

 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目



中国社会科学院文库 · 历史考古研究系列
The Selected Works of CASS · History and Archaeology

明代遗民思想研究

A STUDY ON THE THOUGHT OF ADHERENTS OF MING DYNASTY

汪学群

著

中国社会科学出版社

 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目



中国社会科学院文库 · 历史考古研究系列

The Selected Works of CASS · History and Archaeology

明代遗民思想研究

A STUDY ON THE THOUGHT OF ADHERENTS OF MING DYNASTY

汪学群 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

明代遗民思想研究 / 汪学群著. —北京 中国社会科学出版社,
2012. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1554 - 1

I. ①明· II. ①汪 III. ①哲学思想—研究—中国—明代
IV. ①B248. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 235748 号

出版人 赵剑英
策划编辑 郭沂纹
责任编辑 顾世宝
责任校对 邓晓春
责任印制 张汉林

出版社 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 [http //www. csspw. cn](http://www.csspw.cn)
中文域名 中国社科网 010 - 64070619
发行部 010 - 84083685
门市部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2012 年 10 月第 1 版
印 次 2012 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 36. 75
插 页 2
字 数 618 千字
定 价 99. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话 010 - 64009791
版权所有 侵权必究

《中国社会科学院文库》出版说明

《中国社会科学院文库》（全称为《中国社会科学院重点研究课题成果文库》）是中国社会科学院组织出版的系列学术丛书。组织出版《中国社会科学院文库》，是我院进一步加强课题成果管理和学术成果出版的规范化、制度化建设的重要举措。

建院以来，我院广大科研人员坚持以马克思主义为指导，在中国特色社会主义理论和实践的双重探索中做出了重要贡献，在推进马克思主义理论创新、为建设中国特色社会主义提供智力支持和各学科基础建设方面，推出了大量的研究成果，其中每年完成的专著类成果就有三四百种之多。从现在起，我们经过一定的鉴定、结项、评审程序，逐年从中选出一批通过各类别课题研究工作而完成的具有较高学术水平和一定代表性的著作，编入《中国社会科学院文库》集中出版。我们希望这能够从一个侧面展示我院整体科研状况和学术成就，同时为优秀学术成果的面世创造更好的条件。

《中国社会科学院文库》分设马克思主义研究、文学语言研究、历史考古研究、哲学宗教研究、经济研究、法学社会学研究、国际问题研究七个系列，选收范围包括专著、研究报告集、学术资料、古籍整理、译著、工具书等。

中国社会科学院科研局

2006年11月

目 录

导言	(1)
第一章 王学的批评与修正	(15)
第一节 孙奇逢以心为本的道德实践论	(15)
第二节 李颀的体用之学	(49)
第三节 陈确的惊世骇俗之论	(83)
第四节 黄宗羲的心性论与政治及史学思想	(123)
第二章 朱子学的复兴	(173)
第一节 张履祥的务实思想	(173)
第二节 朱之瑜的实理实学	(206)
第三节 陆世仪的《思辨录》	(236)
第四节 吕留良对《四书》义理的阐扬	(278)
第三章 张载之学的滥觞——王夫之的“六经责我开生面”	(311)
第一节 宇宙者,积而成乎久大者	(314)
第二节 可依有待、变化日新	(321)
第三节 心载知能、行可兼知	(330)
第四节 天地之性人为贵	(339)
第五节 正统、道统、治统	(352)
第四章 经学的复兴	(362)

第一节	方以智的会通之学	(362)
第二节	顾炎武的博文经术治道论	(395)
第三节	费密的新道论	(434)
第四节	张尔岐的礼学与天人性命论	(455)
第五章	回归先秦儒学的尝试	(484)
第一节	潘平格的《求仁录》	(484)
第二节	颜元的习行之学	(515)
第六章	诸子学的先导——傅山	(548)
第一节	反理学,诠释理字	(550)
第二节	经子的关系及对诸子的评论	(556)
第三节	对诸子思想的发挥	(562)
主要参考书		(576)
后记		(579)

导 言

大体说，自民国以来，有关明代遗民思想研究，一般局限于个人，而没有把他们当成一个整体来考察。即便是以明清之际、清初时段为题目来谈他们的思想，因为这一时期的上下限本来就比较模糊，又由于这种提法往往把生活在当时的明代遗民与清初儒臣（指已仕清）混在一部书里（尽管有的研究者对他们作了些区分），因此很难凸显出明代遗民的思想特色。也可以说，正是由于没有对大体生活在同一时期明代遗民与清初儒臣的思想作区分，于是就出现笼统的对明清之际或清初学术思想特色的概括。归纳起来不外两种：其一是从西方哲学、西方思想角度立论，如概括为启蒙思想、文艺复兴等；其二是从传统学术思想角度立论，如概括为批判理学而导致经学复兴、经世致用，理学在清代尤其是清初继续存在且仍有影响等。^①

① 梁启超在《清代学术概论》中把清代思潮概括为“文艺复兴”，清初表现为“启蒙运动”。清代学术思想的出发点，“在对于宋明理学一大反动”。与此同时导致经学复兴，清初诸儒，“大倡舍经学无理学之说，教学者脱宋明儒羁勒，直接反求之于古经”，他们“皆讲致用，所谓经世之务是也”。《清代学术概论》，东方出版社1996年版，第4、8、4、17页。他在《中国近三百年学术史》中称清初学术思想是对“王学自身的反动”。清儒的学问，“若在学术史上还有相当价值，那么，经学就是他们惟一的生命”，而顾炎武是开先者。清初诸儒“所要建设的新学派方面颇多，而目的总在经世致用”。《中国近三百年学术史》，东方出版社1996年版，第9、64、21页。胡适称明清之际是“反理学时期”的开始。反理学的运动有两个方面，打倒包括“太极图等等迷信的理学；谈心说性等等玄谈，一切武断的、不近人情的人生观”；建设包括“求知识学问的方法；新哲学”。《几个反理学的思想家》，《胡适学术文集·中国哲学史》，中华书局1991年版，第1142—1143页。钱穆和冯友兰与上述意见相左，他们认为清代尤其是清初，理学仍很活跃有市场。钱穆认为，明诸遗老，“靡不寝愤于宋学”。《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第1页。又提出“理学本包孕经学为再生”的命题。《清儒学案序》，《中国学术思想史论丛》卷八，安徽教育出版社2004年版，第357页。冯友兰则在《中国哲学史》下卷辟“清代道

这些概括或提法无疑使清学开生面，促进清代思想的研究向纵深发展。但也存在不足，如有些概括属于剪裁或比附，一股脑地装进某种舶来的范式或框架中，有些也不能说没有道理，但笼而统之的研究，总体说来比较宽泛抽象，没有注意到明代遗民的思想特色（与清初儒臣相比）、差异（明代遗民之间）及内在的逻辑。有的著述即便是谈明代遗民思想，也没有明确区别明代的遗民思想（指出处大节等）与明代遗民的思想（指自然、人生、社会等思想）。基于此，有必要把明代遗民的思想拿出来当做一个整体单独研究，以便对明代遗民的思想作出详细说明。

笔者所理解的“明代遗民思想”至少包含以下两点意思：其一，“明代遗民”（简称明遗），主要指生活在清初包括顺治时期、康熙前期的明末遗老，他们的政治立场及价值取向属于明代，入清以后不仕清廷，以旧朝人自居，其本身具有强烈的汉族遗民意识。其二，“思想”，这里指的不是一般遗民的思想，而是有代表性的遗民思想家的思想；不是遗民思想如有关出处大节的主张，而是遗民的思想，即他们有关自然、人生、社会伦理、政治等方面的思想。笔者从这个角度讨论“明代遗民思想”，其中的“明代遗民”指政治上的身份、信仰或价值取向，而“思想”指思想家之思想。“明代遗民思想研究”采取社会史与学术思想史相结合的方法，立足于明代遗民思想家生活的社会现实、个人遭遇，主要从思想传承角度把握其思想的特征及内在逻辑，突出其贡献，还原其思想原貌，这是本书的主旨。

在对明代遗民思想进行系统研究之前，有必要简略追述一下明代遗民的思想来源。与明代遗民思想直接相连的晚明思想无疑是其来源，也就是说明代遗民的思想接续晚明思想。晚明思想以王学为主，而王学末流的空疏导致对其进行批评与修正，朱子学也参与其中并以此为助力得以重新发煌，经学在批评宋儒疑经风气之下也开始复兴，而晚明以来的社会动荡导致关心世道人心及评说时政等为特色的经世思想出现，凡此无疑都对明代遗民的思

（接上页）学之继续”一章，专门谈论清初的理学，甚至称“汉学家之义理之学，表面上虽为反道学，而实则系一部分道学之继续发展也”。《中国哲学史》下卷，中华书局1961年版，第975页。其他观点详见汪学群《清代学问的门径》（中华书局2009年版）一书的“导读”。后来侯外庐以唯物史观结合社会经济史来研究明清之际思想，提出“启蒙说”，以为“中国启蒙思想开始于十六七世纪之间”。《中国思想通史》第五卷，人民出版社1956年版，第3页。近些年来学术界又有“智识主义”、“道问学”、“回归经典”、“实学”等说法，大体都从以上观点引出，恕不再罗列。

想产生直接影响。^① 概括地说主要有以下几方面：

（一）对王学的批评与修正以东林学派为主。宋明理学发展到王守仁的良知说趋向于内省已是鞭辟近里，王学自王畿、王艮以后风被既广，流弊也显，于是东林诸儒起而提出异议^②，主要围绕着善与恶、本体与工夫、气质之性与理义之性等问题展开。

王守仁天泉证道有“无善无恶心之体”一句，其影响颇广。顾宪成对此评道：“夫自古圣人教人，为善去恶而已，为善为其固有也，去恶去其本无也。本体如是，工夫如是，其致一而已矣。阳明岂不教人为善去恶？然既曰‘无善无恶’，而又曰‘为善去恶’，学者执其上一语，不得不忽其下一语也。”“忽下一语，其上一语虽欲不弊，不可得也。”^③ 圣人教人只不过是为其善去恶，为善是为其本身所固有，去恶是去其本身所无，前者是说性善本如此，后者是说恶非性本有，言外之意是说恶由外来。王守仁四句教，即所谓“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，其中的“无善无恶”与“为善去恶”并不矛盾，应该合起来看，体现了先验的道德因子与后天的修为一致。但王门后学对此理解有所偏差，他们大都只注意到“无善无恶”，过多强调道德的先验性而忽略后天的修为，论性空疏的弊端由此而显现。与顾宪成一样，顾允成、冯从吾也对此予以批评，如钱启新说：“无善无恶之说，近时为顾叔时、顾季时、冯仲好明白排决不已，不至蔓延为害。”^④ 顾宪成等人的批评在当时产生反响，对矫挽王学在这方面的流弊起了积极作用。

由批评“无善无恶”引出本体与工夫之辨。顾宪成在反对“无善无恶”时已指出“本体如是，工夫如是，其致一而已”。高攀龙也主张：“不患本体不明，只患工夫不密。”^⑤ 强调本体与工夫一致，尤其是重工夫，则为东林学派普遍认同。钱启新说：“工夫为主。一粒谷种，人人所有，

① 详见汪学群《清代思想史论》、《中国儒学史·清代卷》相关部分。

② 参见黄宗羲《明儒学案》，浙江古籍出版社2005年版；钱穆《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版；嵇文甫《晚明思想史论》，东方出版社1996年版；容肇祖《明代思想史》，齐鲁书社1992年版。

③ 顾宪成：《论学书·与李孟白》，黄宗羲《明儒学案》卷五十八，《东林学案一》，《黄宗羲全集》第8册，浙江古籍出版社2005年版，第752—753页。

④ 黄宗羲：《明儒学案》卷五十八，《东林学案一》，第733页。

⑤ 高攀龙：《论学书·复钱渐庵》，黄宗羲《明儒学案》卷五十八，《东林学案一》，第776页。

不能凝聚到发育地位，终是死粒。人无有不才，才无有不善，但尽其才，始能见得本体，不可以石火电光便作家当也。”^① 如同获取谷物除谷种外还要花一番工夫播种一样，作为本体的性善是先验的，必须通过后天的工夫再现。“石火电光”形容事物像闪电和石火一样瞬间就消逝，不可以此为有用之物，意指为善要下实工夫，切不可空谈，空谈属于昙花一现。史孟麟说：“不知本体工夫分不开的，有本体自有工夫，无工夫即无本体。试看樊迟问仁，是向夫子求本体，夫子却教他做工夫，曰‘居处恭，执事敬，与人忠’。凡是人于日用间，那个离得居处、执事、与人境界？”^② 本体与工夫不可分，如把仁视为本体，践履仁则是工夫，孔子更重视后者。《论语·子路》记载樊迟问仁，孔子告之以“居处恭，执事敬，与人忠”，要他在日用伦常具体实践中去体会仁，而不是侈谈抽象的仁，也即不要离开工夫而空谈本体。

既有本体与工夫之辨，又有义理之性与气质之性之辨。高攀龙说：“或疑天地之性、气质之性，不可分性为二者，非也。论性于成形之后，犹论水于净垢器中，道著性字，只是此性，道著水字，只是此水，岂有二耶？或又疑性自性，气质自气质，不可混而一之者，亦非也。天地之道，为物不贰，故性即是气，气既成质，恶人之性，如垢器盛水，清者已垢，垢者亦水也。明乎气质之性，而后知天下有自幼不善者，气质而非性也。”^③ 这里以水为喻批评两种观点：其一，既反对天地之性与气质之性二分，而认为性与形的关系是统一的，不容分开。其二，也不赞同气质与性等同相混，而认为性与气质并非等同，气成质即人有形便有气质之性出现恶，但这是气质而非本性。他的意思是说性与气质的关系既联系又区别，但不能把这种关系夸大或绝对化。钱启新直接反对气质之性，说：“但知生之谓性，而不知成之为性，即同人道于犬牛，而有所弗顾。孟子辞而辟之，与孔子继善成性之旨，一线不移。宋儒小异，或遂认才稟于气，又另认有一个气质之性，安知不堕必为尧、舜之志？此忧世君子不容不辨。”^④ 宋儒所谓气质之性，不过是人的“生之谓性”即本能，与禽兽没有什么区别，

① 黄宗羲：《明儒学案》卷五十九，《东林学案二》，第799页。

② 史孟麟：《论学》，黄宗羲《明儒学案》卷六十，《东林学案三》，第843—844页。

③ 高攀龙：《气质说》，黄宗羲《明儒学案》卷五十八，《东林学案一》，第771页。

④ 钱启新：《龟说》，黄宗羲《明儒学案》卷五十九，《东林学案二》，第809页。

而不知“成之为性”即道德之性，这一“成”字是通过“继”来完成的，也即先验的“道德之性”是潜在的，孔孟提出“继善成性”，说明“道德之性”虽属先验，但通过人后天的继承（扩充）来完成，因此不存在所谓独立的气质之性。孙慎行说：“性善，气质亦善。以稗麦喻之，生意是性，生意默默流行便是气，生意显然成象便是质。如何将一粒分作两项，曰性好，气质不好？”^①以稗麦为喻旨在说明性善气质也善，性与气质相联系，反对把性与气质割裂并由此衍生出天地之性善、气质之性恶之说，这也是在批评宋明理学性二分的主张。

明代遗民，如黄宗羲、陈确、王夫之论性反对空疏主张务实，阐发“日生日成”之理皆由虚实之辨、本体工夫之辨一贯而来。陈确、王夫之、颜元等反对空谈义理之性，以及离气质而空言性善，也由义理之性与气质之性之辨而来，他们的心性论无疑受东林诸儒的影响。

在对王学末流批评中，晚明诸儒，无论是尊朱熹还是尊王守仁，大都不限于门户而指出对方的优缺点，大体走兼采或调和朱、王的道路。如顾宪成说：“以考亭为宗，其弊也拘，以姚江为宗，其弊也荡。拘者有所不为，荡者无所不为。拘者人情所厌，顺而决之为易，荡者人情所便，逆而挽之为难。孔子论礼之弊，而曰与其奢也宁俭，然则论学之弊，亦应曰与其荡也宁拘，此其所以逊朱子也。”^②朱熹强调天理，过于拘谨，违反人性，而王守仁重视良知，过于放荡，以至于不可挽回。这里援引孔子作发挥，似乎认为拘紧要比放荡好一些，体现了顾氏尊朱的立场，但他能指出朱熹的不足，有兼采或扬弃朱、王之义。黄道周为学也宗朱熹，对王守仁有所肯定，如说：“晦翁当五季之后，禅喜繁兴，豪杰皆溺于异说，故宗程氏之学，穷理居敬，以使人知所持循。文成当宋人之后，辞章训诂，汨没人心，虽贤者犹安于帖括，故明陆氏之学，易简觉悟，以使人知所返本。”^③朱熹之功在于“穷理居敬”、“使人知所持循”，王守仁之功在于发扬陆九渊易简工夫，强调躬行，返本内修，两者虽然立脚点有所不同但互补，都有功于世道人心。刘宗周讲学独标“慎独”，虽然源于对王守仁

① 黄宗羲：《明儒学案》卷五十九，《东林学案二》，第813页。

② 顾宪成：《小心斋札记》卷三，《顾端文公遗书》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1995年版，第14册，第266页。

③ 黄道周：《黄漳浦文集》卷二十一，《王文成公集序》，国际华文出版社2006年版，第312页。

“良知”的改造，但借用朱熹“格物”之说阐释“慎独”之工夫，论其大体兼采朱熹与王守仁。

晚明诸儒批评与修正王学末流的偏颇，因兼采朱熹而有由王学返回朱子学的倾向，明末遗老如尊王学的孙奇逢与尊朱子学的陆世仪都调和朱、王，以及朱舜水、张履祥、吕留良等尊朱熹的学术风格也受晚明诸儒的影响。明末遗老无论尊朱还是尊王都能以宽容的心态调和朱、王，或以为朱、王互补，与清初儒臣一味尊朱批王之主流，以及个别尊王者竭力反对朱熹不能同日而语。

(二) 经学的兴起，这里主要指经道关系的讨论。面对宋明理学存在着经与道割裂的倾向，明代中叶以来一些学者给予批判，并初步提出经道合一的思想。罗钦顺说：“程子言‘性即理也’，象山言‘心即理也’。至当归一，精义无二，此是则彼非。彼是则此非，安可不明辨之！昔吾夫子赞《易》，言性屡矣，曰‘乾道变化，各正性命’，曰‘成之者性’，曰‘圣人作《易》，以顺性命之理’，曰‘穷理尽性以至于命’。但详味此数言，‘性即理也’明矣。于心亦屡言之，曰‘圣人以此洗心’，曰‘易其心而后语’，曰‘能说诸心’，夫心而曰‘洗’，曰‘易’，曰‘说’，洗心而曰以此，试详味此数语，谓‘心即理也’，其可通乎？且孟子尝言：‘理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。’犹为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自信者也。”^①对于理学有关“性即理”、“心即理”诸命题之辨，应“取证于经书”，如取证于《易传》、《孟子》等，阐发义理要以经书为圭臬、准绳，从经书出发，自然可辨。若以己意裁断，缺乏理论根据，便是“师心自用”，流于空谈，既误学又误己。在这里“性即理”、“心即理”涉及道，而“取证于经书”则是经，罗钦顺强调经道的相关性，这是十分重要的观点。

杨慎指出：“伊川谓治经遗道，引韩非子买椟还珠，然犹知有经也。后世治经求仕者，则所谓得鱼而忘筌，犹以筌得鱼也。今之学者谓六经皆圣人之迹，不必学。又谓格物者非穷理也。格物者格其物之心也，致知者致其物之知也。”“是全不在我，全不用工。是无椟而欲市珠，无筌而欲

^① 罗钦顺：《困知记》卷下，中华书局1990年版，第37页。

得鱼也。”^①“买椟还珠”出自《韩非子·外储说左上》，“筌鱼之说”出于王弼解《周易》，杨氏把经与道的关系比喻为椟与珠、筌与鱼的关系，正如无椟不能买珠，无筌不能得鱼一样，它们之间应该密不可分，不能舍本逐末。他又说：“逃儒叛圣者以六经为注脚，倦学愿息者谓忘言为妙筌。”^②对割裂经与道的两种偏向给予批判，旨在强调经与道统一。

归有光写道：“圣人之道，其迹载于六经。”六经之言“何其简而易也。不能平心以求之而别求讲说，别求功效，无怪乎言语之支而蹊径旁出也”。^③以为道载于经，道是经中之道，反对离经讲道。天下学者，“欲明道德性命之精微，亦未有舍六艺而可以空言讲论者也”^④。离经言道即阐释道德性命必然流于空谈。他又说：“汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道，夫能明于圣人之经，斯道明矣，道亦何容讲哉！凡今世之人，多纷纷然异说者，皆起于讲道也。”^⑤以汉人为标准，以经为基础、出发点，进一步强调明经即明道，离经则无以见道的主张。

万历年间，焦竑、陈第继之而起，以“明经君子”而著称一时。焦竑说：“孔子之言曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。故兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。迨晚而学《易》，韦编三绝，曰：若是我于《易》，则彬彬矣。盖经之于学，譬之法家之条例，医学之难经，字字皆法，言言皆理，有欲益损之而不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学，他可知已。汉世经术盛行而无当于身心，守陋保残，道以浸晦。近世谈玄课虚，争自为方。而徐考其行，我之所崇重，经所绌也；我之所简斥，经所兴也。向道之谓何？而卒与遗经相刺谬。如此法不禀宪令，术不本轩、岐，而欲以臆决为工，岂不悖哉！”^⑥自孔子开始便倡导经不离道，道不离经。焦氏对“糟粕六经”之说，“谈玄课虚”之士，“以臆决为工”的学术风气甚为不满。以为儒家的经典，如同法家的条

① 杨慎：《升庵外集》卷六十一，《买椟还珠》，《升庵集》，《四库全书》，上海古籍出版社1990年版，第1270册，第14页。

② 杨慎：《升庵文集》卷二，《周官间诂序》，《升庵集》，《四库全书》，第1270册，第6页。

③ 归有光：《归有光集》卷七，《示徐生书》，上海商务印书馆缩印康熙本，第100页。

④ 归有光：《归有光集》卷九，《送计博士序》，第133页。

⑤ 归有光：《归有光集》卷九，《送何氏二子序》，第124页。

⑥ 焦竑：《澹园续集》卷一，《邓潜谷先生经绎序》，《澹园集》，中华书局1999年版，第759—760页。

例、医学的难经一样，“字字皆法，言言皆理”，其道理蕴含在经籍之中，只不过需要解读挖掘。解读经书也要求之于身心，“无当于身心”，则不能窥见大道，便流于烦琐的训诂考据之中。

陈第小时候在家读《尚书》，只读经而不读传注，其父责备道：“传注，适经门户也，不由门户，安入堂室？”陈第回答曰：“窃闻经者，径也。门户堂室经中自具，儿不肖，欲思而得之，不敢以先人之见锢灵府也。”^① 不读注释，是希望无“先入之见”，直接从经书中体悟道理，因为经书中已有道，即“门户堂室经中自具”。他还提出治经方法：“余于传经注异同，最喜参看，譬如两造具备，能以片言析之，使两情俱服固善。不然，如此五色并列，五音并奏，亦见人心灵窍，此说之外，又有彼说，不为无益。”^② 把不同传注汇集起来加以比较、分析、评判，以此来解读经义。尤其在考订古音中，“列本证、旁证二条。本证者《诗》自相证也，旁证者采之他书也，二者俱无，则宛转以审其音，参错以谐其韵”^③。其本证、旁证的考据方法为顾炎武等所继承，对清代经学考据产生重要影响。

承明人的倡导，明代遗民，如方以智、顾炎武、朱之瑜、黄宗羲、吕留良、李颙、陈确、费密等学者遥相呼应，在摒弃空谈性与天道的研求之后，不约而同地趋向于讨论经与道的关系问题。他们论述经道关系的视角虽然不尽相同或有所偏重，但都强调了经道的统一性，使经道合一思想更加明确系统化。经学偏重于经，理学偏重于道，经道合一思想有助于梳理经学与理学的关系，而这也是明代遗民关注的思想问题。

（三）从关注世道人心到评说时政，倡导经世之学。东林诸子在这方面有杰出的表现，他们反对无关实际的讲学华而不实的学风，抨击由此所造成的社会危害。顾宪成说：“官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。”^④ 除了当官不关心天下百姓，儒林讲学也多以天道性命为主而且反向内心，对于世道也即儒家所说的外王

① 陈第：《一斋集·尚书疏衍自序》，《四库全书禁毁书丛刊》，北京出版社1997年版，集部第57册，第39页。

② 陈第：《一斋集·松轩讲义》，《四库全书禁毁书丛刊》集部第57册，第283页。

③ 陈第：《毛诗古音考》卷首，《毛诗古音考自序》，《一斋集》，第99页。

④ 黄宗羲：《明儒学案》卷五十八，《东林学案一》，第731页。

之道不闻不问，以为这是士大夫们的耻辱。高攀龙也说：“居庙堂之上则忧其民，处江湖之远则忧其君，此士大夫实念也。居庙堂之上，无事不为吾君，处江湖之远，随事必为吾民，此士大夫实事也。实念实事，在天地间，调三光，敝万物而常存。”^① 实念即想问题要实际，从社会现实出发，士大夫应以忧国忧民为本，负起自己应负的责任，同时也要务实事而非说了不做。

明末政治腐败，社会动荡，士人是非难辨，同流合污的现象普遍存在，东林诸儒起而辨明是非。顾宪成说：“人须是一个真。是非之心，人皆有之，只以不真之故，便有夹带。是非太明，怕有通不去、合不来的时节，所以须要含糊。少间，又于是中求非，非中求是；久之且以是为非，以非为是，无所不至矣。”^② 辨是非旨在求一个真，有明辨是非之心，在大是大非面前不可作乡愿模棱两可，而要站在正义一边，丝毫不含糊地追求真理。高攀龙也说：“纲纪世界，全要是非明白。”^③ 纲纪事关国家前途命运，马虎不得，必须要是非明白，因此，反对乡愿。脚踏两只船，两面讨好，这不是士大夫所为。如刘静之说：“圣贤只在好恶前讨分晓，不在好恶时持两端。如虑好恶未必的当。好不敢到十分好，恶不敢到十分恶，则子莫之中，乡愿之善耳。”^④ 在好恶面前持两端是没有原则性，子莫之中是调和即两面都不得罪，这是乡愿。在好恶面前要讨个分晓，好恶势不两立，应该立场分明，也就是明是非。钱启新把乡愿与坏心术相连，如说：“圣门教人求仁，无甚高远。只是要人不坏却心术。狂狷是不坏心术者，乡愿是全坏心术者。”^⑤ 儒家讲为学求仁实际上是在于做人，做人首先要心术正，而狂与狷虽然有过与不及之处，但毕竟是真性情，乡愿则是非不清，败坏心术，政治腐败与此有关。

明是非、反乡愿引申为重气节、尚名检。史玉池说：“宋之道学，在节义之中；今之道学，在节义之外。”对此顾宪成补充道：“宋之道学，在功名富贵之外，今之道学，在功名富贵之中。在节义之外，则其据弥

① 高攀龙：《高子遗书》卷八，《答朱平涵》，《四库全书》第1292册，第42页。

② 顾宪成：《小心斋札记》，黄宗羲《明儒学案》五十八，《东林学案一》，第737页。

③ 黄宗羲：《明儒学案》五十八，《东林学案一》，第755页。

④ 刘静之：《绪言》，黄宗羲《明儒学案》卷六十，《东林学案三》，第850页。

⑤ 钱启新：《屯记》，黄宗羲《明儒学案》卷五十九，《东林学案二》，第799页。

巧；在功名富贵之中，则其就弥下。无惑乎学之为世诟也。”^① 史玉池点出宋代理学还尚气节名义，而当下的理学则抛弃这些，顾宪成直接说出当下理学只求功名富贵，不仅败坏学风，也使世风日下，为世人诟病。刘静之说：“假善之人，事事可饰圣贤之迹，只逢著忤时抗俗的事，便不肯做。不是畏祸，便怕捐名。其心总是一团私意故耳。”^② 为图虚名而不愿做所谓“忤时抗俗”之事，这是明哲保身，不是出于公心而是私字在作怪。薛玄台说：“此风衰微，不忧著节太奇，而忧混同一色。”^③ 处浊世，同流合污，为东林诸儒所不齿。

黄宗羲在评价东林诸儒这方面表现时说：“故会中亦多裁量人物，皆议国政，亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。”^④ 也可以说明末士大夫评说时政，东林诸儒当仁不让，其影响波及士林，连朝廷都有所畏忌，可见其影响非同一般。

另外，要提及的就是陈子龙等所编《明经世文编》，此书囊括有明一代经世之文，他们编此书的目的在于批评空疏学风，挽救摇摇欲坠的明朝。

陈子龙针对当时儒学提出批评说：“俗儒是古而非今，文士擷化而舍实。夫保残守缺，则训诂之文，充栋不厌。寻声设色，则雕绘之作，永日以思。至于时王所尚，世务所急，是非得失之际，未之用心。苟能访求其书者盖寡，宜天下才智日以拙，故曰士无实学。”^⑤ 又说：“儒者幼而志学，长而博综，及致治施政，至或本末眩瞀，措置乖方，此盖浮文无裨实用，拟古未能通今也。”“此有志之士，所抚膺而叹也。”^⑥ 反对华而不实的学风，也包括经学研究中的训诂考据以及闲暇技艺，凡此都不关心社会现实，是玄虚之学而非务实之学。儒学原本为学在于致用，尤其是把所学运用于政事，而当时的学风不是空谈就是一味趋古，对于当下社会漠不关心，不能不叫人发出“士无实学”的哀叹。

基于此，陈子龙认为编此书吾辈责无旁贷，如写道：“夫孔子观于周，

① 顾宪成：《小心斋札记》，黄宗羲《明儒学案》卷五十八，《东林学案一》，第742页。

② 刘静之：《绪言》，黄宗羲《明儒学案》卷六十，《东林学案三》，第849页。

③ 黄宗羲：《明儒学案》卷六十，《东林学案三》，第852页。

④ 黄宗羲：《明儒学案》卷五十八，《顾宪成传》，第731页。

⑤ 陈子龙：《明经世文编序》，《明经世文编》卷首，中华书局1962年版，第40页。

⑥ 陈子龙：《明经世文编凡例》，《明经世文编》卷首，第49页。

萧相收于秦，大率皆天下要书，足以资世用者。嘉谟令典，通今者之龟鉴，谋国者之兵卫也。失令不采集，更数十年，亡散益甚，后死者之责，其曷逭焉？”^① 编此书为当权者提供借鉴，以便使他们有所取资，冀以对改造当前社会起积极作用。此书以实用为准，强调“明治乱”、“重经济”、“详军事”、“存异同”等特征，是明末学以致用之风的集中体现。《明经世文编》问世便获得好评，如许誉卿称此书为“吾郡诸子，志在用世，参订往哲，备一代经济之书也”，一代“兵农礼乐、刑政之大端赅是矣”。^② 方岳贡称陈子龙等，“负韬世之才，怀救时之术”，此书一出，一洗“士大夫经世阔疏之耻”。^③ 肯定此书济世的价值，同时也有利于扭转士大夫不关心时政的印象。

接续晚明诸儒，明代遗民著书讲学也都以关注世道人心、评说时政、倡导经世之学为本，所谓内圣必须见之于外王是他们共同追求的价值取向。不过结合时代，明代遗民又有自己的特色，他们大都把明亡的思想原因归结为王学末流空谈误国，而积极倡导学以致用，可以说继承和发展了晚明以来崇尚现实批判的务实学风。相比较，处在同一时期稍晚一些的清初儒臣之学早已丧失了机制意识，其经世致用之学变成为清廷服务的工具。而经学、理学也发生了变化，经学转向考据一途，理学升入堂，成为政治化了的意识形态。钱穆在论及清初儒臣思想时指出：“继之以潜邱、西河，此国亡不能复后之所谓考据学也。复继之以穆堂谢山，此国亡不复后之所谓义理学也。彼其所以与晚明诸遗考异者，岂不在朝廷之刀锯鼎镬、富贵利达哉！”^④ 也就是说清而儒医，如魏裔介、魏象枢、张伯行、陆陇其、熊赐履、李光地、毛奇龄、阎若璩，以及后来的李绂，全视望思想的变化清廷统治所致。

本书所讨论的对象明代遗民处于明清之际的社会转型期，这时清朝虽然初步确立统治，农民军依然存在且很活跃，明朝旧势力也蠢蠢欲动，各种政治势力相互博弈，社会动荡，人心不稳，其思想必然是多角度的，因此很难用某种范式概括或装进某个框架中。所讨论的范围概括起来主要包括以下几方面：

① 陈子龙：《明经世文编序》，《明经世文编》卷首，第41页。

② 许誉卿：《明经世文编序》，《明经世文编》卷首，第26、28页。

③ 方岳贡：《明经世文编序》，《明经世文编》卷首，第6页。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，第2页。