

经世观念随笔

- 一 “内圣”与“外王”
- 二 “治人”与“治法”
- 三 经学与史学

一 “内圣”与“外王”

在以儒学占据主要统治地位的传统思想中,由于从一开始就具有宗教性因素与政治性因素的交溶合一,使“修身”与“治平”、“正心诚意”与“齐家治国”、亦即所谓“内圣”与“外王”,呈现出两极性的歧异关系^①。在孔子那里,这两者还是相对地统一着的,其原因在于远古原始传统本以源于宗教巫师的氏族首领本人的典范风仪、道德规范来进行等级统治,一切成文或不成文的客观法规比较起来是次要的。因之,有“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”的说法。这也就是中国儒学传统的“有治人无治法”的原始根由。在这里,首领、贵族们的个体“内圣”本是与其能否成功地维系氏族

^① 参阅 Benjamin schwartz: “Some polarities in Confucian Thought”, 见 David S. Nivison, Arthur F. Wright 编《Confucianism In Action》. Stanford, 1959。

团体的生存秩序的“外王”，相紧密联系在一起。可见，如以前拙文所强调，内在的“修身”与外在的“治国”（氏族国家）在儒学中的这种姻缘，从殷周宗教伦理性的礼仪讲求到春秋时代个体心理性的“仁”的自觉，确有着深刻的现实的历史根基，即它们本都是为了氏族国家的生存发展而被提出和倡导的。

子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸？^①

在孔子的观念里，客观功业的“圣”本高于主体自觉的“仁”。“仁”只是达到“圣”的必要前提。所以孔子尽管一再责备管仲僭礼，又仍然非常高兴地称道：“……霸诸侯，一匡天下，民到如今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”^②这分明是从巨大的外在事功（维持了中原诸氏族联盟的生存延续）的角度来着眼和估量的。正是它构成了孔子仁学的第三因素。但从此也开始了一个重要的矛盾：一方面，管仲不知“礼”，又不能死君难，按照旧制度的标准，管仲应该是“不仁”的。孔子的学生们一再提出了这个疑问，孔子仍然回答说：“与其仁，与其仁”。

这个矛盾似乎并没有在《论语》中得到真正满意的解答，因为它所反映的正是—一个无情的历史事实。这就是，随着春秋时代的迅速的社会发展，老一套由“内圣”而后“外王”，用遵循道德规范的“知礼”来“治国”，已经不灵通了。人们不必知“礼”，也不必识“仁”，却仍然可以作出一番有益的巨大事

① 《论语·雍也 6·30》。

② 《论语·宪问 14·17》。

业。

有趣的是,在寡廉鲜耻、战争吞并激烈、仁义扫地以尽的战国时代,孟子对管仲的态度反而大不同于孔子^①。孟子对管仲是力加反对和抨击的,孟子强调像管仲那种霸道功业是不足道的:“……功烈如彼其卑也,尔何曾比予如是”^②,“仲尼之徒无道桓文之事者”^③。

这是因为孟子在氏族国家已彻底崩毁完蛋的时候,力图挽狂澜于既倒,于是也就更加强调孔学维系的民族传统,强调必须先“修身治家”、知“礼”识“仁”,然后才能谈得上“治国平天下”。这样,就使整个问题的重心完全落在“内圣”这一方面来了。孟子的性善论、养气论、仁政论等等,都是要说明只有内在的道德品质才是出发点、立足处和本质关键所在。只有“不忍人之心”才能“行不忍人之政”,才可能有王道仁政。所以,由孔子到孟子,儒学的“内圣”一面所占的优势地位大为突出,获得了更充分的理论论证和表述形式,并开始与“外王”相离异。

由离异而走向对立。以继承孟子自许的宋明理学,便是如此。它极大地也是片面地发展了这一倾向,使“内圣”成为可以脱离甚至必须脱离“外王”而具有独立自足的价值和意义。在孟子那里,外在功业虽已居于从属地位,却仍然很重要。孟子本人便有巨大的事功抱负,还大讲“乐以天下,忧以天下”以及各种具体的“仁政”“王道”等等。但自宋儒以后,“内”却不但日益成为支配、主宰和发生根源,而且甚至成为唯一的理论内容了。第一,它强调“内”是

① 前人早已指出。美国 F. W. Mote 也注意了这点。见其《Intellectual Foundation of China》New York, 1971。

② 《孟子·公孙丑上》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

本，“外”是末，必须先“内”后“外”，必须先“正心诚意”然后才可能谈“治平”。第二，有“内”自有“外”，只要能做到“正心诚意”，自然就会“国治民安”。“外”或“治平”是“内”或“修身”、“正心”之类的直线的延长或演绎。以至最后发展到第三，一讲“外”就错，只要“内圣”就可以作“圣人”。“为学”就是“修身”，即内在心性的修养。从而，心性修养就成为一切，即所谓“为己之学”。正如朱熹所引述的：“……独曾子之学专用心于内，故传之无弊，观于子思孟子可见矣”^①。

所有这些，在二程朱熹王阳明那里都表现得非常清楚。尽管他们也讲求事功，例如小程积极参与了政争，有洛党之称；朱熹也大谈政治，颇为注意时务；王阳明本人就有赫赫事功……。但从他们理论的根本和实质来说，却很明显地只是“内圣”之学。小程的洛党看不出与他讲的“天理”有何逻辑联系；王阳明的心学与他的事功也很难说理论上有深刻的关系。相反，只要翻开《朱子语类》、《近思录》、《传习录》等等，可以十分清楚地看出他们所讲的“学”、所授的“业”，主要甚至全部都是内省修身，而极少经世致用的探讨研究。所以，无怪乎程颐说，“凡学之道，正其心养其性而已。中正而诚，则圣矣”^②。朱熹说：“人君之学与不学，所学之正与不正，在乎方寸之间……盖格物致知者，尧舜所谓精一也。正心诚意者，尧舜所谓执中也。自古圣人口授心传而见于行事者，唯此而已。”^③程朱理学如此，阳明心学用心来主宰、根源一切，就更不用说了。总之，“方寸之间”（心灵）的“正心诚意”是一切外在事功的根本和泉源；有了它，便有了一切，没有它，也就失去一切。这种“内圣”之

① 《四书集注·论语注》。

② 《河南程氏文集·卷8·颜子所好何学论》。

③ 《朱子大全·卷11·壬午应诏封事》。

学对一般个体来说,明显地成了某种准宗教性的修养与体验,把人生意义的追求指向内在的完善和超越。对皇帝来说,像程颐亲自劝告年轻的哲宗不要折树枝以“体天心好仁”之类,却简直只够做迂腐的笑谈。所以就它的现实政治和社会效用来说,这种“内圣”之学便日渐成了脱离实际事务的无益空论。到理学成了正宗之后的明清时代,“平时袖手谈心性,临危一死报君王”,更成了理学家的典型态度和理学的典型后果:由于鄙弃事功,脱离现实,高谈性理,满足于心灵修养的所谓境界,结果一遇危难(如外侮),便束手无策,只能以“一死”的牺牲以表达平日的修养。这正如颜元所深为感慨地说过的:“吾读甲申殉难录至愧无半策匡时难,惟余一死报君恩,未尝不凄然泣下也,至览和靖祭伊川不背于师有之,有益于世则未之语,又不觉废卷浩叹,为生民惶惶久之”。^①

近人在研究中国官僚政治时也指出,宋以后道德要求压倒了一切,少问甚至不问行政才能和政绩如何,而多半以是否尽忠尽孝、廉洁奉公等道德品操作为官吏考核、升迁、评论的标准。也正因为这个原故,就使原来的封建官僚体制日趋闭塞、内向、因循、腐朽,日益丧失了本来就不高的行政效能,而这也正是理学成为统治的意识形态之后果之一^②。

这一切的发生又并不是偶然的,理学之所以抬高“内圣”也不是偶然的。

如我所再三指出,从原始社会后期到西周以至春秋时代,一直延续着氏族政治的传统,即群体命运经常取决于首领们的才德。所以在那里,道德常常就是政治,这正是原始儒学和孔孟之道的真

① 《存学编·卷2·性理评》。

② 参阅 C. K. Yang, "Some Characteristics of Chinese Bureaucratic Behavior", 见 A. F. Wright 编《Confucianism in Action》Stanford 1959.

正历史秘密。但自汉唐直到北宋初年,无论是董仲舒的宇宙图式的帝国秩序论,或者是儒道释三家鼎立的唐代官方意识,个体操守与行政标准、道德与政治尽管有密切联系,却始终并没完全合为一体,也不需要合为一体。汉代有许多并不符合“内圣”标准却威名赫赫、治绩斐然的“酷吏”英雄;唐代有或以理财富国著称或以诡谲多智闻名的好些安邦定国的名臣贤相,直到中晚唐,如李泌、刘晏、杨炎、李德裕,也都名重一时,事功显赫。他们的成功并不是修身养性的结果,他们并没有什么“内圣”之学。所以,在后世理学家的眼中,他们总带有异端或霸道的气味,或多或少都在被贬斥之列,像李泌就是如此。可见到了宋代,情况的确有一个重要的转折变化。朱熹说“国初人便已崇礼义,尊经术,欲复二帝三代,已自胜于唐人,但说未透在。直到二程出,此理始说得透”。^① 但当“此理说透”“自胜唐人”后,也就不但没有唐代那样显赫的事功,连唐代那样的名相也少见了。范仲淹昙花一现,王安石没有成功。明代有个张居正,却被儒学骂作法家。清代盖无闻焉。

这也就是理学“崇礼义,尊经术,欲复二帝三代”,要以“内圣”控“外王”,用“正心诚意”来导出“治国平天下”的后果之一。但理学为什么要这样呢?一个根本的原因在于,自北宋起,中国形成了权力空前高度集中的绝对君权,已没有任何力量能再制约它。唐代地方势力牵制中央的形势已经消除;在思想上,董仲舒的天人感应学说又早崩溃。具有庞大权力的官僚体制和拥有绝对权威的皇帝本身的可维系性成了一大问题。于是在王安石为对付内忧外患主张改革而失败之后,在朝廷随皇位的传递而不断改变政策(变法反变法的政治斗争延续了几个朝代)之后,终于出现了以“正君心”为标号的哲学政治理论,并逐渐在南宋末年和元明清占据统治意

^① 《朱子语类辑略·卷8》。

识的地位。这似乎并无足怪：既没有人格神宗教传统来制约皇权，统一信仰；又没有别的什么办法，于是将原始儒学讲的“正心诚意修身齐家”提到空前的本体高度，以作为整个封建社会纲常秩序以及其官僚体系的维系力量。一方面要求所谓“格君心之非，正心以正朝廷”来制约君权，认为这是“治道之本”；另方面宣扬“明天理灭人欲”来训导百姓，服从治理。理学把盛行于唐代的佛教吸收进来，把宗教还原为世俗伦常，又把世俗伦常赋予宗教本体的神圣性质，建立起中国式的政教合一的统治系统，力求使政不脱离“教”。即使“拯民水火”“救人饥渴”等原始儒学的“外王”的政治内容也赋予以“内圣”的准宗教性质，成为所谓“对人的终极关怀”，即对人如何悟道、如何能成为圣人的关注。一切“外王”都只是为了“内圣”，于是“外王”本身就成为次要的了。这显然是佛教“普度众生”的世俗翻版，不过不是在另一世界中，而是即在这个世俗世界中。理学成了一种具有宗教功能的准宗教，也可说是某种道德的神学。如果说，在原始儒学，道德实质乃是政治；那么在宋明理学，政治实质从属道德。由于这道德具有超道德的宗教本体性质，所以，包括皇权在内的一切，在理论上就都应服从或从属于它。从而，心性论谈高于治平方略，圣贤位置胜过世俗功勋。影响所及，就是上面讲的那些，连官吏的选拔考核也不以政绩功业而以个体道德作为标准。假道德、假道学不胫而走，社会机体在极端虚伪的衣装中腐烂。专求“内圣”的宋明理学在现实中就走到了这一步^①。

有正必有反。也正是在理学开始流行时，出现了反理学讲求功利的思潮。这就是著名的永康(陈亮)永嘉(叶适)学派。

① “宋儒以绝欲为至难，竟有画父母遗像置帐中以自警者，以为美谈……。阅书至此，为之欲呕”(袁枚：《随园三十种·牍外余言卷1》)，此种事例甚多。

朱、张、吕、陆四君子皆谈性命而辟功利，学者各守其师说，截然不可犯。陈同甫崛起其旁，独以为不然。且谓性命之微，子贡不得而闻，吾夫子所罕言。后生小子与之谈之不置，殆多乎哉？^①

其说皆今人所未讲，朱公元晦意有不与而不能夺也。^②

朱、陈的争论、歧异，哲学史家们已谈论得不少。这里只摘一斑，略窥全豹：

朱：察于天理人欲之判，……若于此处见得分明，自然不得流入世俗功利权谋里去矣。……今自家一个身心不知安顿去处，而谈王说霸，将经世事业别作一个伎俩，商量讲求，不亦误乎？^③“愿以愚言思之，絀去义利双行、王霸并用之说，而从事于惩忿窒欲，迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律。”^④

陈：自道德性命之说一兴，……为士者耻言文章行义，而曰尽心知性；居官者耻言政事书判，而曰学道爱人。相蒙相欺，以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。^⑤今世之儒士，自以为得正心诚意之学者，皆风痺不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎？^⑥

分歧一目了然，无庸此处多说。在朱熹看来，“三代”是不讲功

① 《宋元学案·龙川学案》。

② 叶适《龙川文集序》。

③ 《朱子大全·卷47·答吕子约》。

④ 《朱子大全·卷36·答陈同甫》。

⑤ 《龙川文集·送吴允成运幹序》。

⑥ 《龙川文集·上孝宗皇帝第一书》。

利的,秦汉以下就坏事了。这也可说是歪打正着,因为这的确是氏族传统(“三代”)与阶级社会的不同。因此,朱要把政治化为道德,把“政刑书判”化为个体修养,从而回到“三代”去。但这对历史说,却正好是开倒车,实际是完全行不通的。所以尽管理学的哲理如何高妙,却总无补于现实。后世李贽曾嘲笑说:

吾意先生(指朱熹)当必有奇谋秘策,能使宋室再造,免于屈辱,呼吸俄顷,危而安,弱而强,幼学壮行,正其时矣。乃曾不闻嘉谋嘉猷,入告家内,而直以内侍为言,是为当务之急与?或者圣人正心诚意之学,直为内侍一身而设,顾不在夫夷狄中国的强弱也,则又何贵于正心诚意为也。^①

李贽的讥讽或有片面之处,但总的说来,不但朱文公,就是后世的许多“粹然而醇儒”,却大都不出这个总模式:高谈心性,极高明之致;一涉政务,便空疏之极。

叶适与陈亮同时而更激进地反理学:“古人多识前言往行以蓄其德,近世以心通性达为学,而见闻几废,狭而不充,为德之病。”^②“今之为道者,各出内以治外,故常不合。”^③叶适对理学家所崇奉的正统,从曾子、子思、孟子开始,便加以非议。例如,对朱熹及理学家们说,曾子是得孔学真传的,如朱熹《中庸序》说:“……惟颜氏曾氏之传得其宗”。但对叶适来说,“曾子之学,以身为本,……于大道多遗略,未可谓至。”^④“言孔子传曾子,曾子传子思,必有谬

① 《藏书卷·35·赵汝愚》。

② 《宋元学案·水心学案下》。

③ 同上。

④ 同上。

误。”^①“曾子之易听不若子贡之难晓。”^②“一贯之指，因子贡而粗明，因曾子而大迷。”^③后者讲的只是对《论语》“吾道一以贯之”的含义的不同解说，但叶适的总倾向是讲求外在功利并反对曾子那种纯粹内省路线，是十分明白的^④。在儒家正宗那里，日常生活也应念念不忘“修养”，程明道见树木思修桥便感到罪过（想及功利）成为美谈佳话。但在陈、叶这里，却恰好相反，“六经”也必须是讲功利实用的：“禹无功，何以成六府；乾无利，何以具四德”（陈），“既无功利，则道义者，乃无用之虚语矣”（叶）。可见“内圣”和“外王”在理学与陈、叶这里已确然成为学派的二分，而有对峙之势了。前者有高深的哲理，却无补于世事，它所起的是某种准宗教性的个体修养的功用；最多只能“安身立命”，很少能“兼济天下”。后者以“兼济”为怀，虽如陈亮所言，“正欲揽金银铜铁，熔做一器以明天地常运而人为常不息”^⑤，但他没有能在哲学上做到这一点，缺乏真正深刻的理论论证。它只是不自觉地承续了先秦荀子以来的重改造外在的主体活动、重破除虚妄迷信的经验理知的传统，却未能从哲理上作进一步的展开发挥。陈亮仍讲“天理人欲”，叶适也提“人心道心”，他们不能摆脱理学家的哲学控制，而只是反对把心性论谈当作儒学根本。他们虽不是理学家，却仍然是儒家。

① 《宋元学案·水心学案下》。

② 《习学记言卷·13·里仁》。

③ 《习学记言卷·13·颜渊》。

④ 所以很有意思的是，叶适这种态度今天还激起“现代新儒家”的极大不满：“故真正轻忽孔子而与孔子传统为敌者，叶水心也。……其愚悍狂悖亦云极矣……吾读其书极不悻”，等等（牟宗三《心体与性体·综论》，第225页，台湾正中书局，1973）。

⑤ 《龙川文集·与朱元晦秘书》。

二 “治人”与“治法”

如上所述,从理学家来看,儒门正宗是颜子、曾子、孟子,连子贡、子路以及荀子都不能算孔学真传,其标准正在于是否有这个“内圣”之学或是否视“内圣”为首要、根本或基础。只要稍稍偏离这一标准,即使有偌大事功,也都要被指斥为申韩、法家等等。朱熹之论诸葛孔明就是一例。尽管朱对诸葛相当钦佩,颂赞甚多,但归根结底,“诸葛孔明天资甚美,气象宏大,但所学不尽纯正”^①。“病于粗疏”,“孔明出于申韩”^②。比起理学那种精细玄微的道德形而上学来说,也确乎如此;诸葛亮的时代,还没有心性哲理,汉末仲长统、徐干等人留下的著作也大多为经世之谈;所以说诸葛出于申韩,也不算冤枉。但是,后代的理学家们却经常把只要是建功立业有所作为或希望如此的儒者,一律贬斥为法家,或至少也是邪门歪道,这便不能算公允了。例如王安石未做官时,并无异议,名声极好。但是,只要他一搞改革,尽管仍然尊孟子,重周官,颁《三经新义》,却总被后世骂为“法家”。柳宗元、张居正等人也如此。从而,儒学“正统”便似乎只能是颜、曾、孟、程、朱、陆、王这些不讲究功的“粹然醇儒”。

结果,便出现这样一种怪现象。这个“内圣”之学的“正确性”只能保存在在野的学者儒生手里或身上,如要作为政策施行就弊端百出。以至现代一些学者认为理学本身并无缺点,只是落实到政治上就坏了。也就是说,经是好的,和尚念坏了;程朱陆王的学说本身是好的,只是被朝廷和庸儒们一作为政策推行,就坏了。所

① 《朱子语类》卷136。

② 同上。

以,各种罪恶不能算在程朱陆王身上,而应算在封建朝廷以及俗儒庸儒身上。这有一定的道理,因为从纯粹理论到依据此理论所施行的政策之间有巨大差距,这本是普遍规律。但因之就能说二者之间完全风马牛不相及吗?特别像理学是元、明、清三代皇朝数百年所大力奖励提倡的,能说理学理论与实际效果完全是两样东西吗?如上文所述,正是宋明理学大兴之后,空谈性理轻视实务之风,不但弥漫士林,而且影响了整个政治。所以明亡之后,如同前人指斥魏晋清谈,认为何(晏)王(弼)之罪浮于桀纣一样,从顾炎武到颜元的许多正统儒家都十分沉痛地反对心性空谈,或骂王门,或责程朱,就不是简单的事情。顾炎武说:

是故性也、命也、天也,夫子之所罕言,而今之君子之所恒言也。出处、去就、辞受、取与之辨,孔子孟子之所恒言,而今之君子所罕言也。^①

谢氏曰……独曾子之学专用心于内,故传之无弊。夫心所以具众理而应万事,正其心者,正欲施之治国平天下,孔门未有专用心于内之说也。^②

孰知今日的清谈,有甚于前代者?昔之清谈谈老庄,今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗,未究其本而先辞其末。不习六艺之文,不考百王之典,不宗当代之务,举夫子论学论政之大端一切不问,而曰一贯,曰无言。以明心见性之空言,代修己治人之实学。股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州荡覆,宗社丘墟。^③

① 《亭林文集·卷3·与友人论学书》。

② 《日知录·卷18·内典》。

③ 《日知录·卷7·夫子言性与天道》。

这不就是五百年前的陈亮、叶适的同一腔调同一主张同一理由吗？但这已经是经历了再一次亡国惨痛的现实教训之后的经验总结。正因为此，它便构成了当时一股宏大的时代思潮。这种思潮上有渊源^①，下启近代，正是中国精神和中国文化的一个极为重要的方面，顾炎武所坚持的重经验见闻、贵亲知实录、以“治、平”天下为己任的精神，他那“天下兴亡，匹夫有责”的主张，他那些丰富具体的活动和著作，不正是很好的儒家“外王”之学的榜样吗？顾是标准的孔孟信徒、儒学巨子。他所坚持的不正是从荀子、董仲舒到王通、欧阳修、到陈亮、叶适这条线索的儒学精神吗？

所以，如果仅以孔孟程朱或孔孟陆王作为中国儒学的主流和“正统”是并不符合历史真实的。程朱陆王所发展或代表的只是儒学的一个方面。儒学生命力远不仅在它有高度自觉的道德理性，而且还在于它有能面向现实改造环境的外在性格。这就是以荀子“制天命而用之”的光辉命题为代表的方面^②。这一方面把墨、法、阴阳诸家的经验论、功利观消溶并合在儒学的体系里，非常重视事功。如前所说，即使朱熹等人也并不能完全否定这一方面。因为宋明理学毕竟还不是佛学或宗教，在理论上并不否定人生，於是总

① 宋末周密《癸辛杂识续集·下·道学》：“道学之名，起于元祐，盛于淳熙……凡治财赋者，则目为聚敛，开闢扞边者，则目为粗材，读书作文者则目为玩物丧志，留心政事者，则目为俗吏，其所读者，止四书、近思录、通书、太极图、东西铭、语录之类，自诡其学为正心修身齐家治国平天下，……钓声名，致显化，而士子场屋之文，必须引用以为文，则可以擢巍科，为名士，……然夷考其所行，则言行了不相顾，率皆不近人情。异时必为国家莫大之祸，恐不在典午清谈之下……贾师宪专用此一类人，列之要路，名为尊崇道学，其实幸其不才愤愤，不致掣其肘耳，卒致万事不理，丧身亡国……仲固之言，不幸而中，尚忍言之哉”。

这便是专崇“内圣”的宋代理学的实际后果，是第一次的惨痛历史经验。第二次就是顾炎武、颜元的这些悲痛评论了。这似已足为专尊理学者深思。

② 参阅《荀易庸记要》。

还得讲些“治国平天下”的道理,只是他们把这一方面完全放在从属甚至非常轻视的位置上。拙文《荀易庸记要》曾说,如果儒学只有子思孟子,可能早已走入神秘主义的迷狂宗教,也就没有汉代以来中国意识形态的局面。同样,如果没有汉代以后不绝如缕的这根“外王”线索来制约宋明理学的“内圣”,也就没有近代以至今天的救国精神。尽管理学在发展纯哲学思辨和培育道德自觉的主体性上有巨大成就,但在现实社会发展和政治制度的改革中却无疑起了保守以至反动的作用。把政治化为道德的伦理主义的恶劣影响,至今仍灼然可见,尽管它可以披上某种新装。

这里一个重要的问题是,如前所述,由于理学以正宗自居而排斥异己,一切讲求事功的非理学或反理学的儒家,就经常被指斥为法家。从历史真实看,法家思想在先秦和西汉早被儒家所不断地而又分阶段地吸收溶化,作为独立的法家学派不但早已无存,而且作为法家思想内容如明赏罚、讲功利、重军事等等,也早已成为儒家的东西。因之,自宋代以来的所谓法家或重视功利、主张变革的现实思想家、政治家所真正面临的“法家”内容,毋宁是一个日趋走向近代的新历史课题。

这个时代课题就表现为要求用近代的启蒙主义来限制君权以至取缔君权的民主思想问题,这在明清之际的黄宗羲、唐甄等思想中最为突出。它在理论上意味着“意向伦理”(道德动机)与“责任伦理”(现实效果)、价值判断与事实判断相分别的要求,此亦即是经济学、政治学、社会学应该从宗教学、道德学中分化和独立出来,以便取得科学形态的问题。不再是靠宗教的信仰、道德的善恶,而是明确地由现实的利害、生活的功用来维系、调节和处理社会现象和人际关系。这其实正暗含着中国式的“政”(行政)“教”(伦常教义)相分离的近代要求。黄宗羲应该被看作是体现这一要求的中国思想史上的具有转折意义的人物。他的《明夷待访录》一书在晚

清被梁启超、谭嗣同等人秘密刊行,同时也为章太炎所诋毁,都是具有典型意义的事情。黄在当时特定历史条件下,以中国思想的传统形式,锐利地开始表述了近代民主政治思想。这不是舶来品、西洋货,而仍然是打着“三代之治”旗号的儒学传统。黄本人是忠实的王门理学家,但他确然说出了一种新意识新思想。

对君权过重而思加以限制,如前所指出,是宋代以来的重大问题。理学希望从内的方面去约束君主个体的动机心意。明清之际的思潮则恰恰倒过来,要求从外的方面去约束。包括顾炎武所谓“寓封建于郡县之中”,即地方分权以制约中央,也无非此意。但黄比顾高明之处,在于他从理论上直接地触及了这个问题,并提出了比较彻底的主张。

黄宗羲指出,君是为人民而设的。这本是原始儒学的老命题,但黄作了近代式的发挥。他认为君臣之间的关系不同于父子。父子是血缘关系,君臣是共事关系;前者是天生的尊卑关系,后者却不然,“夫治天下犹曳大木然,……君与臣,共曳木之人也。”^①“故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。……天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”^②。因此不能“视天子之位过高”^③。这就不但与宋明理学把君臣父子的尊卑秩序视为一体大不相同,而且也与原始儒学以血缘氏族为国家根本从而由“父子”到“君臣”(所谓“迩之事父远之事君”^④)也颇相背离了。黄痛斥“三代”之后的“人君”把“天下”当作自己的家业,所定的典章制度实际上只是“一家之法而非天下之法”,所以主张彻底变革,以建

① 《明夷待访录·原臣》。

② 同上。

③ 《明夷待访录·原相》。

④ 《论语·阳货》。

立真正的法。黄说：“论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人”^①，这是一个极大的思想突破，它把自孔孟荀到宋明儒家所普遍承认的“有治人无治法”的传统命题倒过来了。实际上是提出了“有治法无治人”的崭新观念，尽管黄打着“三代以上有法”的传统复古旗帜。

黄所要建树的“法”的内容是什么？其中很重要的两项是“置相”和“学校”。前者是设立宰相，实际已接近于近代责任制的内阁总理：“原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。”^②“君之去卿犹卿、大夫之递相去，非独至于天子遂截然无等级也。”^③这即是说，“天子”并无特别悬绝的尊高地位，天子之于卿，如同卿之于大夫，不过是同样的等差级别而已。因之，“宰相”实际上便是政事的总负责人。“古者不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子的子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意”^④。用能“传贤”的宰相来制约不能传贤的天子，这样“天子”就不能大权独揽，搞专制独裁。

“学校”则接近于近代议会，并非仅是教育机关。“必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校；”^⑤“东汉大学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议；宋诸生伏阙捶鼓；请起李纲；三代遗风，惟此犹为相近”^⑥，“太学祭酒，推择

① 《明夷待访录·原法》。

② 《明夷待访录·置相》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《明夷待访录·学校》。

⑥ 同上。

当世大儒，其重与宰相等，……天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。”^①

这不非常接近于近代民主观念么？这其实倒恰好是原始儒学在新现实条件下的新展现。顾炎武读《明夷待访录》曾称赞之极，说：“百王之弊可以复起，而三代之盛可以徐还”。顾本人也曾认为“天下有道则庶民不议，然则政教风俗，苟非尽善，即许庶民之议矣”^②。同时代的唐甄的《潜书》更多有贬斥君主的激烈言论，虽然深度不及黄，但思想倾向是相同的。所以，似乎可以说，以黄宗羲为代表的这批思想家倒真可以说是具有某种近代意义的“法家”，他们鲜明地提出与儒学传统不同的“有治法而后有治人”的原则，从君臣理论到重要制度都相当具体地开始形成一整套思想。这就并不是如某些学者所说的“不超出儒家政治的陈词滥调”，而是符合时代动向的真正的新声音。“此等论调，由今日观之，固甚普通甚肤浅；然在二百六七十年前，则真极大胆之创论也。……梁启超谭嗣同辈倡民权共和之说，则将其书节抄，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉。”^③ 黄宗羲在中国十九世纪末的近代民权思想中居然还能起这种启蒙作用，并不是偶然的。

在黄宗羲那里，改变君权过重、由于皇帝胡作非为而“丧天下”的办法，已开始放弃了二程、朱、王专门要求“正人心”和“格君心之非”，而企望通过建立现实制度来得到保障，这固然可以看作“内圣”之学在这位信徒手里有了向外的新开拓，但也正因为原来本有重事功主实际的传统，才使得在理学中也终于出现了像黄宗羲这

① 《明夷待访录·学校》。

② 《日知录·卷19》。

③ 梁启超《清代学术概论》。

样的思想。明中叶以来,无论朱学或王学,都有走向现实世界即所谓走向实学的普遍趋势^①。近乎科学的实证之风已开始吹起,除学术本身的发展逻辑外,商业都市的高度繁荣、各种行业的分化兴起、众多科学论著的出现(如徐光启、李时珍、宋应星、方以智等人的著作)、浪漫主义的文艺思潮的涌出……,都表明当时社会结构、时代氛围和意识形态开始有了某种重要的变动,这可能是使理学内部发生变化的重要因素。不但是黄宗羲,还有好些人都有“工商皆本”的观念,与自秦汉以来重农抑商的传统思想开始有了离异。

可见,“治法”或“治人”、“外王”或“内圣”、“经世致用”或“存养修心”、“政”(政治)“教”(伦理)分离或合一……,在这里开始具有重要的时代内容,它是近代与古代的分野。表现在明清之际的这两种不同的思想倾向,其深刻的意义,我以为就在这里,而并不在别的什么地方。

如《宋明理学片论》一文所说,宋明理学的贡献在于建立个体自觉的道德主体性。这也是海外学者说的所谓“新儒家的道德个人主义”^②。所谓“富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄”(程颢诗),大概就是这种理学家们的英雄主义的内容。好些理学家也确乎抱着道德至上的信念,赴汤蹈火,对抗邪恶,威武不屈,万死不辞,像王阳明、刘宗周等人,他们确乎闪烁出这种道德人格的光辉。但绝大多数却远远并不能这样,而成为遭人笑骂的“假道学”。就是“真道学”,也如前所指出,除了他们的个人道德给后世留下伦理学上的榜样而外,也并没能作出什么真正大有益于当时后世的重要贡

① 可参阅余英时《从宋明儒学之发展论清代思想史》《清代思想史的一个新解释》等文,见余著《历史与思想》,台湾联经出版社,1977。

② 见狄百瑞(Wm. T. DeBary)《中国的自由传统》,李弘祺译,香港中文大学出版社,1983。

献。他们的心性哲理脱离实务,丝毫不能经世济民。直到晚清,当统治者开始搞洋务时,理学家倭仁(曾国藩的老师)还大加反对,说了一大套孔孟之道,连奕訢也只好回答说,倭仁“久负理学盛名”,“陈义甚高,持论甚正”,却无奈“道义空谈”,毫无用处^①。光讲心性道德,光凭心学理学,无法富国强兵,对付洋人,这是连腐朽的统治阶级中的好些人也明白的。

由于中国没能经历资本主义的历史阶段,明中叶以来的进步思潮没有稳固的社会基础,黄宗羲这种微弱晨光式的近代的法治思想,很快便沉埋在清代伪古典主义的复古浪潮中。而且直到近代民主主义革命时期,也仍然遭到有如章太炎这样勇敢的思想家的非难和轻视。近代民主思潮在封建统治和农民小生产阶级的双重夹攻中,其生存和发展是极为艰难的。近代中国思想史曾不断证实这一点。

所以,本文不同意海外某些学者关于中国知识分子有个人主义的“自由传统”,并把这传统追溯到宋明理学,认为理学乃启蒙、自立等说法。^②恰好相反,理学远非启蒙,而是某种准宗教性的道德的神学。从而中国士大夫知识分子的所谓个人主义、自由主义始终也没能脱离服从于封建纲常准宗教式的伦理系统。由于他们没能获得近代社会因职业分化和经济自由所带来的人格独立性,中国士大夫知识分子只能拥挤在“学而优则仕”这条中国式政教合一的社会出路上,必需依附于皇权—官僚系统的政权结构,争权夺势,尔虞我诈。以理想化了原始氏族社会的巫师为传统,中国知识分子的最高理想是“应帝王”,“作宰辅”,“为帝王师”。伊尹、周

① 《筹办夷务始末·同治朝》卷48。

② 参阅 Wm. T. DeBary《中国的自由传统》、《Principle and Practicality: Introduction》,New York,1979。

公、诸葛亮……,而并不是皇帝本身才经常是他们梦寐中的最高位置。除了退隐山林以庄禅自娱或极少数人能怀抱野心投入农民起义外,一般很少能在意识和行动上冲破这个伦理—政治的政教结构,而总是心甘情愿地屈从于皇家权力和纲常秩序中,以谋得一定的政治地位和社会荣誉,政治上的人身依附和人情世故关系学极为严重,始终缺乏独立的近代人格观念。这正是中国知识分子个人命运和自我意识的历史性的悲剧所在,也是知识分子尚未能脱出传统社会的一种表现。

也正因为此,在理论创造上,中国士大夫知识分子多半只能以注释经典来发挥新意,打着圣人的招牌来陈述自己的主张。王安石求改革而搞《三经新义》,戴震反理学也必须以《孟子字义疏证》而出现。但在这种合法性的注经形式中,最值得重视的,又仍然是在中国传统的历史意识中走向近代的新倾向。

三 经学与史学

少数民族占据统治地位的清代政权,在经济、政治、文化上施行了一整套封闭、保守、愚昧的政策,把明清之际的经世致用的“外王”精神,挤进了经典考据的避难所。但是,即使在乾嘉朴学中,也开始潜藏有某种实证精神,以致胡适把它误认为即是近代的科学方法论。其实这是弄错了。我以为,与印度不同,中国一直有重史的传统,这倒是中国特有的“科学”精神。它与非宗教、重经验的中国实用理性有关。每个朝代都注重修史,以记录历史,积累经验。明清之际,更是如此,几位大师都写有大量历史著作。黄宗羲写了著名的宋元明的理学思想史。《四库提要》说顾炎武“每一事必详其始末,参以证佐,而后笔之于书。故引证浩繁而牴牾甚少。”所谓“详其始末”,“通其源流”,也正是注意从历史上来观察考查,例如

他的《日知录》。然而,真正企图把历史提上哲学高度或从自己的哲学体系出发来论议历史的,却只有王船山。

顾炎武黄宗羲都没有自己的哲学体系,而王船山却有之。王成为中国传统思想的最后的集大成者。他一方面总结了宋明理学,对理气心性作了细致和透辟的论证,批判了王学,改造了程朱,发展了张载的“气”唯物论,并崇之为正宗;另方面,他又高扬了中国的历史意识的长久传统,并把它提到了不以人的意志为转移的哲学高度。这两方面的结合,使王船山理论体系达到了儒家所一贯向往的“内圣外王”双合璧的完满水平。

从前一方面说,王船山强调的是“道”在“器”中,“理”在“气”中,“形而上”即在“形而下”中:

形而上者,非无形之谓。……唯圣人然后可以践形。践其下,非践其上也。……君子之道,尽夫器而已矣。^①

无其器则无其道……,洪荒无揖让之道,唐、虞无吊伐之道,汉、唐无今日之道,则今日无他年之道者多矣。……故古之圣人,能治器而不能治道。治器者则谓之道……^②

一切“道”、“理”、规律、秩序、法度都必须寓于现实物质事物之中,而不能离开这些具体事物去探求。这种由心性探求而转向外在世界的实践,即由“尊德性”而日趋“道学问”,如已指出,是明中叶以后程朱学派中已显露的某种共同倾向;但在王船山这里的特色是,他突出地以历史作依归。上面讲的“内圣”与“外王”、“治人”与“治法”,都实际被统摄在船山的历史观念中。

① 《周易外传·系辞上传第12章》。

② 同上。

王船山在思想上仍然是理学正宗,在政治上也是封建地主阶级的正统;所以他斥不知礼义的老百姓为禽兽;他痛恨李贽等人的近代个性解放思潮。但是,他却在通过评论中国各朝历史时,感受到和提出了不以人的伦理是非、认识对错、善恶动机为转移和标准的某种客观规律。这种规律不是一时一地的得失利害,而是影响久远的必然趋势。所以他不但认为社会是发展的,大不同于儒家们艳称“三代”、提倡复古,而且更强调应该从“势”来看“理”、“天”,从而这个“天”、“理”也就逐渐脱出传统理学家的伦理性的“天理”,而接近于客观历史总体规律的近代观念了。

顺必然之势者,理也。理之自然者,天也。君子顺乎理而善因乎天,人固不可与天争久矣。^①天者,理而已矣;理者,势之顺而已矣^②。

这样,也就不应再是以道德的善恶、内心的动机为尺度标准,而是有某种“不可测”的客观外在规律在:

秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公,存乎神者之不测,有如是夫。^③

以一时之利害言之,则病天下;通古今而计之,则利大而圣道以弘。天者,合往古来今而成纯者也。……时有未至,不能先焉。迨其气已动,则以不令之君臣,役难堪之百姓,而即

① 《宋论·哲宗》。

② 同上。

③ 《读通鉴论·卷1·秦始皇》。

其失也以为得，即其罪也以为功，诚有不可测者矣。^①

这里，与司马光、朱熹已有所不同，应该说是达到了中国历史意识和哲学思想的空前的理论高度。因为它开始暴露了历史与伦理的巨大矛盾：“不令的君臣，难堪的百姓”，一时的祸害，却可以构成伟大的功业，是“恶”而并非“善”在现实中起着动力的作用。历史的发展，百世的功过，“古往今来之道”，远远超出了包括伦理在内的人的主观愿望、动机、目的、行为和利益。它有某种客观总体的规律在，它超过和压倒了任何主体（包括“圣君贤相”）的一切。从而，以“圣君贤相”为理想的传统伦理主义在这种历史观面前，便显得异常空泛、苍白和迂腐了。这也就从根本理论上离开了以伦理价值来判断历史的儒学传统，从而伦理也就不能再是最高本体实在，只有历史自己才是这个“道”、“理”的本身。史学（历史意识）将替代经学（伦理教义）而成为主流。

很明显，这与黄宗羲在政治理论上提出“有治法而后有治人”一样，同样体现逐渐摆脱儒学传统的同一个时代心音。

总括起来看，在汉儒那里，伦理学从属于宇宙论，社会政治、历史系统、伦理秩序统统被安排在宇宙论的反馈图式中，尽管是他律道德（即道德由外在五行等规定），但伦理学与历史观、社会论、政治论还是一个相互沟通的整体的结构。到宋儒的时代，这个宇宙论图式早已崩毁，濂、洛、关、闽各大学派尽管也有治平理想和经世方略，但这些方略不但浮浅平常，而且也没能真正与其宇宙观历史观伦理学构成内在的理论系统。他们的成就只在内圣心性之学：把宇宙论与伦理学沟通了起来，建立了自律道德的形而上学本体论。这个本体论正由于缺乏与“外王”的深刻的理论关系，从而如

^① 《读通鉴论·卷3·武帝》。

前所说,对心性的个体追求走向了准宗教性的超越道路。带来的社会后果非常有害,于是遭到了从陈、叶开始到顾、王、颜、戴的猛烈批判。

但是,无论陈、叶,或者别人,也包括王船山在内,又都未能建立任何可替代宋明理学的新的哲学系统。他们在“内圣”方面,所讲不及朱、王那么精微和深刻;在“外王”方面也没有提出真正的哲学观念。只有王船山算是初步提出了上述以客观的“势”为本体的历史观,并企图与伦理学、宇宙论相联系。但是王船山并没能做到这一点,他也仍未能把伦理学、宇宙观与这种历史观真正会通溶合起来。他开始觉察到、触及到历史与伦理的并不一致,但是他并没能真正发现和展开这个巨大矛盾。他强调的仍然是天理人欲之辨、君子小人之别的伦理本体。历史观也仍然从属和局限在传统伦理学范围内。尽管他被外国学者称作是“中国思想家中最‘非中国式’的一个”^①,但他毕竟不能像黑格尔那样干脆将伦理学从属于历史观之下,以历史过程来统摄一切。因为他没有西方基督教背景,不能产生一个有如上帝的“绝对理念”的观念来统领全局。他遵循中国传统,追求“天人合一”。既然这个“合一”不可能实现在董仲舒式的那种宇宙五行图式里,又不能实现在朱熹、王阳明式的那种“仁即天心”的心性伦理中,而必须回归到具体的历史的现实活动上;这对于王船山,就显然是不可能的事情。王船山缠绕在“天”、“理”、“时”、“势”中而不能真正找到新的理论出路。他不能摆脱理学的框架,更不能越出儒家的藩篱;相反,他是非常自觉地和明确地捍卫和坚持着它们。中国当时还没有近代社会的背景 and 基础,不能像西方那样,能结合自然科学和社会现实的发展,从中世纪神学藩篱下逐渐而坚决地脱身出来,产生从笛卡儿到康德的

^① Dert Bodde,《Essays on Chinese Civilization》,第251页,New Jersey,1981。

伟大近代哲学。王船山不能脱出中国哲学的伦理主义的强固传统,他毕竟不可能建构出以“势”(客观历史规律或趋向)为基础的新的“天理”(伦理本体)观。要做到这一点,并在现实世界和历史长河中来实现这种“天人合一”,只有在以现代大工业社会为背景的基础上才有可能。这当然就不是王船山所能梦想的了。王船山走到了中国传统哲学的尽头。

王船山犹如此,比王矮小得多的颜元、戴震诸人更不用说。但他们在抨击程朱陆王的理论斗争中却仍有其意义。关于颜元,在本书《墨子初探本》文中已经讲过。至于戴震,虽以考据大师为当时所重,但他自己明确指出“生平著述之大,以孟子字义疏证为第一”^①，“以六书九数等事尽我，犹误认轿夫为轿中人也”^②。一切考据对戴本人来说，不过是“轿夫”，他为吃饭必须作这些，但这禁锢不住他的思想，他的思想（轿中人）却正对宋明理学的无比义愤。这种义愤是明中叶以来社会先进思想的最后回响，它与大体同时的曹雪芹、袁枚、扬州八怪等人同属于那个黑暗的中国十八世纪中反理学反封建的灼灼明星。

论述戴震的著作已有很多，本文不想重复。只想指出戴震在反理学中伦理学与认识论相混同的特色。理学本是伦理本体论的心性论；理学之所以要讲许多理气、心性、无极太极，都是为了归宿于封建伦理。理学的种种宇宙论和认识论本都主要是为伦理本体论服务的；戴震通过所谓“血气心知”的论证，强调“德性资于学问”，实际是把宋明理学的心性论伦理学放在认识论的基础上来解释，从而，戴震所阐明的先验的内在德性必须经过后天的学习培育才有可能，实际便是对宋明理学高扬“德性之知”贬低“闻见之知”

① 段玉裁《戴东原集序》。

② 同上。

的倒转。所以钱穆说戴是继承了荀子的性恶论^①,余英时认为戴是主智的^②,都觉察到了这一现象。但是由于戴的目标是反禁欲主义,他强调情欲正常满足的合理性、“自然性”,所以冯友兰又说戴是主情的^③。我认为,戴的特点正在于表现了中世纪伦理学向近代认识论的过渡。它的实质是伦理学(反理学禁欲主义),它采取的论证角度却是认识论。实际上,它是将明李贽等人以来的重情主欲的思想初步框入哲学认识论中作为内容。但由于他以认识论来讲伦理学,不但把二者混在一起,很难讲清楚;而且也使伦理学的形而上学的意义大为褪色,在深度上反比朱、王等理学大师们简单而粗糙。西方哲学的认识论一般总与自然科学相联系而得到发展,中国近代的认识论的兴起也如此。戴震的认识论缺乏自然科学基础,又并没有与他的考据方法自觉地联系起来,所以它就并未能取得多少科学的成就,它的意义只在于反映了对宋明理学的伦理本体论的强烈抗议和当时整个意识形态要求走向近代的呼声。

人文学科十分发达的中国文化,这种思想的历史动向,仍然更为主要地更为波澜壮阔地表现在由经学而史学,即着眼于具体的历史意识来替代抽象的心性玄谈的思潮中。即使王船山的历史观念无人知晓长久沉埋,但无论是今文经学派以微言大义寓说时事,或者是古文经学派的章学诚“六经皆史”的著名命题,又都以不同方式表现出顾炎武最早提出“经学即史学”的这一总趋势,承续和在新条件下发扬了中国哲学的历史意识的古老传统。

关于晚清今文学,最后以康有为为代表,也仍然附着在“三世”

① 钱穆:《中国近三百年学术思想史》下卷,商务印书馆,1937。

② 余英时:《论戴震与章学诚》,龙门书店,1976。

③ 冯友兰:《中国哲学史》下卷,商务印书馆,1936。

历史观念上,我在《中国近代思想史论》一书中已讲了不少,此处不再谈。这里只简略提一下“六经皆史”的说法。如所周知,王阳明和其他一些人已早有此提法,但毕竟是章学诚把这一命题与经世致用、与反理学、与前述“外王”路线连接了起来:

天人性命之学,不可以空言讲也。……儒者欲尊德性而空言义理以为功,此宋学之所以见讥于大雅也。……三代学术,知有史而不知有经,切人事也。后人贵经术,以其即三代之史耳。近儒谈经,似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学,言性命必究于史,此其所以卓也。^① 史学所以经世,固非空言著述也。且如六经,同出于孔子,先儒以其功莫大于春秋,正以切合当时人事耳。后之言著述者,舍今而言古,舍人事而言性天,则吾不得而知矣。学者不知斯义,不能言史学也。^②

这里说得相当明白了。“六经皆史”、“经学即史学”的真正含义不即是反对空谈性理的“内圣”之学么?! 戴震从认识论来反理学;章学诚以历史学来反理学。章自觉地和明确地承继宋代陈、叶,明确提出“六经”之为经典,是因为它们乃古代典章制度、行政事实的历史记录,连《易经》这种被宋明理学奉作宇宙伦理本体论的圣典,也被章解释为“政典”、“法宪”,“其所以原民生与利民用者”,“而非圣人一己之心思,离事物而特著一书谓以明道也”^③。从而,“六经”、孔孟的真传便并不在什么心性义理,而在于具体历

① 《文史通义·内篇5·浙东学术》。

② 同上。

③ 《文史通义·易教上》。

史经验的记录。这不正是从准宗教性的伦理学本体论走向近代现实性的历史意识的表现么？王船山是从哲学上，章学诚是从历史学上提出了同一课题。

对章来说，所谓真正的史学不只是记录事实、搜罗材料、排比现象，而在于探求规律。顾炎武说过“明古今之变而知之所以然”，章学诚则说得更明确：“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考，皆非史学。”^①“撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来。记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起”^②，记往是为了知来，所以这不是起居录，不是记帐本，这是要求获得某种规律性的认识以卜望未来，而有助于人事，服务于现实。章学诚所谓史家“微茫秒忽之际，有以独断于一心”，也正是这个意思。史学家要有眼光来作出独立判断。

章学诚《文史通义》《校雠通义》有各种错误，包括好些知识性错误，“征文考献，辄多谬误”，“其读书亦大卤莽灭裂矣”^③，但它的重要价值和影响却丝毫未减，直至今日仍为海内外学者们所推重。其所以能如此，不正是由于它体现了中国社会和文化的近代趋向的新精神，为“切于人事”的“经世致用”观念提出了历史学的论证么？正是他的这种富有创造性的史学理论，而不是他的那些具体的论证、考核或材料，使他终于取得思想史上的重要位置。在这种意义上，章学诚也正是陈亮、叶适、顾炎武、黄宗羲、王船山等人的所谓“外王”路线的伸延和扩展。

不是宋明理学，而是这条路线与近代中国进步思想有直接的联系。从龚自珍、魏源到梁启超、章太炎，当然还有许多其他的人，

① 《文史通义·内篇5·浙东学术》。

② 《文史通义·书教下》。

③ 《余嘉锡论学杂著·卷下·书章实斋遗书后》。

都是在“经世致用”等观念影响下,注重事实、历史、经验,主张改革、变法、革命。无论是龚的“尊史”,魏的“师长”,还是梁的“新史学”,章的“国粹”,……都可以看作是中国这种传统在近代特定条件下的继承和发扬。他们愤然推开心性玄谈,而面向现实,救亡图存。谭嗣同有段话把这一点描述得最为清楚了:

往者嗣同请业蔚庐,勉以尽性知天之学,而于永嘉则讥其浅中弱植,用是遂束阁焉。后以遭逢世患,深知揖让不可以退萑苻,空言不可以弭祸乱,则于师训窃有疑焉。夫浙东诸儒,伤社稷阽危,蒸民涂炭,乃蹶然而起,不顾瞽儒曲士之訾短,极言空谈道德性命无补于事,而以崇功利为天下倡。揆其意,盖欲外御胡虏,内除秕政耳。使其道行,则偏安之宋,庶有豸乎?今之时势,不变法则必步宋之后尘,故嗣同于来书之盛称永嘉,深为叹服,亦见足下与我同心也^①。

这就是思想史的真实。

^① 《致唐佛尘》,见《中国哲学》第4辑第425页。