

顾炎武“实学”方法论

黄玉顺

摘要: 顾炎武的“实学”是一个不同于宋明理学“实学”的新概念,具有一般学术方法论乃至“哲学”“思想方法”的意义。其“实学”的宗旨并非“博学于文,行己有耻”,而是“修己治人”。其“实学”的纲领是“论学论政”两个方面的综合:一方面是“论学”,即“好古而多闻”,亦即“习六艺之文”“考百王之典”;另一方面则是“论政”,即“综当代之务”。“论学”主要是文献考据,“论政”主要是实际考察。实学的方法是这两个方面的综核,其中蕴含着一个深刻的思想:不是以文献来规范实际,而是以实际来匡正文献。不仅如此,顾炎武的“实学”还蕴含着一种更深层的思想方法:不仅以历史事实来校正经典文献中的“非事实”内容,而且以当代现实的“其实变”来超越经典内容的历史内涵。这就需要从历代经典中抽绎出作为普遍原理的“王道”来“明道救世”,在“古今之变”中追寻面向未来的具有启蒙意义的儒家政治理想。

关键词: 顾炎武;实学;方法论

中图分类号: B249.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)02-0127-08

中国哲学的“实学”一语,原是宋明理学的用语。一是程朱理学所说的“实学”。如程颐说:“治经,实学也……如《中庸》一卷书,自至理便推之于事。如国家有九经,及历代圣人之迹,莫非实学也。”^[1]朱熹也说:“其书(《中庸》)始言一理,中散为万事,末复合为一理,放之则弥六合,卷之则退藏于密,其味无穷,皆实学也。”^[2]二是陆王心学所说的“实学”。如陆九渊说:“为学有讲明,有践履……然必一意实学,不事空言,然后可以谓之讲明。”^[3]王守仁说,“簿书讼狱之间,无非实学;若离了事物为学,却是着空”^[4];“患难忧苦,莫非实学”^[5]¹⁷¹;“使在我果无功利之心,虽钱谷兵甲,搬柴运水,何往而非实学?何事而非天理?”^[5]¹⁷⁹

但是,顾炎武所说的“实学”却是一个新概念,并非宋明理学所谓“实学”,尤其并非陆王心学所谓“实学”。恰恰相反,此“实学”非彼“实学”,顾炎武的“实学”乃是基于对陆王心学的批判和对程朱理学的修正而建立的。唯其如此,学界公认顾炎武才

是真正“实学”的开创者。

顾炎武的“实学”,具有方法论的性质。这里所说的“方法论”,并非训诂学层面的具体方法,如“读九经自考文始,考文自知音始”^[6]⁷³等,而是关乎整个“治学”“为学”甚至到达“哲学”“思想方法”层面的普遍的、一般的学术方法论。检索顾炎武《日知录》(本文据清黄汝成《日知录集释》),共有四处明确提到“实学”这个概念。通过对这四处“实学”概念的分析,可以概括出顾炎武的实学方法论。

一、实学的宗旨及其纲领

人们往往将顾炎武“实学”的宗旨概括为“博学于文,行己有耻”,这其实是不确切的。顾炎武的“实学”概念,所指的是一种学术,它与“空虚之学”相对,属于“治学”“为学”的范畴。

1.“博学于文”与“行己有耻”的内涵

顾炎武“博学于文,行己有耻”之说,出自其《与

收稿日期:2024-04-16

作者简介:黄玉顺,男,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师(山东济南 250100)。

友人论学书》:

愚所谓圣人之道者如之何?曰“博学于文”,曰“行己有耻”。自一身以至于天下国家,皆学之事也;自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间,皆有耻之事也……士而不先言耻,则为无本之人;非好古而多闻,则为空虚之学。以无本之人,而讲空虚之学,吾见其日从事于圣人而去之弥远也。^{[6]41}

在《日知录》中,顾炎武各有一处谈及“博学于文”和“行己有耻”。《日知录》卷十三“廉耻”条谈到“行己有耻”:

《五代史·冯道传论》曰:“‘礼义廉耻,国之四维。四维不张,国乃灭亡。’善乎!管生之能言也……”然而四者之中,耻尤为要。故夫子之论士,曰:“行己有耻。”……所以然者,人之不廉而至于悖礼犯义,其原皆生于无耻也。^{[7]772}

“行己有耻”出自《论语·子路》,即指一个人行事,凡自己认为可耻的就不去做。显然,顾炎武“行己有耻”的内涵是“自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间,皆有耻之事也”,即谈的是“为人”的问题,而非本文讨论的“为学”问题。

前引顾炎武《与友人论学书》之言,唯有“博学于文”涉及了“为学”的问题,即“非好古而多闻,则为空虚之学”;但也并不限于“为学”问题,即“自一身以至于天下国家,皆学之事也”。《日知录》卷七“博学于文”条谈及“博学于文”:

“君子博学于文。”自身而至于家、国、天下,制之为度数,发之为音容,莫非文也。“品节斯,斯之谓礼。”孔子曰:“伯母、叔母疏衰,踊不绝地。姑姊妹之大功,踊绝于地,知此者,由文矣哉,由文矣哉!”《记》曰:“三年之丧,人道之至文者也。”又曰:“礼减而进,以进为文。乐盈而反,以反为文。”《传》曰:“文明以止,人文也。观乎人文以化成天下。”故曰:“文王既没,文不在兹乎!”而《溢法》“经纬天地曰文”,与弟子之学《诗》《书》六艺之文,有深浅之不同矣。^{[8]403-404}

显然,顾炎武所说的“博学于文”,尽管涉及“为学”的问题,却远不止于此。他明确说这是“不同”于“学《诗》《书》六艺之文”的问题,因为这里还广泛涵盖了“为人”方面的建构礼制、践行“礼文”等问题,即“自身而至于家、国、天下,制之为度数,发之为音容,莫非文也”。由此可见,将顾炎武的“博学

于文”仅仅归结为“治学”的学术范畴,显然不妥。

2.“实学”的宗旨与纲领

其实,顾炎武关于“实学”的宗旨与纲领的典型表述,可见于《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条:

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,不综当代之务,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。^{[8]402}

这是《日知录》中第一处“实学”论述。这里,顾炎武批评作为“空虚之学”的心学“清谈”是“明心见性之空言”,而非“修己治人之实学”,并明确地正面提出了“实学”的宗旨和“实学”的纲领。

第一,顾炎武提出的“实学”宗旨是“修己治人”。

“修己治人”来自孔子的“修己安人”思想:“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸!’”^{[9]2513-2514}周可真教授已指出:“这个‘实学’概念包括两个方面:‘修己’与‘治人’。‘治人’就是他所谓‘吾儒经世之用’的‘经世’方面。本于‘经世’目的去从事儒学研究,便是所谓‘君子之学’。”^[10]顾炎武的实学,即是指对现实有用的经世思想。当然,在表述上,顾炎武的“治人”不如孔子的“安人”更能够体现儒家“爱人”的精神。

第二,顾炎武提出的“实学”纲领是“论学论政”。

“论学论政”包括两个方面的内容:一方面是“论学”,即前面所说的“好古而多闻”(“习六艺之文”“考百王之典”);另一方面则是“论政”,即前面所说的“综当代之务”。

从学术方法论的角度看,这里值得分析的是作为“实学”纲领的“论学论政”。

这个“论学论政”的学术纲领,也可以概括为“明道救世”。顾炎武说:“君子为学,以明道也,以救世也。”^{[11]2}这里“明道”对应着“论学”,即“好古而多闻”,就是通过“论学”而“明道”;“救世”对应着“论政”,即“综当代之务”。两者都是“为学”的问题。顾炎武说:“孔子之删述六经,即伊尹、太公救民于水火之心,而今之注虫鱼、命草木者,皆不足以语此也……愚不揣,有见于此,故凡文之不关于六

经之指、当世之务者，一切不为。而既以明道救人，则于当今之所通患，而未尝专指其人者，亦遂不敢以辟也。”^{[6]91}这也表明，顾炎武“实学”的宗旨“修己治人”也可以表述为此处所提的“明道救人”，其纲领“论学论政”即“关于六经之指、当世之务”两个方面，前者对应着“论学”，后者对应着“论政”。这同时也表明，顾炎武的“实学”不同于后来乾嘉学派侧重考据、训诂的所谓“实学”。

二、文献考据：好古而多闻

所谓“论学”，即“好古而多闻”，亦即“习六艺之文”“考百王之典”，主要就是经典文献的考据。“好古”出自孔子之语，“述而不作，信而好古，窃比于我老彭”^{[9]2481}；“我非生而知之者，好古、敏以求之者也”^{[9]2483}。“多闻”同样出自孔子之语，“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔”^{[9]2462}；“多闻、择其善者而从之，多见而识之，知之次也”^{[9]2484}；“友直，友谅，友多闻，益矣”^{[9]2521}。

1. “下学上达”之“本”

前引顾炎武在谈到“修己治人之实学”时，曾指出：“朱子曰：‘圣人教人，不过“孝弟忠信”持守诵习之间。’‘此是下学之本。今之学者以为钝根，不足留意，其平居道说，无非子贡所谓“不可得而闻”者。’又曰：‘近日学者病在好高。《论语》未问“学而时习”，便说“一贯”，《孟子》未言“梁惠王问利”，便说“尽心”。《易》未看六十四卦，便读《系辞》。’此皆‘躐等之病’……未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。”^{[8]401-402}这里，顾炎武对朱熹的说法给予了充分的肯定，实际上是肯定“实学”在整个儒学中的优先地位，即“实学”是“下学上达”之“本”。

这里的“下学上达”出自孔子的“下学而上达”，何晏注：“孔曰：‘下学人事，上知天命。’”^{[9]2513}朱熹集注：“程子曰：‘……盖凡下学人事，便是上达天理。’”^[12]这就是说，“下学”说的是“下学人事”，“上达”说的是“上达天理”“上知天命”。

关于“下学人事”，顾炎武肯定朱熹的说法，将“持守诵习”视为“下学之本”。显然，在朱熹、顾炎武看来，“持守孝弟忠信”的前提乃是“诵习”经典。所谓“诵习”，“诵”指研读经典，“习”指习行经典。显然，在朱熹看来，研读经典才是真正的“下学之本”；在顾炎武这里，经典文献考据才是“下学之本”。例如朱熹谈道：“圣人须是从《诗》三百逐一篇

理会了，然后理会‘思无邪’，此所谓下学而上达也。今人止务上达，自要免得下学。如说道‘洒扫应对进退’便有天道，都不去做那‘洒扫应对进退’之事。到得洒扫，则不安于洒扫；进退，则不安于进退；应对，则不安于应对。那里面曲折去处，都鹘突无理会了。这个须是去做，到得熟了，自然贯通。到这里方是一贯。”^[13]这里的“从《诗》三百逐一篇理会”，即属经典研读、文献考据。对经典的“理会”是“持守”“去做”的前提，即是所谓“下学之本”。

除《日知录》以外，《亭林余集》也有一处谈到“实学”：“臣乃独好五经及宋人性理书，而臣祖乃更诲之，以为士当求实学，凡天文、地理、兵农、水土，及一代典章之故不可不熟究。”^[14]这就是说，在其祖父“当求实学”的教诲下，除五经、宋学外，顾炎武很注重“熟究”诸如“天文、地理、兵农、水土”等关乎实务方面的“典章”文献。这是在学问上“务实”的态度。顾炎武甚至曾经谈到，“务实”就是“著书”。他说：“承教以处今之时，但当著书，不必讲学。此去名务实之论，良获我心。”^{[6]44}当然，这里的“著书”只是与“讲学”相对而言，其实顾炎武的“务实”远不止于“著书”。

2. 务求“其实”

顾炎武的“务实”，首先是文献考据务求“详实”。在顾炎武的心目中，文献考据而“下学上达”的准则，就是务求“其实”。因此，顾炎武曾多次反复强调“其实”。下文兹举数例。

第一，在不同文献记载的分歧中考求确实可据的记载。

例如，《日知录》卷二十五“介子推”条说：“介子推事，见于《左传》则曰：‘晋侯求之，不获，以绵上为田。曰：‘以志吾过，且旌善人。’’《吕氏春秋》则曰：‘负釜盖箠，终身不见。’二书去当时未远，为得其实，然之推亦未久而死，故以田禄其子尔……‘立枯’之说始自屈原，‘燔死’之说始自《庄子》。《楚辞·九章·惜往日》：‘介子忠而立枯兮，文公寤而追求。封介山而为之禁兮，报大德之优游。思久故之亲身兮，因缟素而哭之。’《庄子》则曰：‘介子推至忠也，自割身股以食文公。文公后背之，子推怒而去，抱木而燔死。’于是瑰奇之行彰而廉靖之心没矣。今当以《左氏》为据，割股燔山，理之所无，皆不可信。”^[15]这就是说，关于介子推的事迹记载，顾炎武经过考证，比较各家异说，认为唯有《左传》的记载“得其实”，可以“为据”。

第二，准确理解经典表述文字背后的实际含义。

例如,《日知录》卷七“其实皆一也”条说:“《孟子》乃曰:‘夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻。’……使夏必五十,殷必七十,周必百,则是一王之兴,必将改畛涂、变沟洫、移道路以就之,为此烦扰而无益于民之事也,岂其然乎?盖三代取民之异,在乎贡、助、彻,而不在于五十、七十、百亩。其五十、七十、百亩,特丈尺之不同,而田未尝易也。故曰‘其实皆什一也’……其名殊而实一矣。”^{[8]427-428}这里所引证的,是孟子自己的解释:“夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻,其实皆什一也。”^{[16]2702}顾炎武进而归纳出一种规律,即“名殊而实一”。

又如,《日知录》卷六“三年之丧达乎天子”条说:“左氏昭公十五年《传》,‘王一岁而有三年之丧二焉’,谓穆后与太子、王后。谓之三年者,据‘达子之志’而言,其实期也。是天子亦有期丧。”^{[17]388}这就是说,《左传》此处所载“三年之丧”,其实是“期”(jī),即是一年之丧。

第三,根据历史事实纠正文献记载的错误。

例如,《日知录》卷三十一“向”条说:“《春秋》隐二年,‘莒人入向’。杜氏解曰:‘譙国龙亢县东南有向城。’桓十六年,‘城向’。无解。宣四年,‘公及齐侯平莒及郟。莒人不肯,公伐莒,取向’。解曰:‘向,莒邑,东海丞县东有向城。远,疑也。’襄二十年,‘仲孙速会莒人,盟于向’,解曰:‘莒邑。’按《春秋》,向之名四见于《经》,而杜氏注为二地,然其实一向也。先为国,后并于莒,而或属莒,或属鲁,则以摄乎大国之间耳。”^[18]这就是说,不同文献记载的历史上的地名“向”,有注解认为是指不同的两个地方,顾炎武纠正说,它事实上是同一个地方。

又如,《日知录》卷七“文王以百里”条说:“‘汤以七十里,文王以百里。’孟子为此言以证王之不待大尔。其实文王之国不止百里,周自王季伐诸戎,疆土日大。文王自岐迁丰,其国已跨三四百里之地,伐崇伐密,自河以西,举属之周。”^{[8]425}这是纠正《孟子》所说“文王以百里”,顾炎武指出“其实文王之国不止百里”。当然,顾炎武亦为孟子辩解,将此归为上述第二种情况“经典表述文字背后的实际含义”,即孟子这里所说的“百里”只是“为此言以证王之不待大尔”,并非真是在说“百里”。

以上各例都是“务求其实”的实例,但事实上,经典文献考据“务求其实”远非“实学”方法论的全部内涵。

三、实际考察:综当代之务

所谓“论政”,即“综当代之务”,就是指实际考察。顾炎武并不是一个书斋学究,他的“实学”之所以要进行“好古而多闻”的“论学”,是要为现实政治服务的,即进行“综当代之务”的“论政”。顾炎武说:“古之圣人所以教人之说……其文在《诗》《书》《礼》《易》《春秋》……其施之天下在政令教化刑罚。”^{[19]1045}黄汝成说:“先生因时立言,颇综核名实。”^{[11]1}顾炎武在“天文、地理、兵农、水土”等方面的代表作,就是众所周知的《天下郡国利病书》和《肇域志》。

因此,顾炎武在论“生员”时指出,“国家之所以设生员者何哉?……使之成德达材,明先王之道,通当世之务”;“国家之所以取生员,而考之以经义、论策、表判者,欲其明六经之旨,通当世之务也”^{[20]966-967}。这里,一方面是“明六经之旨”而“明先王之道”,即“论学”;另一方面则是“通当世之务”,即“综当代之务”的“论政”。

“综当代之务”,“综”是一个关键词,意谓“文献考据”和“实际考察”两个方面的综合考量。例如《日知录》卷二“文侯之命”条记载:

《传》言平王东迁,盖周之臣子美其名尔。综其实不然。凡言迁者,自彼而之此之辞,盘庚迁于殷是也。幽王之亡宗庙社稷,以及典章文物,荡然皆尽,镐京之地已为戎狄之居;平王乃自申东保于洛,天子之国与诸侯无异,而又有携王与之颛颥,并为人主者二十年,其得存周之祀幸矣,而望其中兴哉!^{[21]110}

这里所说的“综其实”,就是对文献记载与实际情况进行综合考量,以求“名副其实”,即一切从实际出发。

顾炎武所说的“实”即实际情况,分为两类:一类“实”指历史事实,以此校正文献记载的“非事实”,上文已讨论过;另一类“实”则指当代实际,即“当代之务”或“当世之务”,以此回应时代的“其实变”。

1.对文献“非事实”的校正

在顾炎武这里,“综当代之务”的前提,是校正文献内容的“非事实”,即纠正不符合实际情况的文献记载。在顾炎武看来,文献考据的依据就是“事实”。关于“事实”,顾炎武举例说:“今《孟子》乃谓‘九男二女,百官牛羊,仓廩备,以事舜于畎亩之中。

犹不顺于父母,而如穷人无所归’。此非事实,但其推见人心若此,使天下之为人子者处心积虑必出乎此,而后为大孝耳。后儒以为实,然则‘二嫂使治朕栖’之说亦可信矣。”^{[8]431}这是指出《孟子》的记载“非事实”。所言“九男二女……”,《孟子》原文为,“帝使其子九男二女,百官牛羊仓廩备,以事舜于畎亩之中。天下之士多就之者,帝将胥天下而迁之焉。为不顺于父母,如穷人无所归”^{[16]2733-2734},记载的是帝尧、帝舜之间的故事。“二嫂使治朕栖”^{[16]2734},记载的是象(舜的异母弟)打算害死舜之后的谋划:让两位嫂嫂来为自己侍寝。顾炎武认为,这些记载都不符合“事实”。

以上所举例子,体现了顾炎武对经典文献的怀疑精神,实在难能可贵。不过,顾炎武对《孟子》的质疑,其实也正是孟子本人的态度,即孟子的经典诠释学思想的基本原则之一^[22]。如孟子说:“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》,取二三策而已矣。”^{[16]2773}这里蕴含着一种深刻的思想:“离经”未必就是“叛道”^[23],一切以“事实”为依据。

所谓“非事实”,又叫“非实际”。顾炎武的文献考据,乃以“实际”为根据。例如《易经·中孚卦》“翰音登于天”^{[24]71},顾炎武就是根据“实际”做出判断:“羽翰之音虽登于天,而非实际。其如庄周《齐物》之言,驹衍怪迂之辩,其高过于大学而无实者乎?以视车服传于弟子,弦歌遍于鲁中,若鹤鸣而子和者,孰诞孰信,夫人而识之矣。”^{[25]36}这里“翰音”原指飞鸟的鸣声。之所以说“非实际”,是因为“登于天”乃是一种文学修辞的夸张手法,而非写实^[26]。

因此,顾炎武要求文献考据应“详实”。所谓“详实”,顾炎武说:“成王作《周官》之书,谓‘唐、虞稽古,建官惟百’,而‘夏、商官倍’者,时代不远,其多寡何若此之悬绝哉?且天下之事,一职之微,至于委吏乘田亦不可阙,而谓二帝之世遂能以百官该内外之务,吾不敢信也。考之传注,亦第以为因时制宜,而莫详其实。吾以为唐虞之官不止于百……”^{[21]100}顾炎武说历代传注“莫详其实”,所谓“详实”之“实”,就是详尽的“实际”“事实”。经典文献的记载,如果“非事实”,那么,“吾不敢信也”。

总之,顾炎武的文献考据,要求“必得实乃止”。例如他谈到晚明郭造卿创作《燕史》,一方面广泛搜集文献,另一方面进行实地考察,两方面加以综核:“福之士人郭君造卿在戚大将军幕府,网罗天下书

志略备,又身自行历蓟北诸边营垒,又遣卒至塞外穷濡源,视旧大宁遗址,还报与书不合,则再遣覆按,必得实乃止,作《燕史》数百卷。”^{[6]28}这种“必得实乃止”的精神,正是顾炎武“实学”的根本精神,也是其“实学”方法论的根本要求。

2.对当代“其实变”的顺应

上述“非事实”之“事实”主要指历史事实,顾炎武要求文献考据做到务求“其实”,“得其实乃止”。但是,人类在进步,历史在发展,“其实”在“变”。因此,顾炎武对文献考据与实际考察的综合考校,绝不是“原教旨”的复古态度,而是面向未来的“变法”主张。顾炎武在《顾亭林诗文集·亭林文集·军制论》中明确提出:

法不变,不可以救今已。居不得不变之势,而犹讳其变之实,而姑守其不变之名,必至于大弊……其名然,其实变矣……请于不变之中,而寓变之之制,因已变之势,而复创造之规。^{[6]122-123}

这应该是近代“变法”之论的先声。这里提出的“其名然,其实变”乃是一个极为重要的现象,也是今日儒学在“古今之变”时代背景下实现“创造性转化和创新性发展”的原则,即笔者所提出的“现代性诉求的民族性表达”^[27-30]。

顾炎武指出,这种世势之变乃是不以任何人的意志为转移的客观趋势:“世变风移之日,圣人之时也,非人力之所能为矣。”^{[8]395}因此,应当顺应这种“世变”,“天地则已易矣,四时则已变矣,其在天地之中者莫不更始焉”^[31];否则,“苟由其道,无变其俗,必将使一国之人皆化为巧言令色孔壬而后已”^[32]。他评论道:“(宪宗)制曰:‘……酌于前事,宜有变通。’此虽一时之言,亦经邦制郡之长策也。”^[33]为此,顾炎武引证《周易》的“变易”原理,“天地之化,过中则变,日中则昃,月盈则食,故《易》之所贵者中……天下之事当过中而将变之时,然后革,而人信之矣”^{[25]28-29};“穷则变,变则通,通则久,天下之理固不出乎此也”^[34];“天下之变无穷,举而措之天下之民者亦无穷”^{[6]42-43}。顾炎武据此普遍原理而指出:“天下无不可变之风俗。”^{[7]758}

顾炎武特别指出,这种世势之变是“古今之变”。例如在谈到货币时,顾炎武提及“古今之变”,他说:“洪武初欲行钞法,至禁民间行使金银,以奸恶论,而卒不能行。及乎后代,银日盛而钞日微,势不两行,灼然易见。乃崇祯之末,倪公元璐掌户部,必欲行之,其亦未察乎古今之变矣。”^[35]在谈到自

己的一个研究计划时,他也提及“古今之变”：“如得殚数年之精力,以三礼为经,而取古今之变附于其下,为之论断,以待后王,以惠来学,岂非今日之大幸乎?”^[6]⁶⁰顾炎武的“古今之变”,超越了古代“改朝换代”的观念,无疑是一个敏锐深刻的洞见。

四、思想方法： 经典“大义”的“王道”原理

顾炎武上述“通变宜民之论”^[25]⁴³,同样是从“好古而多闻”的“论学”和“综当代之务”的“论政”这两个方面着眼的。他解释《易传》的“数往者顺,知来者逆”^[24]⁹⁴,指出：“‘数往者顺’,造化人事之迹有常而可验,顺以考之于前也。‘知来者逆’,变化云为之动日新而无穷,逆以推之于后也。”^[25]⁴⁵这里的“考之于前”就是历史文献的考据,“推之于后”就是面向现实、指向未来的考量。历史上那些“日新而无穷”的“造化人事之迹”的诸多“变化”形态,这是“多”;背后有一套一以贯之的“有常而可验”的原理,这是“一”。这就是笔者所强调的,严格区分儒学的复数的历史形态和单数的普遍原理^[30,36]。

从方法论的角度看,这里实际上蕴含着这样一种思想方法:“顺以考之于前”是从复数的历史形态中抽绎出单数的普遍原理,即“复创造之规”;而“逆以推之于后”则是将这种单数的普遍原理运用于当代的现实和未来的建构,即“寓变之之制”。这类似于冯友兰先生的“抽象继承法”^[37]。这种原理,即顾炎武所说的“六经之旨”,又称为“王道”或“先王之道”,这是经典文献中所蕴含的“大义”。

1. 经典的“大义”内涵

前引顾炎武和朱熹所说的“下学上达”,“下学”就是文献考据,“上达”是其目标“上知天命”“上达天理”。这是因为“天命”“天理”乃是蕴含在经典中的“大义”。因此,文献考据的根本目标并非“文字训诂”,而是经典背后的“微言大义”。关于经典的“大义”,《日知录》卷十六“举人”条说:

永乐六年六月,翰林院庶吉士沈升上言:“近年各布政司、按察司不体朝廷求贤之盛心,苟图虚誉,有稍能行文、大义未通者,皆领乡荐,冒名贡士。及至会试下第,其中文字稍优者,得除教官,其下者亦得升之国监。以致天下士子竞怀侥倖,不务实学。”^[38]

这是《日知录》第二处“实学”论述,虽不是顾炎

武本人之言,却是他所认可的。显然,这里所说的“不务实学”意指“大义未通”,亦即经典考据未精,未能“上知天命”“上达天理”。

2. 实学的“王道”原理

那么,究竟何谓“大义”或“天理”?这种“大义”或“天理”其实就是上文所说的“普遍原理”,顾炎武称之为“先王之道”或“王道”。在顾炎武看来,能够掌握进而实现这种“王道”,才是“真材实学”。《日知录》卷十七“教官”条说:

天顺三年十二月庚申,建安县老人贺炆言:“朝廷建学立师,将以陶镕士类。奈何郡邑学校师儒之官,真材实学者百无二三,虚靡廩禄,猥琐贪饕,需求百计,而受业解惑莫措一辞。师范如此,虽有英才美质,何由而成……”^[20]¹⁰¹³

这是《日知录》第三处“实学”论述,虽然也不是顾炎武本人之言,但同样是他所认可的。

这里的“受业解惑”(“受”与“授”同)出自韩愈《师说》:“师者,所以传道受业解惑也。”^[39]所传之“道”,就是“先王之道”。那么,何为“先王之道”?看起来顾炎武所推崇的似乎是宋理宗赵昀所褒扬的宋代理学:“周、程、张、朱五子之从祀,定于理宗淳祐元年。颜、曾、思、孟四子之配享,定于度宗咸淳三年。自此之后,国无异论,士无异习。历胡元至于我朝,中国之统亡,而先王之道存,理宗之功大矣。”^[40]顾炎武所肯定的“理学”内涵,即他所说的“先王之道”,也就是“王道”：“惟绝学首明于伊洛(二程),而微言大阐于考亭(朱熹),不徒羽翼圣功,亦乃发挥王道,启百世之先觉,集诸儒之大成。”^[6]¹²¹这确实是充分肯定了程朱理学。顾炎武《日知录》撰有长篇专条“朱子晚年定论”,为程朱理学辩护,猛烈抨击陆王心学尤其是明代王学。他说:“《晚年定论》之刻,真为阳明舞文之书矣……文成(阳明)以绝世之资,倡其新说,鼓动海内……嘉靖以后,从王氏而诋朱子者,始接踵于人间……故王门高弟为泰州、龙溪二人。泰州之学一传而为颜山农,再传而为罗近溪、赵大洲。龙溪之学一传而为何心隐,再传而为李卓吾、陶石菴。昔范武子论王弼、何晏二人之罪深于桀纣,以为一世之患轻,历代之害重,自丧之恶小,迷众之罪大。”^[19]¹⁰⁶⁵顾炎武对心学的态度确实是极力批判,但实际上,他对理学的态度也是颇为复杂的,既有肯定的一面,也有批评的一面。例如,他批评道:“(朱熹)《中庸章句》引程子之言曰:‘此篇乃孔门传授心法。’亦是借用释氏之言,不无可酌。”^[19]¹⁰⁵¹由此可见,顾炎武所讲的“实

学”,不仅不同于陆王心学的“实学”,也不同于程朱理学的“实学”。

这里的关键缘由在于,顾炎武所理解的作为“实学”的“理学”,乃是他心目中的“经学”。《顾亭林诗文集·亭林文集·与施愚山书》说:

古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。故曰:“君子之于《春秋》,没身而已矣。”今之所谓理学,禅学也,不取之五经而但资之语录,校诸帖括之文而尤易也。^{[6]58}

《顾亭林诗文集·亭林文集·与人书四》说:

且经学自有源流,自汉而六朝而唐而宋,必一一考究,而后及于近儒之所著,然后可以知其异同离合之指。^{[6]91}

《日知录》卷十八“四书五经大全”条说:

制义(八股)初行,一时人士尽弃宋、元以来所传之实学,上下相蒙,以饕禄利,而莫之问也。呜呼!经学之废,实自此始。^{[19]1043}

这是《亭林文集》两处和《日知录》第四处“实学”论述。这就是说,顾炎武所理解的“理学”并不限于程朱理学,而至少是自汉唐经学至宋代理学的一种传统。在顾炎武看来,“王道”就蕴含于这种“经学”之中,所以才需要“习六艺之文”“明六经之旨”,以“明先王之道”。

不仅如此,顾炎武对“王道”或“先王之道”也有其独特的理解。例如《日知录》卷六“鬼神”条:“王道之大,始于闺门。妻子合、兄弟和而父母顺,道之迹也、卑也。郊焉而天神假(假),庙焉而人鬼飨,道之远也、高也。先王事父孝,故事天明;事母孝,故事地察。修之为经,布之为政,本于天,殽于地,列于鬼神……若舜,若文、武、周公,所谓庸德之行而人伦之至者也。故曰:‘君子之道,造端乎夫妇。及其至也,察乎天地。’”^{[17]383-384}这就不仅超越了宋明理学,而且超越了汉唐经学。这里的“郊焉而天神假(假),庙焉而人鬼飨”“事天明”“本于天”“列于鬼神”等,并不是帝制时代的观念,而是“周孔之道”的“超越”(transcendent)观念^[41-42]。显然,顾炎武所要追寻的普遍原理,就是这样的“王道”,即“周孔之道”。

那么,面对“古今之变”,这种“王道”的意义何在?顾炎武引证董仲舒的弟子吾丘寿王(字子赣,西汉辞赋家)的说法:“秦兼天下,废王道,立私议,灭《诗》《书》而首法令,去仁恩而任刑戮,堕名城,杀豪杰,销甲兵,折锋刃,其后民以耨锄箠相挞击,犯法滋众,盗贼不胜,至于赭衣塞路,群盗满,卒以乱

亡。”^[43]显然,这样的“王道”是对“秦制”那样的“霸道”的否定。也就是说,顾炎武的“王道”或“先王之道”具有批判皇权专制的意味,而这一点正是“古今之变”的关键。

结 语

综上所述,顾炎武的“实学”是一个不同于宋明理学“实学”的新概念,具有一般学术方法论乃至“哲学”“思想方法”的意义。其“实学”的宗旨并非“博学于文,行己有耻”,而是“修己治人”。其“实学”的纲领是“论学论政”两个方面的综合:一方面是“论学”,即“好古而多闻”,亦即“习六艺之文”“考百王之典”;另一方面则是“论政”,即“综当代之务”。“论学”主要是文献考据;“论政”主要是实际考察。

实学的方法是这两个方面的综合,其中蕴含着一个深刻的思想:不是以文献来规范实际,而是以实际来匡正文献。不仅如此,顾炎武的“实学”还蕴含着一种更深层的思想方法:不仅以历史事实来校正经典文献中的“非事实”内容,而且以当代现实的“其实变”来超越经典内容的历史内涵。这就需要从历代经典中抽绎出作为普遍原理的“王道”而“明道救世”,在“古今之变”中追寻面向未来的具有启蒙意义的儒家政治理想。

参考文献

- [1]程颢,程颐.河南程氏遗书:二先生语一[M]//二程集.北京:中华书局,1981:2.
- [2]朱熹.中庸章句[M]//四书章句集注.北京:中华书局,1983:17.
- [3]陆九渊.书:与赵味道[M]//陆九渊集.北京:中华书局,1980:160.
- [4]王守仁.传习录下[M]//王阳明全集.杭州:浙江古籍出版社,2010:104.
- [5]王守仁.文录一[M]//王阳明全集.杭州:浙江古籍出版社,2010.
- [6]顾炎武.亭林文集[M]//顾亭林诗文集.2版.北京:中华书局,1983.
- [7]顾炎武.日知录集释:卷13[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [8]顾炎武.日知录集释:卷7[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [9]论语注疏[M]//十三经注疏:下册.北京:中华书局,1980.
- [10]周可真.江南儒学的实学品格:以顾炎武为典型[J].社会科学战线,2020(4):12-23.
- [11]顾炎武.日知录集释[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [12]朱熹.论语章句:宪问[M]//四书章句集注.北京:中华书局,1983:157-158.

- [13] 黎靖德.朱子语类:卷23[M].北京:中华书局,1986:538.
- [14] 顾炎武.亭林余集:三朝纪事阙文序[M]//顾亭林诗文集.2版.北京:中华书局,1983:155.
- [15] 顾炎武.日知录集释:卷25[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:1410-1411.
- [16] 孟子注疏[M]//十三经注疏:下册.北京:中华书局,1980.
- [17] 顾炎武.日知录集释:卷6[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [18] 顾炎武.日知录集释:卷31[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:1785.
- [19] 顾炎武.日知录集释:卷18[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [20] 顾炎武.日知录集释:卷17[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [21] 顾炎武.日知录集释:卷2[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [22] 黄玉顺.孟子经典诠释学思想探赜[J].华东师范大学学报(哲学社会科学版),2023(6):36-47.
- [23] 黄玉顺.“离经”未必“叛道”:儒家“经典诠释”略说[J].广西师范大学学报(哲社版),2022(4):131-137.
- [24] 周易正义[M]//十三经注疏:上册.北京:中华书局,1980.
- [25] 顾炎武.日知录集释:卷1[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013.
- [26] 黄玉顺.易经古歌考释[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2014:331,335.
- [27] 黄玉顺.当前儒学复兴运动与现代新儒家:再评“文化保守主义”[J].学术界,2006(5):116-119.
- [28] 黄玉顺.现代新儒学研究中的思想视域问题[M]//中国传统哲学与现代化.北京:中国文史出版社,2007:50-67.
- [29] 黄玉顺.儒学复兴的两条路线及其超越:儒家当代主义的若干思考[J].西南民族大学学报,2009(1):192-201.
- [30] 黄玉顺.反应·对应·回应:现代儒家对“西学东渐”之态度[J].上海师范大学学报,2009(5):22-28.
- [31] 顾炎武.日知录集释:卷5[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:302.
- [32] 顾炎武.日知录集释:卷3[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:163.
- [33] 顾炎武.日知录集释:卷8[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:464.
- [34] 顾炎武.日知录集释:卷19[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:1088.
- [35] 顾炎武.日知录集释:卷11[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:684.
- [36] 黄玉顺.儒学当代复兴的思想视域问题:“儒学三期”新论[J].周易研究,2008(1):51-58.
- [37] 冯友兰.再论中国哲学遗产底继承问题[J].哲学研究,1957(5):73-81.
- [38] 顾炎武.日知录集释:卷16[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:926.
- [39] 韩愈.师说[M]//马其昶.韩昌黎文集校注.上海:上海古籍出版社,1986:42.
- [40] 顾炎武.日知录集释:卷14[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:852.
- [41] 黄玉顺.中国哲学“内在超越”的两个教条:关于人本主义的反思[J].学术界,2020(2):68-76.
- [42] 黄玉顺.“事天”还是“僭天”:儒家超越观念的两种范式[J].南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学),2021(5):54-69.
- [43] 顾炎武.日知录集释:日知录之余:卷2[M].黄汝成,集释.上海:上海古籍出版社,2013:1896.

The Methodology of Gu Yanwu's Practical Learning

Huang Yushun

Abstract: Gu Yanwu's "practical learning" was a new concept different from the "practical learning" of the Neo Confucianism of the Song and Ming Dynasties, which had the significance of general methodology of academic research and even "philosophy" and "method of thought". The purpose of his "practical learning" was not "extensive research on literature and a sense of shame in behavior", but to "cultivate oneself and settle others". The program of his "practical learning" was the synthesis of two aspects: "academic and political discussions". For one respect, it was about "academic discussion", which meant "being fond of classical literature and having heard a lot", that is, "studying the literature of the Six Classics" and "examining the institutions of kings throughout history". For another respect, it was "political discussion", that is, "integrating it with contemporary affairs". "Academic discussion" mainly referred to the research on the texts; "Political discussion" mainly referred to the examination of the actuality. The method of practical learning was the comprehensive verification of these two aspects, which contained a profound idea: it was not to regulate reality through literature, but to correct literature through reality. Not only that, but there was also a deeper way of thinking here: it not only corrected the "non factual" contents in classical literature with historical facts, but also transcended the historical connotation of classical contents with the "factual changes" of contemporary reality. This required to extract the universal principle of "the kingly way" from the classics of various dynasties and to "clear the way to save the world", so as to pursue Confucian political ideals with the significance of enlightenment for the future in the "changes from ancient to modern times".

Key words: Gu Yanwu; practical learning; methodology

责任编辑:涵 含