：「刀蠶俱在，無遽我死。」

次年（一六七九）開明史館，又懇請他參加，他寫信拒絕着說：「先妣未終過門，養姑抱嗣，爲吳中第一奇節，蒙朝廷旌表。國亡絕粒，以女子而蹈首陽之烈。臨終遺命，有無仕異代之言。故人人可出，而炎武必不可出矣。七十老翁何所求，正欠一死，若必出遊，則以身殉之矣。」由是清廷諸人不敢再惹他了。

所著有「日知錄」及其補遺，「天下郡國利病書」，「音學五書」，「五經異同」，「左

傳杜慆正」「九經釋字」「金石文字記」「本經考」和詩文集等。

(一) 亭林論「道器」與批判宋明理學

先看亭林論「道器」，他說：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器，非器則道無所寓。(日知錄經義篇)

又謂：

「盈天地之間者，皆氣也。」(見同前)

他的見地和王船山他們是同一的。都以「器」或「氣」爲第一次的東西，而「道」或「理」不過是被派生的，所以說「非器則道無所寓」，沒有所謂從天空中掉下來的道理，也沒有所謂，未有天地以前即有道理的存在；所有的道理均是從具體的事物中產生的。

亭林的觀點是如此，所以他和當時一般進步的人士一樣，對宋明儒的空談理學深致不滿。他說：

「古今安得別有所謂學者，經學即理學也；自有舍經學而言理學者，而邪說以起。(全樹山亭林先生神道表引)

又謂：

「……愚獨以爲理學之名，自宋人始有之，古之所謂理學者，經學也。」(文集卷三與施愚山書)

他一壁反對宋明儒的所謂理學，爲一壁又說古代的道理學即經學，這是怎樣的呢？這，我

們看他下面的一段話就可以知道，他說：

「竊歎乎百餘年以來之學者，往往言心言性，而茫乎其解也。命與仁，孔子之所罕言也；性與天道，子貢之所未得聞也。性命之理，著之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰「行己有恥」，其爲學，則曰「好古敏求」。其與門弟子言，舉堯舜相傳所謂「危微精一」之說，一切不道，而但曰「允執其中，四海困窮，天祿永終」。嗚呼！聖人之所爲學者，何其平易而可循也。……今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，嘗諸草木，區以別矣；而一皆與之言心言性，舍多學而後以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精一，是必其道之高於孔子，而其門弟子之賢於子貢也，我弗敢知也。孟子一書，盡心言性，亦諱諱矣；乃至萬章公孫止陳代陳臻周濇彭更之所問，孟子之所答者，常在乎出處去就辭受取與之間。以伊尹之元聖堯舜其君其民之聖德大功，而其本乃在乎千驪一介之不虜不取，伯夷伊尹之不同於孔子也；而其同者則以行一不義，殺一不辜，而得天下不爲。是故性也，命也，孔子之所罕言，而今之君子之所恆言也。出處去就辭受取與之辨，孔子孟子之所恆言也，而今之君子所罕言也，……我弗敢知也。愚所謂聖人之道者如之何？曰：「博學於文」，曰：「行己有恥」，自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟子以至於出入往來辭受取予之間，皆有恥之事也。恥之於人大矣，不恥於衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其辱。……嗚呼，士而不先言恥，則爲無本之

人；非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，而講空虛之學，吾見其日從事於聖而去之彌遠也。……」（文集卷三與友人論學堂）

由此可知：亭林之所以反對宋明儒的理學，因爲他們所談的理學，都是些什麼心呀性呀，命呀，還有什麼「危微精一」呀。都是些離開了現實的東西，叫人摸不着，聽不見，辦不到的；不獨無補於社會，且久而久之，把人都弄成傻子；如果大家都如此，社會成了死水，無進步，無活氣了。至他之說古代的理學即經學，因爲認爲經學中所論述的，並不是空談，並不是一些摸不着聽不見看不到的事，而是非常實際非常具體的，全是前人從社會的實踐來的得出成果；人們若理解了它，就可以致用，就可以作爲人們的行動的指針。所以他認爲古代人的經學的理學，與宋明儒所談的理學是大異其趣；一個有血有肉，一個無影無形的。

亭林又說：

「劉石匱著，本於清談之流禍，人人知之；孰知今日之清談，有甚於前代者！昔之清談談性命，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先解其末；不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之六經，一切不同；而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬民荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩復，宗社丘墟！昔王衍妙善之言，自比子貢，及爲石勒所殺，將死，顧而言曰：『嗚呼，吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日！』今之君子，得不有愧乎其言。』（見日知錄經義篇）

這更說明人們若不務實際，不對當前社會的現實有所致力，不緊緊的把握任時代的發展；不獨國家破家喪亡，即自身也無法保住。

所以亭林除反對宋明儒之所謂「用心於內」以外，特別注重實際的事物。他說：

「古人聖人，所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在洒掃應對進退，其文在詩書禮易春秋，其用之身在出處去就交際，其施之天下在政令教化刑罰；雖其和順集中，而英華發外，亦有禮用之分，然並無用心於內之說。（見日知錄藝文篇）」

亭林在這里以孝弟忠信及詩書禮易春秋爲體，似帶有觀念論傾向，似以心來主宰一切事物；但其實是不然的，他的這一段話的主要意思，是在闡明理論只能用之於指導社會的實踐，並不可以用來向內面做功夫；所以他引着唐仁卿答人書的話道：「外仁外禮外事以言心，雖執事亦知其不可。」（見同前）理論是用之於對付實際的事物的。

他又感當時一般人所謂「並心學易」道：

「聖人所聞所見，無非易也。若曰「掃除見聞，並心學易」，是易在聞見之外也。六十四卦，三百八十四爻，皆所以告人行事，所謂形之而後言，識之而後動者也。若夫墮履帶、黜聰明，此莊周所擬意之學易，無是也。」（見文選卷四與人書二）

亭林認爲「易」就是事物的運動變化；人們要把握客觀事物之運動變化，除從感覺的認識——聞與見——以外，就是實踐於客觀的事務。否則的話，要求「掃除見聞」，甚且

還要「墮其肢體」，而去「並心學易」，那就不是學易，就不能把握到事物的運動變化，不能了解它的發展。

亭林的這一段話，可說是麻痺了前人一切學易的謬見。

梁任公有一段話論亭林是頗為中肯。他說：

亭林的「所謂人生哲學（性），所謂宇宙原理（天道），都散著於事物條理（文章）之中。我們做學問，最要緊是用客觀工夫，講求事物條理，愈詳博愈好，這便是「博學於文」。若厭他瑣碎，嫌他粗淺，而專用主觀的冥想去求「性與天道」，那卻失之遠了。（見所著中國近三百年學術史）

（二）亭林論「器識」與「勞心勞力」之合一。

亭林因為注重實際，所以特別主張人們致力於對社會的實踐，小之若日常生活，大之若國家大事，均應親切從事，這樣，才可以「下學而上達」，才可以更具體的把握住社會的發展；這也才是務實際，才是與社會的實踐相配合，也才是有用。

而當時一搬的所謂「文人」，不是在「用心於內」，就是在着重於文字的推敲，都與當前的社會的實踐相脫離了。所以亭林這樣罵着他們道：

「唐宋以下，何文人之多也？固有不識經術，不通古今，而自命為文人者矣！韓文公符讀書城南詩曰：「文章豈不貴，經訓乃當奮；潢潦無根源，朝滿夕已除。人不通古今，馬牛而襟裾；行身陷不義，况望多名譽。」而宋劉摯之訓子孫，每曰

：「士當以器識爲先，一號爲文人，無足觀矣！」然則以文入名於世，焉足重哉？此揚子雲所謂「撫我華而不食我寶」者也。……宋史言歐陽永叔與學者言，未嘗及文章。惟談吏事，謂「文章止於潤身，政事可以及物」，（見日知錄藝文篇）

又謂：

「宋史言劉忠肅母戒子弟曰：「士當以器識爲先，一命爲文人，無足觀矣！」僕自讀此一言，便絕應酬文字；所以養其器識，而不墮於文人也。」（文集卷四與人書十八）

又謂：

「能文不爲文人，能講不爲講師，吾見近日之爲文人爲講師者，其意皆欲以文名以講名者也。子不云乎：「是聞也，非達也。」默而識之，愚雖不敏，請事斯語矣。」（同上與人書二十三）

這里所謂「器識」，就是叫人們從事於對現社會的實踐，了解當前具體的事物之發展。人們不要做空頭文人，做空頭文人便是無用，便是「華而不實」，便沒有什麼內容。

亭林又從歷史中證明古代沒有所謂與社會實踐相脫離了的空頭文人。他說：

「士農工商，謂之四民，其說始於管子。三代以前，民之秀者，乃收之鄉序，升之司徒，而講之士，固千百之中不得一焉。太宰以九職任萬民，五曰百工飭化，

八曰材計亦無多人爾。武士作酒誥之書曰：「妹士嗣爾股肱，純其糞黍稷，奔走事厥考厥長。此謂農也。」肇牽車牛，遠服賈，孝用饗厥父母。」此謂商也。又曰：「庶士有正，越厥伯，君子其爾典，聽朕教。」則謂之三士者，大抵皆有職之人矣。惡有所謂棄卒而州，四民各自爲鄉之法哉？春秋以後，游士日多，齊語宣桓公爲游士八十人，奉以車馬衣裘，多其資幣，使周遊四方，以號召天下之賢士。而戰國之君，遂以士爲輕重，文者爲儒，武者爲俠。嗚呼，游士與而先王之法壞矣！彭更之言，王子墊之問，其猶近古之意與？」（見日知錄經義篇）

本來在古代，尤其是在堯舜禹氏族制時代，勞心與勞力是不分的，勞心的既要勞力，勞力的也要勞心；決沒有所謂只勞心不勞力的空頭士人。這種的只勞心不勞力的空頭士人，是在氏族制崩潰奴隸制建立以後的結果。然而春秋戰國時代，正是奴隸制行將崩潰封建制尚未建立的時代，所以遊士也就特別多起來，像孟軻出來總是一後車數十乘，從者數百人，都是只勞心不勞力的空頭文人。亭林雖然知道三代以前沒有所謂只勞心不勞力的，但爲什麼沒有呢？他是無法了解，因爲他無法了解這社會史的發展。不過，以亭林爲一儒家學者，能這樣把事實明白的道了出來，還是很不容易的。

亭林自己不懂這樣說，並且還認真的實踐他這個言論。我們從他的事蹟中不是看到的嗎？他除奔走國事外，他每到一處，稍稍空下來，即不從事種田，便在努力墾荒。他還叫他的許多朋友也和他這樣幹，促起他們做到用腦與用體的一致。

我們再看亭林說：

「頻年足跡所至，無三月之淹。友人贈以二馬二騾，裝載卷。所經處，多有步行，一年之中，坐轎者舍，此不足以累足下也。近則稍貸資本，于淮西之北，五省之東，歷嘉慶間，自置者二十餘人，開草萊，披荆棘，而立墾殖。其地苦寒，甚，能可過過期，亦不能留住也。彼地有水，而不能用，當其開墾，乃求能造水車水碓水磨之人，與夫能出資以耕者。大抵北方開山之利，過於墾荒，蓄牧之獲，倍於耕耨。倘我有澤中千牛羊，則江南不足懷也。」（文集卷六與潘次耕書）

這和顏習齋一般的批評了那「認『從事圖稼爲小人之事』」的說法。

亭林又從歷史上說明古代帝王不只是專門來「治人」的，關於「治於人」的事，他們還是一般的幹，還是一樣的從事體力的勞動。他說：

「享天下之大福者，必先天下之大勞；宅天下之至貴者，必執天下之至賤。是以殷王卜乙，使其子武丁舊勞於外。知小人之依而周之，后妃亦必服澆濯之衣，修煩緝之事；及周公遭變，陳后稷先公王業之所由者，則皆農夫女工衣食之務也。古先王之勢，能事人而後能使人；其心不敢先於一物之細，而後可以勝天下之大。認之聖也，能飯糗茹草；禹之聖也，而手足胼胝，面目黎黑。此其所以道濟天下而爲萬世帝王之主也，况乎其不如禹舜者乎？」（見日知錄經義一）

他的這一段話，其主旨也是在批判那把用體與用腦分裂開來的；頗帶有墨道的精神。

(三) 亭林的思想方法與對社會的實踐

亭林的思想，一般認為在清代有着極大的影響，開清代考證學之先河的，就是他的研究方法。

他的這種研究方法，和近代實驗主義的方法頗相近，是較為客觀的一種研究方法，頗適合當時都市經濟發展的要求。

這方法的主旨：

第一就在於對事物的探求中，須要獲得廣泛的體驗。四庫全書日知錄提要上這樣說：「炎武學有本原，博瞻而能貫通，每一事必詳其始末，參以證佐，而後筆之於書，故引據浩繁，而抵牾者少。」

他在音學五書上亦自述其方法道：

「……列本證旁證二條；本證者詩自相證也，旁證者采之他書也，二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以諧其韻。」

亭林還不只是這樣在書本上覓求證據，他還特別注重實地的調查和研究。潘次耕在日知錄序言上這樣說。他道：

「先生足跡半天下，所至交其賢豪長者，攷其山川風俗，疾苦利病，此指諸掌

金樹山在亭林先生神道碑銘上亦有云：

「先生所至，呼老兵逸卒，詢其曲折，或與平日所聞不合，則即坊肆中而對勘也。」

於此可見亭林在對事物的探究上是如何的不粗枝大葉，如何的認真了。

其次亭林反對因襲，力主創造。他在日知錄藝文籍上這樣說：

「……其必古人所未及就，俗世之所不可無，而後爲之。」

「近代文章之病，全在摹仿，即使逼肖古人，已非己意，况遺其神理而得其皮毛者乎？」

又謂：

「君詩之病，在於有杜；君文之病，在於有韓歐；有此蹊徑於胸中，便終身不脫依傍二字。」（文集與人書十七）

又謂：

「愚自少讀書，有所得輒記之，其有不合，時復改定；或古人先我而有，則遂削之。」（日知錄自序）

同時他還認爲所創造的要與社會的實際相配合，要從實際的運用中來求創造。他說

「文之不可絕於天地間者曰：明道也，紀政事也，察民隱也，樂道人之善也。」

若此者，有益於天下，有益於將來，多一篇多一篇之益矣；若夫怪力亂神之事，無稽之言，勦襲之說，諛佞之文，若此者，有損於己，無益於人，多一篇多一篇之損矣。」（見日知錄藝文篇）

亭林的這幾段話，雖大都是對讀書寫文章的問題而發，其實他的本意並不全然在此，他的本意主要的還是在爲着對社會的實踐，爲着社會的實際運用。這在前面已約略說過。所可惜的，他的這種方法，並未被人運用於對社會的實踐，反而用之於鑽研書本去了。而且所以未能運用於對社會實踐的原因，最要的當然是由於滿清入主以後的強烈封建統治，所有言論行動均未能獲得自由所致。這個，梁任公在其中國近三百年學術史中這樣說：「亭林是最尊重實際的人，試細讀日知錄中論制度論風俗各條，便可以看出他許多資料，非專從紙片上可得。就這一點論，後來的古典考證家，只算學得「半個亭林」罷了。」而錢穆在中國近三百年學術史中更明確地這樣說：「蓋亭林論學，本懸二門：一曰明道，一曰救世。其爲目如錄，又分三部，曰經術、治道、博文。後儒乃有擇一歸一，專守其經學即理學之理，以經術爲治道。餘方所闕，則及博文。至於研斯道，則以經術爲經術，則時異世易，禮樂無人，而經術亦流焉。若論亭林本意，則顯然以講治道救世爲主。故後之學亭林者，忘其行己之故，而講其博文之訓，已爲得半而失半。又於其所以爲博文者，棄其研治道，論救世，而專趨於講經術務博文，則半之中又失其半焉。且所失者實其所重，所取者所輕。取捨之間，亦有運會，非盡人力。而近人率推亭林爲講學開

山，其語要非亭林所樂聞也。」

早在以前，全樹山就曾發過這樣的感慨，他在亭林先生神道表上說：「歷年漸遠，讀先生之書者雖多，而能言其大節者已少。且有不知而妄爲立傳者，以先生爲長洲人，可晒也。……及讀王高士不卷之言曰：「寧人自負沉痛，思大揭其親之志於天下，奔走流離，老而無子。其幽隱莫發，數十年靡訴之衷，曾不得快然一吐。而使後起少年，雜以多聞博學，其辱已甚。安得不掉首故鄉，甘於客死。噫，可痛也。」斯言也，其足以表先生之墓矣夫。」

（四）亭林的反專制和他的民主傾向

在政治的觀點上，亭林之反對君主專制與倡導民主，雖沒有表現得有黃宗羲那麼積極，但他對於黃宗羲的那部「明夷待訪錄」之推崇與嘆服，如他寫給宗羲的信上說：「頃過薊門，見貴門人陳萬二君，且談起居無恙，因出大著明夷待訪錄，讀之再三，於是知天下之未嘗無人，百王之敝可以復起，而三代之盛可以徐還也！天下之事，有其識者未必遲其時，而當其時者或無其識，古之君子所以著書傳後，有王者起，得而師之。」（見南雷文定附錄）就可見他是如何的表同情於宗羲的政治觀點，如何的屬意於民主政治了。

所以亭林雖沒有和宗羲一樣倡導復封建，但亦主張在實行郡縣制之中應含有封建之意，俾天子可不兼過分的來專權。他說：

「……方今郡縣之蔽已極，而無聖人出焉。尙一一仍其故事，此民生之所以日蹙，中國之所以日弱而益趨於亂也。何則？封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上。古之聖人，以公心待天下之人，胙之士而分之國。今之君人者，盡四海之內爲我郡縣，猶不足也。人人而疑之，事事而制之，科條文簿，日多於一日；而又設之監司，設之胥撫，以爲如此，守令不得以殘害其民矣。不知有司之官，凜凜焉，救過之不給，以得代爲幸，而無言爲其民興一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱，率此不變，雖千百年而吾知其與亂同事，日甚一日者矣。然尊令長則之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行解屬之法，所謂寓封建之意於郡縣之中，而二千年以來之敝可以復振。後之君子，苟欲厚民生強國勢，則必用吾言矣。（文集卷一郡縣論）

亭林的寓封建之意於郡縣之中，就是「尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行解屬之法」，這樣一壁將地方權擴大，一壁將天子的權削弱，使天子不致那麼專制，不致橫行無忌來殘害人民。當然，亭林的這一辦法較之宗義的是更不徹底。

亭林又說：

「解官蒞政運財治軍，郡縣之四權也，而今皆不得以專之。……是以言蓋事而事權不在於郡縣，言興利而利權不在於郡縣，言治兵而兵權不在於郡縣，尙何以論

其富國裕民之道也義！必也復四者之權，一歸於郡縣，則守令必稱其職。國可富，民可裕，而兵農各得其業矣。」（日知錄守令條）

這也完全側重地方權的加大，俾郡守縣令能夠撒手辦事。

對於政府用人，亭林主張由郡縣來薦舉。他說：

「取士之制，其薦之也，略用古人鄉舉里選之意，……縣舉賢能之士，間歲一人，……夫天下之士，有道德而不願仕者，則爲人師。有學術才能而思自見於世者，其縣令得而舉之，三府得而解之，其亦可以無失士矣。……」（文集卷一郡縣論九）

虞舉雖然比不上正是的民選，但比之引用私人要能辦事要能合乎民意的多了。

所以亭林認爲一般執政者，應特別尊重民意。他這樣說：

「天下有道，則庶人不議。」然則政教風俗，苟非盡善，卽許庶人之議矣。故盤庚之誥曰：無或敢伏小人之攸箴，而國有大疑，卜諸庶民之從逆。子產不毀鄉校，漢文止聳受言，皆以此也。唐之中世，此意猶存。魯山令元德秀遺樂工數人，連袂歌於菴，元宗爲之感動，白居易爲營屋尉作樂府及詩百餘篇，規諷時事，流聞禁中；憲宗召入翰林，亦近於陳列國之風，聽與人之誦者矣。」（日知錄藝文篇）

又謂：

「古之賢王所以正百弊者，既已制官刑儆於有位矣，而又爲之立閭師，設鄉校

，存清議於鄉里，以佐清議之窮；移之郊途，我在禮經，殊厥井疆，歸於致命又兩
又漢以來，猶循此制，鄉必有遺，必先考其生平；一玷清議，終身不齒。……凡被糾
彈，清議者，即廢棄終身，謂之禁錮。……子固在下有解，所以登庸以比；三凶不
請必所以授罪。雖武帝三舉指，亦未嘗不詢於芻蕘。然則崇月且以佐休官，進鄉評
以扶綱是，倘亦四祀之所失，而王治之不可闕也。

以蓋天下風俗最壞之地，清議尚存，猶足以維持一二；至於清議亡，而干戈至矣
。」（日知錄世風篇清議條）

亭林從歷史上說明古代之執政者都是極端尊重民意的，如「盤庚無敢伏小人之攸箴」，「
堯舜燕民之從道」，和「子產不毀鄉校，漢文「止聲受言」，都是他們尊崇民意之具體
表現，所以他認為民意無論如何是不可忽略的，因為「清議存，猶足以維持一二；至於
清議亡，瀕于戎臣」；這就是若無民意，則執政者可以爲所欲爲，以致生民塗炭，穰成
農民暴動。

亭林的這種宗族鄉里選，也就是逐漸使人民獲得選舉權；而「凡被糾彈清議者
，即廢棄終身，謂之禁錮」，即是給與人民以罷官權了。這都是實現民行的主要目的。
於是亭林進一步認爲人民對於國家政事亦不可採不理喻的態度；不可「只問麪包，
不問政治」，因為麪包之能否獲得，與政治的真否是成正比例的；更與天下的興亡有密
切的連繫。所以關於國家的事，人民自己不僅要與聞，還應當好好的肩負起來。他說：

「有亡國，有亡天下，……易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故知深天下，然後知保國。保國者，其君其臣肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣。」（日知錄世風篇正始條）

他這意思就是說，一姓的興亡，人民可以不去過問，因為那是關他那家的私事；但因執政者的不良，如壓榨或盤剝過甚，使得大家沒有飯吃，以至於流離失所，那人民都有責來干預，就非過問不可。

至於天子，亭林認為也並不是可以獨尊的，也並不能爲了他一人之享受而來「厚取於民」；一則他只不過是從人民中推舉出來爲國家做事的一員；二則他所得的俸祿只是代耕而已，並不可以多取。所以他不能也不應有任何的特殊享受。亭林說：

「爲民而立之君，故班爵之意，天子與公侯伯子男一也，而非絕世之貴；代耕而賦之祿，故班爵之意，君卿大夫與庶人一也，而非無事之食。是故天子一位之義，則不敢肆於民上以自尊；知祿以代耕之義，則不敢厚取於民以自奉。不明乎此，而侮尊人之君，常多於三代之下矣。」（日知錄經義篇）

這也只有商周以前才是如此。因商周以前爲原始氏族制，酋長和評議員之類均從民族的成員中選舉出來，替這一氏族辦事，他既不能獨尊，也無法厚取；所以大家也不會怎麼來侮尊酋長的位置，大家只有互相推讓的；但自商周以來就不然了，就已由氏族制轉變到了奴隸制，酋長就從民中選出，他就可以獨尊可以厚取，於是就已有八來侮尊這一獨君

的位置，大家就不像以前那麼來互相推讓了。商周以後當更加如此。亭林雖無法了解商周時代，更無法了解這種的社會性質之轉變，但他一再地宣示着古代之民主精神，就可見他是如何的渴望民主了。

(五) 亭林的反對田賦征銀和他的農本主張

在緒論中就已談到，由於當時都市經濟之開展，在貨幣經濟上不僅已廣泛的使用銀兩，並且政府裏還正式規定田賦也要一樣征銀了。於是官僚地主工場主以及商業高利貸者都需要銀兩的前提之下，致使四鄉的農民特別感到銀兩的缺乏，引起穀價的低賤，農民的生活就更感困難，甚而至於鬻妻賣子。亭林和船山一樣，是個農本主義者，他在這種情勢之下這樣說道：

「……豐年而賣其妻子者，唐宋之季，所未嘗有也。往在山東見登萊並海之人，多言殺賤，處山僻不得銀以輸官。今來關中，自鄂以西，至於岐下，則歲耗登，穀甚多，而民且相率賣其妻子。至徵糧之日，則村民畢出，謂之人市。問其長吏，則曰一縣之鬻於軍營而請印者，幾近千人；其逃亡或自盡者，又不知凡幾也。何以故？則有穀而無銀也，所獲非所輸也，所求非所出也。夫銀非從天降也，非（古鐵字）人則既停矣，海船則既撤矣，中國之銀，在民間者，已日消日耗；而况山僻之邦，商賈之所絕跡，雖盡鞭撻之力以求之，亦安所得哉？故穀日賤而民日窮，民日窮而穀日耗。適見則年多一年，人丁則歲減一歲，率此而不變，將不知其所終矣。」

（文集卷一錢糧論上）

他的「穀日賤而民日窮，民日窮而賦日絀」的看法，正是法國重農主義者的看法，認爲經濟基礎既建築在農村，故要農村經濟獲得繁榮，國家稅收才可以旺盛；同時這也是他們的經濟財政政策之統一的辦法。

●至亭林之所謂變的方針，就是制止賦稅之徵銀；若必不得已，則徵十分之三的錢，餘均一律征收實物。他說：

「先王之制，賦必取其地之所有，今若於通都大邑，行商麇集之地，雖盡徵之以銀，而民不告病，至於遐陬僻壤，舟車不至之處，卽以什之三徵之，而猶不可得。以此必不可得者病民，而卒至於病國，則曷若度土地之宜，權歲入之數，酌轉般之法，而通融乎其間。凡州縣之不通商者，今盡納本色，不得已以其什之三徵錢，錢自下而上，則濫惡無所容而錢價貴，是一舉而兩利焉。無獨賦之虧，而有活民之實，無督責之難，而有完通之漸，今日之計，莫便乎此。」（見同前）

亭林又歷數使用銀兩的壞處道：

●「愚嘗久於山東，山東之民無不疾首蹙額，而訴火耗之爲虐者。獨德州則不然，問其故？則曰：州之賦二萬九千，二爲銀，八爲錢也。錢則無火耗之加，故民力紓於他邑也。非德州之官皆賢，里胥皆善人也，勢使之然也。又聞長老言，近代之貪吏，倍甚於唐宋之時，所以然者，錢重而難運，銀輕而易齎；難運則少取之而以

錢多，易賈則多取之而猶以爲少；非唐宋之吏多廉，今之吏貪也，勢使之然也。然則錢之通，錢之滯，吏之實，民之賦也。……有兩車行於道，前爲錢，後爲銀，則大賈之所競，常在其後車焉。然則豈獨今之貪吏，倍甚於唐宋之時，河朔之間，所名爲善焉者，亦當倍甚於唐宋之時矣。」（見錢糧論下）

亭林的這種說法，完全是維護着農村的利益；如果是維護都市經濟的開展，則貨幣經濟已達到使用黃金銀物——金銀，則正是應該的；則正是發展它的必由路向；哪裏還有反對的道理呢？

亭林又說：

「人聚於鄉而治，聚於城而亂。聚於鄉則土地闢，田野治，欲民之無恆心，不可得也。聚於城，則徭役繁，獄訟多，欲民之有恆心，不可得也。」（日知錄卷十）

（二人聚條）

亭林的這一段話也還是表示他是個重農主義者；如果他是個重商主義者，他要促進工業的開展，則農民之流亡到都市則正是一個好的現象，正可以僱傭到廉價的勞動力，哪裏還會認爲不好呢？

只是亭林在這裏還說明了一點，就是人民之有無恆心，全以他們有無恆產，生活能否獲得改善以爲斷。所以亭林進一步便認爲貧富懸殊過甚是一個極不好的現象，他說：「民之所以不安，以其有貧有富；貧者至於不能自存，而富者常恐人之有求而

「多爲吝嗇之計，於是乎有爭心矣。」（日知錄經濟篇）這已看出了歷代的農民戰爭是爲什麼而發生的。

因爲亭林是個重農主義者，故他以爲要國家富強，就要大家努力從事農業，促進農業的生產，他說：

「天下之大富有二：上曰耕，次曰牧。國亦然。秦楊以田農而甲一州，烏氏橋以畜牧而比諸君，此以家富也。棄穎粟而郃封，非子蕃息而秦胙，此以國富也。事有策之善逆，爲之甚難，而卒可以并天下之國，臣天下之人者，莫耕若。管釗宋魏了翁疏，以爲古人守也備審，可以紓民力而老敵情，唯務農積穀爲要道。……」

（文集卷六田功論）

務農積穀，就是發展農村經濟，就是引導到農業資本的開展。

（六）亭林思想的矛盾

亭林的思想雖然具有很大的積極性，反映了時代的進步因素；可是由於他還是一個豪右兼備的思想者，這不免有些矛盾的地方。

他本來所主張是「非器則道無所寓」的；可是他對於社會歷史的變革上，他又這樣說：

「今日所以變化人心，蕩滌汗俗者，莫急於勸學獎廉二事。」（日知錄世風篇）

又謂：

「自覺世趨，方知治亂之關，必在人心風俗。而所以轉移人心，整頓風俗，則教化紀綱爲不可缺矣。」（文翁卷四與友人書九）

這又把歷史的發展動力不建立於物質基礎上，而以爲在於人心風俗，並且還認爲人心風俗的轉化，是在於教化紀綱，又雖然走上了唯心史觀的道路。

由於他的這一觀點的錯覺，故他特別看重所謂名教。他說：

「自其束髮讀書之時，所以勸之者，不過所謂千鐘粟，黃金屋。而一旦服官，即求其所大欲。君臣上下，懷利以相接，遂成風流，不可復制。後之爲治者，宜何術之操？曰：惟名可以勝之。名之所在，上之所庸，而忠信廉潔者顯榮於世。名之所去，上之所賤，而怙侈貪得者，廢黜於家。……」（見日知錄世風篇）

這種的名名來規定一切，也就是以人們的觀念來規定社會的存在了。

不過，亭林的思想雖和中國十七世紀其他進步的思想家一樣，都多少有些矛盾；但是他的思想上的特殊地位仍是保有的。如梁任公就這樣說：「要之清初大師，如夏峯梨洲二曲輩，純爲明學餘波；如船山舜水輩，雖有反明學的傾向，而未有建設，或所建設未能影響社會。亭林一面指斥純主觀的王學不足爲學問，一面指點出客觀方面許多學問途經來，於是學界空氣一變，二三十年來跟着他所帶的路走去。亭林在清代學術史所以有特殊地位者在此。」（見所著中國近三百年學術史）只是他的這一特殊地位，如果

不是滿清的強烈的封建統治，他的主張得用之於社會的實踐的一面，或許還不只此呢！

第六章

第一節 陳乾初

陳乾初，名礎，海寧人。生於明萬曆三十二年（公元一六〇四），卒於清康熙十六年（公元一六七七），年七十四。

乾初幼年時候，即恪於庭訓，讀書卓犖，不喜理學家言。

他四十歲時，曾和祝聞美同受業於劉宗周，與黃宗羲亦屬同門，但他和宗羲很少會面，生平只晤面一次。這就是——

康熙五年（公元一六六六），宗羲往海寧，和陸冰脩一同去拜訪乾初，適乾初得顯聲病，許人沒有出門，但也還能和宗羲危坐劇談。

數五年，宗羲又和他們的期相會，不幸乾初這次沒有如期即病死了。乙酉（一六四五

事變，宗周關美均引證自盡，而乾初亦棄經生業，著書山中，所著有「大學辨性解」等。

(一) 乾初論理欲

乾初對於宋明理學，素懷不滿之意。據黃宗義所作乾初的墓誌銘說：乾初對於「理學家言，嘗受一編讀之，心弗喜也，輒棄去，遂四十年不閱。」又謂：「世儒習氣，敢於誣孔孟，必不敢捨程朱，時爲之痛心。」（據年譜引）所以乾初對於宋明儒的所謂去人欲存天理大爲反對，他和王船山他們一樣亦以爲天理即在人欲之中。據他的墓誌銘上說：

「周子無欲之教，不禪而禪。吾儒只言寡欲不言無欲；聖人之心，無異常人之心；常人之所欲，亦即聖人之所欲也。人心本無所謂天理，天理即從人欲中見，人欲恰好處即天理也。向無人欲，則亦無天理之可言矣。」

黃宗義「與陳乾初論學書」上亦引述之云：

「老兄云：周子無欲之教，不禪而禪，吾儒只言寡欲耳。人心本無所謂天理。天理正從人欲中見。人欲恰好處，即天理也；向無人欲，則亦無天理之可言矣。」乾初的「人心本無所謂天理」一句話，就是他承認有所謂「先驗的理存在；所謂理，從認識論的感覺論來說，是存在於客觀的事物之中；但從倫理學上的感覺論來說，則表現於人類生活的滿足與改善。乾初的觀點，不僅是全從客觀的現實出發，並給與了宋明

禪學家以有力的批判。

(二) 乾初的反主知主義

乾初對於宋明儒的主知主義也持反對的意見，他在「大學辨」上說：

「大學言知不言行，必爲禪學無疑。既曰親民，曰齊治平，若內外交脩，並是安排不根之實。其精思所注，只在致知知止等字，竟是空寂之學。」

「大學」一書，原和「中庸」從「禮記」中分出，宋代理學家們甚爲推崇，除以之和「論語」「孟子」並列爲「四書」外，並認這書爲孔氏遺書，乃曾子所作。但在乾初看來，這書並非孔氏遺書，因孔門所說的都是「行有餘力，則以學文」，都是倡導「力行近乎仁」的，決不會像「大學」只言知而不知行的，所以他以大學爲禪學。乾初的意思，除正面進攻宋明儒的靜坐冥想以外，對於他們所依附的這被認作是孔門思想的「大學」亦根本予以否定，使之不致假禪學爲孔學。因爲把這一護符揭開，他們的禪學的面目就立顯露出來了。

於是乾初又反對大學上的所謂「知止」道：

「未至而知止，如弗知而已，何遽言定、靜、安、慮、得之可易言乎？且其所謂知止者，謂一知無復知者耶？抑一事有一事之知止，事事有事事之知止；一時有一時之知止，時時有時時之知止者耶？如其然也，則今日而知止，則自今日而後，定、靜、安、慮、得之不能，不待言也。說他日又有所謂知止焉，則他日之知，

非即今日之所未知乎？是定、靜、安、慮、得之中而又紛然有所謂未定、靜、安、慮、得者存，斯旨之難通，不待其辭之畢矣。大學之所謂知止，必也其一知無復知着也，一知無復知，惟禪學之誕有之，聖學則無是也。君子之於學，終身焉而已，則其於知也，亦終身焉而已。故今日有今日之至善，明日又有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知也，又非吾之聰明知識可以應而盡之也。……天下之理無窮，一人之心有限，而傲然自信爲吾無遺知焉者，則必天下之大妄人矣！又安得一旦貫通而釋然天下之事之理之日也哉？……君子之於道也，亦學之不已而已，奚以誇詭爲哉？學之不已，終將有所獲，而不可以豫期其效。豫期其效以求知，則浮僞滋甚。今卽所謂知止者，真知止矣，然猶知止而已耳，於道浩乎其有未至也。而據韻之以定、靜、安、慮、得之效，長夸心而隨實行，必此焉始矣。禪學之求頓悟，正由斯蔽也。」（見大學辨）

乾初的這一段話，不獨說明社會事物之繁，人們對於它的學習不能有所終止；並且還說明社會事物都是向前發展的，人們非繼續不斷的對它學習便無以湊效，便不能有進一步的認識。哪裏有所謂至善的止境，使人們來定、靜、安、慮、得呢？如果有所謂使人們可以定、靜、安、慮、得的至善的止境，這表明世界已到了盡頭，已是無發展的了。然而世界是不是到了盡頭無發展了呢？如果不是的，則人們就不能「長夸心而隨實行」，就應該對外界多多學習，努力於社會的實踐。乾初的話，不獨批判了「大學」，且對當

時時一掃而空，這是一門生命的打擊。

(三) 乾初思想的一波。

當時社會的種種現象，所以他對於當時社會一般問題非常注意。比如那時一般人，崇拜的「節婦孝女」，失節事大」的影響，以為婦人殉夫是應當的；但乾初則大加反對，他在《烈婦碑後述》寫道：

「吾以爲烈婦之死非正也。莫嘗怪三代以後，學不切實，好爲激烈之行，喪失古風，一談節婦。……」（見《譜引》）

這當然由於乾初社會思想以後，父系社會建立所發生的對於婦女賤視的結果；乾初認為三代以前並不知此是相當正當的，因為那時還只是以女性爲中心的社會，還沒到有以男性爲中心的社會，當然不會婦人殉夫的現象。

又如《屠屠圻傳》文：「乾初也認爲不應該。他說：

「世俗之事，非所當行。」（見《墓誌銘引》）

又當時一般人感於風水，暴棺不葬；乾初也反對！他因著葬論和喪實論，大聲疾呼的叫大家不要聽於風水邪論。

他還和張鶴園共倡立葬親社，到處勸人即時葬親。黃宗羲所撰的他的墓誌銘上說：「乾初識禮尚精，從其心之所安者，稷通古禮；而於凶禮，尤精地理惑人，爲天下異端之禍。」可見乾初是如何的來盡力革新社會的俗習了。

本來自孟，稱他性善論以後，一般人都以人性爲善；但乾初則不然，因爲他定有所謂一先驗的理存在，所以他人性爲善也深致懷疑，也以爲即使人善爲性也應花相當的培植工夫才可以見到。乾初說：

「蓋人性無不善，於擴充盡才後見之；如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之善。」（見葉誌銘引）

既要花相當的培植功夫，則所謂善也是從培植中得來，並非是本性爲善了。

第二節 呂留良

呂留良，字莊生，又名光輪，字用晦，號晚村，浙江石門人。生於明崇禎二年（公元一六二九），卒於清康熙二十二年（公元一六八三），年五十五。

留良是一位廩生，康熙間曾成《山陰縣志》與《博學鴻儒》，皆不就。

他和黃宗羲本是好友，彼此過從甚密；後來因宗羲以王（陽明）劉（宗周）學說自承，留良則篤守程朱學說，講學宗旨迥異，由是兩人交惡。

留良死後不久，因會靜之獄，被剖棺戮屍，並將他的兩個兒子都殺了，所有著述亦

獲禁燬。

他的主要著作，有四書講義四十三卷，是他死後，門人陳大始（名鑑）代他所編訂的。

留良論民族與民主

清初的思想家，因遭受了亡國的慘痛，大都具有極強烈的民族思想，如黃宗羲王船山和顧亭林他們都是，這在以上各章均分別論述過。

留良也是一位最有氣節的思想家，他之所以崇尚程朱，也還是從民族主義的觀點出發的。他說：

「從秦尊信朱子者，徒以其名而未得其真。……所謂朱子之徒，如平仲（許衡）幼清（吳澄）辱身枉己而猶矜然以道自任，天下不以為非。此道不明，使德祐以迄洪武，其間諸儒，失足不少。……故……紫陽之學，自吳許以下，已失其傳，不謂是為法。……今示學者，似當從出處法就辭受交接處畫定界限，扎定脚跟，而後講學。……教知主敬工夫。乃是破良知之黠術，窮陸派之狐禪。蓋緣德祐以後，天地一變，亘古所未經，先儒不曾講究到此，時中之義，別須較辨，方好下手入德耳。」（文集

卷一復高彥旂書）

留良認為朱學內容是不「辱身枉己」的；所以他為了不屈仕外姓，發揚民族的精神起見，他就崇尚並闡述朱學。並且他還認為如果社會一般人士都有了朱學作內容，則「出處

委就辭受交接處」就畫定了界限，扎定了腳跟了。

所以留良對於當時滿清之入主中國，表示非常憤慨。他說：

「孔子何以許管仲不死公子糾而事桓公？甚惡義為仁者，是實一部春秋之大義也。君臣之義固重，而更有大於此者。所謂大於此者何耶？以其擁護狄救中國於被髮左衽也。」（見四書講義）

又說：

「君臣之義，城中第一事，人倫之至大。若此節一失，雖有勛業作為，無足以贖其罪者。……看微管仲句，一部春秋大義，尤有大於君臣之倫，為城中第一事者，故管仲可以不死耳。原是論節義之大小，不是軍功名也。（見同前十七卷）」

留良以為孔子之所以嘉許管仲，就是因為管仲能「擁護狄救中國於被髮左衽」，把民族的觀點重於君臣之義的緣故。所以後來創辦的湘人會講學（名聲）讀了留良這書，大為感動，曾在他所著的知新錄中這樣寫道：「如何以人類中君臣之義，向人與夷狄大分上用。管仲忘君事仇，孔子何故恕之，而反許以仁，蓋以華夷之分大於君臣之倫。」

留良和黃宗羲他們一樣，不獨具有民族主義思想，且還有極濃厚的民主主義的傾向。首先我們看他論君臣的關係道：

「君臣以義合。……但志不同，道不行，便可去。……只為後世封建廢為郡縣，天薄統於一君，遂也有進退而無去就。嬴秦無道，創為尊君卑臣之禮，上下相隔，

懸網於進退亦網於君而無所逃，而千古君臣之義，爲之一變。」（前著卷三十）

他以為君臣是以義合的，是平等的；故臣對於君只有「去就」而不能由君來進退。這直到後來廢封建而爲郡縣，實行君主獨裁，才反其道而行，才隨君意而進退，爲臣的便不能自行去就了。他又認爲「嬴秦無道」，創出什麼「尊君卑臣」的禮，是更有不平等之義。

留良又說：

「天生民而立之君，必足以濟斯民而後享斯民之養。故自天子以至於一命之奉，皆謂之天祿。天祿本於農，祿自農生，故差自農始。由庶人在官者逆推至天子，止此一義。」（見同前）

這里留良認爲「君」，是由民而立，意思也即是從人民中所推舉出來的；至於「臣」，也不過是庶人在官，也是從人民中所推舉出來幫助「君」處理政事的。「君」與「臣」本來都是「庶人」，都要「耕而食之」的；但因他們被推舉出來處理政事，便無暇從事耕種，所以就給與他們以「祿」來維持生活。他們之有「祿」與「爵」，既不可以厚取於民，也不可以自高自大，這只是用來代替「耕食」和表示他們的職別罷了。所以爲君爲臣的，要在他們的崗位上做到「濟斯民」，不使人民生活發生困難，然後方可「享斯民之養」；不然，還不只坐在那里尸位素餐，簡直是殘民以逞了。

他又說：

「爵祿從上看來，似推到庶人住。不知從「天降下民」看來，其義原從庶人始，直推到天子住耳，天子亦代耕之極地也。」（前揭書卷三十九）

又說：

「代耕之義，上通於君公，直至天子，亦不過代耕之盡耳。天生蒸民，俱合一夫百畝，特人各致其能以相生，故有君卿大夫士之祿，君卿大夫士俱台一夫之食。特其功大者其食倍耳，皆所謂代也。」（見同前）

「禮記說明所謂「祿」，不論是君卿大夫士的「祿」，都只是合乎一夫百畝之義。至其中稍有差別，就是「其功大者，其食倍」，並非是因等級的不同而各別的。

留良痛恨後來爲君爲臣的自私自利道：

「三代以後，……尊君卑臣，相去懸絕。故其治也，以威方相攝。及其不能攝也，則篡弑隨之。直弄成一個私心自利世界，與天宇隔絕。」（見前著卷六）

又謂：

「自三代以後，以詐力取天下。以法術治天下，一切於人欲上脩飾補苴。君臣之間，皆以駕馭術數爲事。……總忘一却天宇。不知君臣之所由來，由天降下民起義。（見同前）

禮記所謂「三代以後」，和黃宗羲顧亭林他們一樣都是別三代而言，實際上都是指的「

秦以後」。至於他們講「三代以上」，就是包括了三代而言，實際上就是指的一秦以前。他說三代以後「走向專制，以法術治天下，實際上就是指的一秦以後」，謂秦以後走向專制，以法術治天下。

留良在這里認爲秦以後爲君爲臣的都是自私自利，沒有三代那麼開明，意思也就是沒有三代那麼民主。同時，留良提到「天降下民」一點，以爲大家在天底下都應該平等，頗近於盧梭的天賦人權說。

於是留良對於當時社會的改革方案，和黃宗義頗習齋他們是一樣的，是主張恢復古代的封建井田學校和鄉舉里選諸制度；恢復井田，藉以達到人民經濟地位的平等，並能逐漸走上資本主義的道路；至恢復封建學校和鄉舉里選，也是在達到人民政治地位的平等，逐漸走上民主政治的道路。

留良罵一般小儒反對恢復古制道：

「自秦并天下以後，以自私自利之心，行自私自利之政。歷代因之。後儒商商量量，只從他私利心上要裝折出不忍人之政來，如何裝折得好？不得已反說井田封建學校選舉之必不可復，此正叔孫通希世度務之學。……王者之興，制度文爲，必取之儒者，儒者先自將不忍人之心連根剝盡，又復可望乎？」（見前著卷三十四）

又謂：

「三代以上，聖人制產明倫，以及封建兵刑許多布置，……都只爲天下後世人

類區處，……不會有一事一法從自己富貴及子孫世業上起一點永遠占定，怕人奪取之心。……自秦漢以後，許多制度，其……本心卻絕是一個自私自利，惟恐失却此家富。……此朱子謂自漢以來二千餘年，二帝三王之道未嘗一日行於天下者是也。

後世儒者議禮，都只去迎合人主這一點心事，……如所謂封建者固不可復，……種種謬論，皆從他不仁之心揣推。（見前著書卷二十九）

當然，爲君的要將國家當作他的私產，故反對在留良他們認爲可以促進政治民主的井田封建學校選舉諸制度；而一般爲臣的小儒，像制朝儀的叔孫通一樣，迎合他主子的心裏也跟着反對這一制度。所以當會靜獄起之時，雍正帝的上諭上會這樣寫道：「大凡叛逆之人呂留良會靜陸生枬帶，皆以宜復封建爲言，蓋此種悖亂之人，自知奸惡傾邪，不見容於鄉國，欲效箕子游說之風，意謂不見容於此國，則去而之他國，殊不知狂肆逆惡如陸生枬者，實天下所不容也。」可不是嗎？雍正帝之所以反對復封建，就是認爲封建不便於他的獨裁，削弱了他的君權，所以便罵倡復封建的爲叛逆了。

其實復封建，在當時的確是實現政治上的民主的一種進步主張；但在爲君的，他從他的本身利益上着想便不得不從而反對。

由是我們知道，在當時復封建與反對封建的鬥爭，也就是爭取當時政治上的民主與專制的鬥爭。所可惜的，這一鬥爭的結果，因了布爾喬亞之尚未怎麼的形成而被後於母胎之內，於是爭取民主的一方面便告失敗了。

第三節 費此度

費此度，名密，號燕峯，四川新繁人。生於明天啓五年（公元一六二五）卒於清康熙四十年（一七〇一），年七十七。

張獻忠在蜀作亂，他以鄉兵拒賊，賊不敢亂。至吳三桂入蜀，此度便避亂陝西，後來流寓於江淮間凡四十餘年。

康熙十二年（一六七三），他到蘇門訪孫夏峯，那時夏峯已九十歲了，與談學甚契。又曾游京師，認識了李恕谷，並爲恕谷的大學辨業作序。

所著有「弘道書」「荒書」和燕峯詩鈔等。「荒書」一書，記載明清間蜀亂甚詳。萬季野纂修明史時，還以不得此書爲恨。

（一） 此度論「理欲」

此度對於宋明儒的抑人欲而存所謂天理，也是持反對的意見的。他說：

「飲食男女，人之大欲存焉；衆人如是，賢哲亦未嘗不如是也。……欲不可縱，亦不可禁者也。不可禁而強禁之，則人不從；遂不禁，任其縱，則風俗日壞。聖

心無時不在腔子裏，性無不復，神機之理無不窮，本心之大無不立而良知無不盡來，亦止與達摩面壁天台止觀同一門庭，何補於國，何益於家，何關於政事，何救於民生？……」（見前書聖門定旨兩編序記）

又謂

「自宋以來，天下之大患，在於實事與議論兩不相卒，故虛文盛而真用薄，儒生好議論，然草野誦讀，未嘗甚歷政事，執固言理，不達世變，滯古充類，責人所難。……」（見前書先王詩道術）

這一壁反對宋明儒之脫離現實，另一壁則叫人從事於社會的實踐，努力實際的學問。

第四節 唐鑄萬

唐鑄萬，名甄，號圃亭，四川達州人。生於明崇禎三年（公元一六三〇），卒於清康熙四十三年（公元一七〇四），年七十五。

鑄萬是順治丁酉年（一六五七）的舉人，曾任山西長子縣的知縣，在那里雖只做得十個月，但頗有政聲。

他家非常窮困，常常幾天不舉火，曾採廢園中的枸杞葉當飯喫。在這樣的境况之下，但他還努力著書不輟。所著有「潛書」九十七篇，梅定九和魏冰叔均盛贊此書，梅稱爲「必傳之作」，魏則比爲「周秦之書」。

鑄萬的哲學觀點，雖力宗陽明的心學，但與陽明還是不同的。陽明主「明心見性」，鑄萬則認爲養心是專爲治事的。如他說：「事不成，功不立，又奚費無用之心，不如委其心而放之。」（見潛書辨備篇）可知他的「心學」，用來全係致力於現社會的改造，並非如陽明一樣的只向內面做工夫。

鑄萬的民主思想

在政治的觀點上，鑄萬也是反對君主專制的。他痛罵爲帝王的道：

「自秦以來，凡爲帝王者皆賊也。……今也負數匹布或担數斗粟而行於途者，或殺之而有其布粟，曰賊子，非賊乎？……殺一人而取其匹布斗粟猶謂之賊，殺天下之人而盡有其布粟之富乃不謂之賊乎？三代以後，有天下之善者莫如漢，然而高帝屠城陽屠潁陽光武屠城三百。……古之王者，有不得已而殺者二：有罪不得不殺，臨戰不得不殺，……非是奚以殺爲？若過里而墟其里，過市而竄其市，入城而屠其城，此何爲者？大將：偏將：卒伍：殺人，非大將偏將卒伍殺之；殺人者衆手，天子實爲之大手。……百姓死於兵與因兵而死者十五六，暴骨未收，哭聲未絕，於是乃服袞冕，乘法駕，坐前殿，受朝賀，高宮室，廣苑囿，以貴其妻妾，以肥其子

孫：彼賊何心而忍享之。若上帝使我治韓人之獄，我則有以處之矣。（潛書室語）
他的這種反君主專制之激烈程度有如黃宗義，可見當時之反專制建民治已是一片高潮了。

鑄萬又說：

「聖人定尊卑之分，將使順而率之，非使亢而濤之。爲上易驕，爲下易諛，君日益尊，臣日益卑，是以人君之賤視其臣民，如犬馬虫蠅之不類於我，賢人退，治道遠矣。太山之高，非金玉丹青也，皆土也；江海之大，非甘露醴泉也，皆水也。天子之尊，非天帝大神也，皆人也。是以堯舜之爲君，茅茨不剪，飯以土簋，飲以土杯。雖貴爲天子，制御海內，其甘菲食，暖粗衣，就好辟惡，無異於野處也，無不與民同情也。」（潛書抑尊）

鑄萬認爲天子既不是神，而是人，就應該和堯舜之爲君一樣的與民同情，不應該像後世之爲君的一樣來賤視其臣民的，因爲大家都是「一律平等的，決不應有任何的差別的待遇」。

人們不僅要政治地位平等，並且還要經濟地位能夠平等。鑄萬說：

「天地之道故平，平則萬物各得其所。及其不平也，此厚則彼薄，此樂則彼憂，爲高強者必有滄池，爲安來者必有滿足。王公之家，一宴之味，費上農一歲之糧，猶食之而不甘。吳西之民，非凶歲，爲歛收粥糲以釋之灰，無食者見之，以爲是

天下之美味也。人之生也，無不同也，今若此，不平甚矣。提衡者權重於物則墜，負担者前重於後則傾，不平故也。……嗚呼！吾懼其不平以傾天下也。（見同書大命篇）

鑄萬明白指出，「社會之遺似種，全然由于人們經濟地位之不平等所致。

此外，鑄萬還在「潛審」中的「辭君」「抑尊」和「室語」諸篇論述君主專制之蔽；在「備孝」篇謂父母之愛兒女不應有男女之分別，不應「生男則相慶，生女則殺之」（見韓非子）；又在「夫婦」和「內倫」兩篇裏申論男女平等的道理。可見鑄萬的思想，是如何的進步了。

（全書完）

中國七十年紀思想史

版權
所有

著者 楊榮國

出版者 東南出版社

發行者 東南出版社

總社 永安復興路一〇四號
分社 重慶忠烈祠十二號
昆明辦事處 景星街七十六號

發行人 譔震

代售處 重慶成都聯發書店
全國各大書店

定價 生料紙 元
熟料紙 元

印數一——三〇〇〇

中華民國三十四年五月初版

#10

469296