

第六册 绪 论

中国的近代史是从1840年第一次鸦片战争开始的,这个近代并不是专就时间说的。本书第一册的《全书绪论》中说,中国历史有两个社会大转变时期:第一个大转变时期是春秋战国;第二次大转变时期是近代。1840年是第二次大转变时期的开始。

在中国封建社会中,有所谓四民:士、农、工、商。这个次序是按照他们的社会地位排列的,士的社会地位最高,被称为“四民之首”,商的地位最低。

封建社会的政治是地主阶级专政,其中有直接参加国家机器的,这是地主阶级的当权派;有不直接参加国家机器的,这是地主阶级的不当权派。士是知识分子,介乎当权派和不当权派之间。他们还没有直接掌握国家机器,但经过国家的选拔,取得了可以直接参加国家机器的资格。所以他们虽然仍为四民之一,但是居于“四民之首”。

士的家庭出身绝大多数是地主阶级。一般的地主阶级也自称为农,这不是没有道理的,因为地主阶级确实是在农业生产上参加了分配这一环节。在封建社会中,一般地主阶级都自称为“耕读传家”,“耕”指他们也是农,“读”指他们也是士。因为农也包括地主阶级,所以在四民之中地位排在第二。

至于工、商就不同了,他们和地主阶级毫无联系。在封建社会中,工被称为手艺人,言其是专靠手艺吃饭的,完全是体力劳动者。

商被称为买卖人，言其专以买卖为生。商人买东西是为了卖，卖东西是为了买，在一买一卖之间，商人在价格的差别上赚了钱。所赚的钱，就是他的本钱所得的利息，钱在他们的手中会生利，所以又被称为生意人。

在封建社会中，商人的社会地位最低，但专政的地主阶级所最怕的是商人，因为他们的阶级本能使他们觉得商人是他们在政治上的潜在敌人。因为商人有可能积聚财力、人力以夺取他们的政权，又引诱农民弃农经商，和他们争夺劳动力。在西汉的时候，举行过一次盐铁会议，关于这些问题有很激烈的讨论（参看本书第三册第三十章）。在中国封建社会中，地主阶级的政权都采取重农抑商的政策，反映在人们的思想中，当时的思想家们也都发出类似的言论。

在南宋时期，沿海一带对外贸易很活跃，商人的地位提高了，陈亮、叶适等功利派也发出了重商的言论。到了明朝，李贽等人也发出了类似的言论，这是中国封建社会开始发生动摇的信息。

工商开始翻身了。这个时候的工还不过是手工业者，还是手艺人，这个时候的商还不过是贩卖货物的商人，还是买卖人，但他们的社会地位不同了，他们活跃起来了，他们从社会的最下层爬上来，成为市民了。市民是资产阶级的前身，但还不是资产阶级。不过，在中国封建社会中已经有了资本主义的萌芽，那就不是原来的封建社会了，所以称之为半封建社会。如果由此再进一步，商人有了更大的资本，直接经营手工业作坊，直接生产他们所需要卖出的商品，合工、商为一体，这就是产业资本家了。如果再进一步，利用产业革命的成果，以蒸气机为动力，召集成千上万的工人制造面向全国和全世界的商品，那就是近代的资本家，真正的资产阶级了。中国的市民阶级如果有机会自由发展下去，也会成为真正的

资产阶级，中国的封建社会也会成为资本主义社会。可惜没有这个机会。

资本家和商人虽有不同，但在根本上是一致的。商人靠买卖商品之间的价格上的差别得到利润，资本家靠制造和出售商品之间价格的不同得到利润。资本家在制造商品的时候，一方面需要原料资源，一方面需要销售商品的市场。一国的资本家工厂越办越大，往往需要全国的资源以为原料，需要全国的消费者以为市场。工厂再大资本家就要越过国界，以全世界的资源为其原料，全世界的消费者以为市场。如果别的国家不吃这一套，资本家就使他们的政府用武力打开门户。这样，使用武力的国家就是帝国主义。帝国主义所压迫的对象就是殖民地。中国的资本主义刚露萌芽中国就已经成为殖民地了，不过还不是某一个帝国主义的殖民地，没有象非洲那样被瓜分，而是成为许多帝国主义国家的公共殖民地，所以被称为半殖民地。当非洲被瓜分的时候，中国也曾惊慌了一阵，但不久就过去了，终于停留在半殖民地的地位。美国对中国的门户开放政策就是维持中国这个半殖民地地位。

按照社会发展的规律，任何一个封建的国家或社会，在历史发展的过程中都会自然地进入资本主义社会，但各社会的历史条件不同，各封建社会的发展有迟速的不同，所以其进入资本主义社会有先后。

在世界进步的潮流中，中国又落后了一步。为什么落后呢？这是一个大问题。这样大的历史变化必定有很多的原因，绝不是用一个原因可以说明的。儒家思想的统治是其原因之一，除此之外至少还有两个原因，一个是地理上的，一个是政治上的。从地理方面看，中国基本上是一个大陆国家，虽然海岸线很长，但内陆的地面更广，沿海地区的进步比内地的进步快得多，到现在还是这样。沿海

地区,如福建的泉州,广东的广州,是不是可以撇开内陆地区先行快跑呢?不行。因为在政治上是一个统一的国家,有一个中央集权的政府,把地方管住了,使沿海与内陆不能有很大的差别。内陆拖住了沿海的后腿。西方有一句成语说:“一个舰队的速度,决定于其中最慢的船。”一个舰队的司令不能使慢船开快,只能使快船开慢,慢船拖住了快船的后腿。

统一是一件好事,也是一件不容易的事。欧洲的历史中也有几次统一,但没有巩固下来,至今还保持着象中国春秋战国时代的诸侯割据的局面。现在的欧洲人想组织一个象美洲合众国那样的一个欧洲合众国,以便欧洲在世界政治中有发言的资格。他们搞了几十年,才搞成了一个欧洲共同体,距欧洲合众国的理想相差很远。中国从秦汉统一以来,中间也经过几次分裂,但大体上保持着统一,有一个中央集权的政府统治全国。到了明清两代,中央政府的权力尤为强大。统一是好事,有时也是坏事。中国沾统一的光,有时也吃统一的亏。上边所说的拖后腿的情况,就是吃亏的一个例子。

在中国近代史中,中国这个社会有两种势力,一个是自发地进入资本主义的势力,即半封建势力,一个是外来的帝国主义势力。后者用政治上、经济上、军事上的压力迫害前者,使其不能发展;前者极力反抗这种压迫,在挣扎中前进。这是中国近代社会这个统一体的两个对立面,这两个对立面的斗争就是中国近代史的主要内容。

毛泽东同志和共产党的理论家们断言中国近代社会就其性质说是半封建、半殖民地社会。这个断言是科学的,合乎历史实际的。这个断言已经是家喻户晓、人人赞同的了。人们虽然都赞同这个论断,但对于半封建、半殖民地这两个观念的理解却不完全

相同。

如果把我所了解的中国近代的历史事实和那个论断联系起来,我认为半封建是指中国社会内自发地向资本主义发展的趋势,半殖民地指外来的帝国主义的束缚。

半封建是对于全封建而言的。半封建本来不是一个有贬意的名称。它是一个由封建社会转入资本主义社会的过渡时期,是中国的资本主义在中国封建社会中所蕴育的一个胎儿。如果能够自然发展,中国的封建社会也会生出资产阶级的。可惜这个胎儿还未出娘胎,就被帝国主义扼杀了,于是中国就沦为半殖民地。半殖民地是一个完全贬意的名称,半封建则不然。半封建对于全封建说也是一个进步,其所以含有贬意,是因为中国社会停留在半封建,其所以停留在半封建,是由于帝国主义的侵略和压迫。

我没有专门研究过中国经济史,不能指出中国在什么时候发生了资本家和产业工人那样的雇佣关系,也不能指出在什么时候中国资本主义生产达到全社会总生产的百分之五十。作为一部哲学史,本书也不需要举出这些事实的细节。我所强调的是上边所说的那种趋势。其所以强调这种趋势,是要说明中国社会如果能够自然地发展下去,也会进入资本主义。我反对有些人对于中国的半封建、半殖民地地位的错误了解。有些人认为,在这个地位中的中国社会好比一个西瓜,一刀分为两半,一半是封建,一半是殖民地。这种了解不但误解了半封建,也误解了半殖民地。半殖民地是对于全殖民地而言,近代中国虽然已经成了殖民地,但还不是某一个帝国主义单独霸占的殖民地,所以称为半殖民地。1937年日本发动了对中国的全面侵略,就是要使中国成为它独霸的殖民地。如果中国抗战不成功,中国就成了日本独占的殖民地了。

我也反对又一种说法,认为帝国主义对中国的经济侵略有刺

激中国资本主义发展的作用。照这种说法，如果没有帝国主义的经济侵略，中国就不能出现资本主义。实际的情况是中国的民族资本家是在和外国资本的斗争中兴起的。中国社会并不是因为有外国资本的侵略而才有民族资本家，而是虽然有外国的经济侵略而民族资本家还能挣扎出来。

帝国主义对中国的经济侵略都是用通商的形式进行的，这就是在近代维新时期先进的中国人们所谓的“商战”。早在1896年，康有为的“公车上书”就说：“古之灭国以兵，人皆知之；今之灭国以商，人皆忽之。以兵灭人，国亡而民犹存；以商贾灭人，民亡而国随之。”他的这几句话揭发了帝国主义以通商为名，剥削殖民地人民的实质，也指出了受剥削的殖民地人民的悲惨命运，极其深刻，也极其沉痛。过了差不多一个世纪，对于“灭国以商”这个道理还不是人人都清楚，康有为不愧为当时中国的先进人们的领袖人物。

康有为及其集团所代表的正是我所说的半封建势力，慈禧太后及其集团所代表的是全封建势力。戊戌变法失败了，全封建势力暂时压倒了半封建势力，但并未扭转历史潮流的趋势。这是不可能扭转的。好比海边上的潮水，一阵波浪退下去了，接着来的是又一阵更大的波浪。每经一次进退，潮水的水位就升高一级。全封建势力暂时占优势以后不久，更大的一次波浪又来了，这次波浪不但冲击了全封建势力，也冲击了半封建势力。辛亥革命前夕有一次革命派和立宪派的大论战，在这次论战中全封建势力已经不在话下，不成为冲击对象了，冲击的主要对象是代表半封建势力的立宪派。立宪派斗争的对象已经不是全封建势力，而是革命势力了。在这种情况下，所谓维新就转化为守旧了，康有为也从维新派的代表人物转化为守旧派的代表人物，所谓半封建也从褒意转化为贬意。人们不禁诧异，康有为怎么变了。其实康有为并没有变，他的

思想没有变，他的言论行动也没有变。不是康有为变了，而是时代变了。时代变了而他没有变，所以他就落后了，落伍了。落后者，落于时代之后；落伍者，落于先进人物之伍。康有为对此没有自觉，一直落下去，一直到民国成立了，他还是想方设法企图使清朝的小皇帝复辟，以至于在他的晚年一举一动都成为笑柄。所以有一个讽刺的对联说：“国家将亡必有，老而不死是为。”

康有为由先进转化为落后的过程，就是半封建这个名词由褒意转化为贬意的过程。

上面所说的偏重于理论，所引的事实不过是作为一个例子。下面再转回到具体的历史。无论怎样，到了十九世纪中叶，中国的大门终于被西方资本主义和帝国主义打开了。中国一向闭关自守，关起门来坐在家里妄自尊大，自居为“天朝”，认为没有受中国文化影响的国家的人都是“夷”（野蛮人）。但是在现实面前，“天朝”对于外来的侵略竟然毫无抵抗之力。1840年英帝国主义发动第一次鸦片战争，夺取香港，得到了一个根据地，把住了广州门户。此后，各资本主义和帝国主义国家纷纷打入中国，以武力强迫清政府增加通商口岸，从上海一直开发到中国的内地，长江上游的重庆。所谓通商，就是允许他们用低价购买中国的资源，运回他们本国，在工厂中加工为成品，然后把成品运回中国，以高价出售，在价格的一高一低之间获得暴利。这就是使中国永远成为他们的工业原料来源地和成品推销的市场，这也就使中国永远成为他们的殖民地。

“天朝”和“夷”的地位竟然倒置了，这使当时的中国人大惊不已，也大惑不解，不知道事情究竟错在什么地方。在无情的事实面前，他们不得不总结出一个解决问题的办法。这个总结就是“以夷为师”，“师夷之长技以制夷”。这个总结大家都承认了，但什么是

“夷之长技”呢？人们的意见又不同了。这是因为对于“夷”的认识有深浅的不同，所以近代各时期的人们对于学习的对象也有差别。概括地说大约有五种意见。

第一种曰：师其武器。这是对于西方的一种最粗浅的感性认识。这派人认为，中国的失败只是战场上的失败，其所以失败，是因为中国的武器不如敌人，“夷之长技”是“船坚炮利”。中国最早办的一些近代化工厂是造船厂和兵工厂，所根据的就是这种认识。

第二种曰：师其宗教。太平天国的神权政治就是这样的。

第三种曰：师其经济。主要的是工业，当时称为实业，也包括矿业和交通业等。办理这些事的人，当时称为洋务派。有人认为，洋务派都是卖国的，但事实并非如此。不过他们都是以封建官僚的身分办工矿、交通等企业，这些企业不久都成了衙门机关，以赔钱而失败。

第四种曰：师其政治。其最高的标准是君主立宪，其实际表现是戊戌变法。

第五种曰：师其文化。其主要内容是民主与科学。在五种意见中这种对于西方的了解是最深刻的。不过，这种意见是在五四运动时期才提出的，为时较晚，不在中国近代史的阶段之内。

清朝的统治集团镇压了太平天国，在洋务方面也做了一些事情。封建的历史家称这段时期为“同治维新”，也称为“同治中兴”。清朝统治集团被“中兴”两个字冲昏了头脑，妄想恢复“天朝”的地位。他们急于在东亚显示“天朝”的权威，一方面派左宗棠率领大军向西镇压受英国支持的分裂势力，重新恢复对西北一些少数民族地区的控制；一方面派李鸿章建立海军。中国的海岸线很长，建立海军以为海防，这是无可非议的，但是，当时建立海军的直接目的是和日本争夺对朝鲜的控制权。左宗棠的大军胜利了，建立了一

个行省,称为新疆,这大概是“同治维新”的成果。在这段时期中,中国向西方学习,知道了一些比较新的武器,左宗棠的大军在武器上占了优势,所以就所向无敌了。李鸿章的海军在与日本争夺朝鲜的海战中全军覆没,这就是1894年的甲午之战。在这次失败中,中国不但失去了对朝鲜的控制,而且被迫割让台湾,向日本交出大量的赔款。日本的海军也是新建立的,在当时中日两国海军力量不相上下,而胜败如此悬殊,这在中国引起了比1840年更大的震动。中国的先进人物认识到,中日两国的胜败不同只是由于中国没有进行政治上的改革。日本的“明治维新”建立了君主立宪的制度,中国应该向日本学习,也建立这种制度。这就是1898年的“戊戌变法”的主要目标。如果沿用封建历史家所谓“同治维新”的例,可以称“戊戌变法”为“光绪维新”。这两个“维新”的主要不同在于:“同治维新”着重在物质文明方面,着重在社会的经济基础;“光绪维新”着重在精神文明方面,着重在社会的上层建筑。

清朝的光绪皇帝年青有为,亲自主持变法。他得到康有为、梁启超、谭嗣同等人的帮助,下了许多命令,定了许多政策,虽然还都是一些空文,但也搞得轰轰烈烈。刚刚搞了三个月,以慈禧太后为首的顽固派就发动了宫廷政变,夺去了光绪手中的政权,并把他囚禁起来。参加变法的人有的逃走,有的被捕。变法派中最激进的理论家谭嗣同坚决不走,他说:“各国变法,无不从流血而成,今日中国未闻有因变法而流血者,此国之所以不昌也。有之,请自嗣同始。”(梁启超:《谭嗣同传》,《谭嗣同全集》下册第546页)他同另外五个人被顽固派杀害了。人们怀着崇敬的心情称他们为“六君子”。

六君子的血不是白流的,他们所流的血变成了对于中国人民发出的一个信号:此路不通,流血的革命是不可避免的。

中国近百年历史的发展,在思想上看有四个层次:第一层是全封建思想,以慈禧太后为代表;第二层是半封建思想,以康有为为代表;第三层是半资产阶级思想,以严复为代表;第四层是全资产阶级思想,以孙中山为代表。等到全资产阶级思想形成一种政治社会运动,为多数人民所支持的时候,中国近百年历史就由近代维新进入现代革命。

第 六 十 章

中国历史第二次大转变时期 思想界中的先行者——黄宗羲

黄宗羲（公元 1610—1695 年）在明末的民族斗争中是一个积极的爱国主义战士。他参加了明末清初的反满斗争，失败以后，他拒绝做清朝的官，专门讲学著书。他是一个哲学家，也是一个历史家，特别是哲学史家。主要著作有《宋元学案》、《明儒学案》、《明夷待访录》和他自编的《南雷文定》。他又把它改编为《南雷文定》。

第一节

《宋元学案》和《明儒学案》

《宋元学案》和《明儒学案》在中国哲学史研究工作中具有划时代的意义。在此以前中国还没有一部成书可以称为哲学史，这两部书是具有成熟形式的断代中国哲学史，从这一方面说这两部书有同样的意义。从体裁说它们又有所不同，《宋元学案》是一部正规的断代哲学史，《明儒学案》虽也有断代之名，但实际上是明代心学的发展史。

黄宗羲说，“有明学术，从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓‘此亦一述朱，彼亦一述朱’耳。高忠宪云：‘薛敬轩、吕泾野《语录》中，皆无甚透悟’，亦为是也。自姚江指点出‘良

知人人现在，一反观而自得’，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古来之学脉绝矣。然‘致良知’一语，发自晚年，未及与学者深究其旨，后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意”。（《姚江学案》，《明儒学案》卷十）

这是说，在明朝初年，哲学上只是简单地“述朱”，没有什么新的东西。王守仁提出“致良知”，这是一个大革新，但是对于“良知”的解释，他的学生们有不同的说法，形成了许多不同的派别。黄宗羲认为，对于这种情况应该作一番澄清，一方面说明他所认为是“良知”的正确意义；一方面分析各流派之间的异同。上边的引文实际上是一篇《明儒学案》的序。

《明儒学案》实际上是从《姚江学案》开始的。《姚江学案》以后，有很多的学案分别叙述各地区的“王门”流派。这是《明儒学案》全书的主题。此后还有三个学案虽不称为“王门”，但也是与“王门”有关系的。其与“王门”没有关系的，统归为《诸儒学案》。所谓“诸儒”有几种人，其中有一种是“骤闻阳明之学而骇之，有此辨难，愈足以发明阳明之学，所谓他山之石可以攻玉也。”（《诸儒学案》上一）罗钦顺是理学的革新者，黄宗羲也把他列入《诸儒学案》中，大概是认为他就是这种可以“攻玉”的“儒”。从《明儒学案》的编排上看，《姚江学案》以前的几个学案是全书的引论，《诸儒学案》是全书的一个附录。

黄宗羲在心学发展史中的地位，有似于罗钦顺在理学发展史中的地位。他对于罗钦顺的“他山之石”也很重视，在《师说》中也有讲罗钦顺的一段。在叙述罗钦顺的思想的时候，在很多地方有所评论。根据这个线索可以看出心学和理学在许多哲学问题上的不同看法。

《明儒学案》从卷四十三起至卷五十七为《诸儒学案》，共十五

个学案,每个学案下边都注明《诸儒学案》字样。从卷五十八起至卷六十二为《东林学案》和《蕺山学案》,这两个学案下边都不注《诸儒学案》了。从全书的编排上来看,黄宗羲是认为这两个学案既不属于“王门”,也不属于诸儒。如果“王门”是全书的主题,“诸儒”是全书的附录,最后这两个学案就是全书的续篇了。为什么这两个学案有这样的特殊地位呢?

在《东林学案》中有黄宗羲的父亲黄尊素,这是黄宗羲的家学。刘宗周是黄宗羲的老师,这是他的师门。在《明儒学案》中,黄宗羲不好为自己立一个学案,可以借父、师的地位以表明他自己的地位。他是心学的继承和发展者,又是心学的修正和革新者,所以他既不属于王门,也不属于诸儒。他是怎样完成这个任务呢?下节详述。

黄宗羲在完成《明儒学案》以后,又继续写《宋元学案》,还没有完成他就去世了。遗留下一部分稿子和资料,他的儿子黄百家和学生们做了一些编排和补充。最后一次的大编排大补充是在一百多年以后全祖望做的,经过了他的手《宋元学案》才有了现在的面貌。

黄宗羲基本上是一个哲学家,全祖望基本上是一个史学家,经过他大编排的《宋元学案》在精神上和面貌上和《明儒学案》都不大相同了。这两部书都不失为前无古人的断代哲学史,但《宋元学案》史学多于哲学,《明儒学案》哲学多于史学。

第二节 对于罗钦顺的评论

在第五册的结尾中,本书说过,王夫之是旧时代的后殿,黄宗羲是新时代的前驱。道学是旧时代的统治思想,因此无论前驱或后殿,都有对于道学做总结的任务,就是说,都需要对于道学提出

自己的一个总的看法,对于其中的主要问题提出自己的解决办法。王夫之和黄宗羲都做了这个工作,不过他们二人虽是同时,但彼此不相知。罗钦顺从理学的观点对于理学作了修正,为王夫之铺平了道路。这个观点和修正,黄宗羲是知道的,并且有所评论。

黄宗羲引他的老师刘宗周的话说:“释典与圣人所争毫发,其精微处,吾儒具有之,总不出无极二字;弊病处,先儒具言之,总不出无理二字。其意似主于无,此释氏之所以为释氏也”。(《蕺山学案》,《明儒学案》卷六十二)这几句话虽然是刘宗周说的,然而黄宗羲引入他所著的《蕺山学案》序中,可以认为是他自己说的。

照这段话所说的,黄宗羲认为,主张“有理”或“无理”是儒家和佛家的主要分别。也就是说“理”是道学的中心范畴,这是不错的。道学的中心问题,是一般和特殊的关系的问题,“理”就是一般。一般和特殊究竟是什么关系呢?这在道学中有不同的说法。依这个不同,道学分为三派,理学、心学和气学。

黄宗羲说“(罗钦顺)乃本程、朱格致之说而求之,积二十年久,始有见于所谓性与天道之端,一口打并,则曰‘性命之妙,理一分殊而已矣’。又申言之曰:‘此理在心目间,由本而之末,万象纷纭而不乱,自末而归本,一真湛寂而无余’,因以自附于卓如之见。如此,亦可谓苦且难矣”。(《明儒学案·师说》罗钦顺条)黄宗羲认为,这是罗钦顺的哲学思想的第一层意思。他接着评论说:“窃思先生所谓心目之间者,不知实在处,而其本之末、末归本者,又孰从而之之、归之乎?理一分殊,即孔子一贯之旨,其要不离忠恕者,是则道之不远于人心,亦从可决矣。乃先生方断断以心性辨儒、释,直以求心一路归之禅门,故宁舍置其心以言性,而判然二之。处理于不外不内之间,另呈一心目之象。终是泛观物理。如此所云之之、归之者,亦是听其自之之而自归之,与我无与焉,则亦不自觉地其

堕于恍惚之见矣。”(同上)这是说,罗钦顺把“理”和“心”分开,分开以后,“理”在什么地方呢?这就很难说了。只能说,“理”不在心内,也不在心外,只在“心目之间”。“理”既然与“心”分开,究竟什么是本,什么是末,那就很难分别了。用这些话分别儒家和佛家,其实是走上了佛家的路。这些话都是泛泛之说,恍惚之词。跟儒家的“穷理尽性”毫无关系。

黄宗羲接着说:“考先生所最得力处,乃在以道心为性,指未发而言;人心为情,指已发而言。自谓独异于宋儒之见。且云:‘于此见得分明,则无往而不合’”。(同上)黄宗羲认为,这是罗钦顺的哲学思想的第二层意思,其实这是罗钦顺对于“理一分殊”的进一步的理解,进一步说明了一般和特殊的关系。一般是“未发”,是“性”,就是说还没有体现为特殊。特殊是“已发”,是“情”,就是说,是已经体现出来的一般。

程颐说:“体用一源,显微无间”。(《周易传序》)“体”和“微”指的都是一般,“用”和“显”指的都是特殊。道学中有几种范畴,未发和已发,性和情,体和用,微和显,名称虽然不同,但都是从不同的方面说一般和特殊的关系。

在日常语言中,“性”字还有上边所说的那种意义。譬如说,方的东西有方之性。对于性而言,已发谓之情。不过“情”字的这个用法在日常语言中已经没有了。这样用法的“情”只是道学中的一个术语。

黄宗羲接着说:“试以先生之言思之,心与性情,原只是一人,不应危是心而微者非心。止缘先生认定佛氏以觉为性,谓觉属已发,是情不是性,即本之心,亦只是唯危之心,而无唯微之心,遂以其微者拒之于心外,而求之天地万物之表,谓‘天下无性外之物,格物致知,本末一贯,而后授之诚正,以立天下之大本’。若是,则几

以性为外矣。我故曰：‘先生未尝见性，以其外之也。’”(同上)这是黄宗羲对于罗钦顺的评论。《书经》中有一句话说：“人心唯危，道心唯微。”道学家中有的人把“人心”和“道心”对立起来，以为“人心”就是“人欲”，是危险的；“道心”就是“天理”，是微妙的。罗钦顺不以这种说法为然，以为“人心”、“道心”都是心。黄宗羲认为，在这一点上罗钦顺是对的。可是，因为佛家“以觉为性”，罗钦顺受其影响，也认为：“觉属已发，是情不是性，即本之心，亦只是唯危之心，而无唯微之心”，这就又把“人心”和“道心”对立起来，认为“性”是心外，“而求之天地万物之表”。黄宗羲说：“先生未尝见性，以其外之也”。所谓“外”就是心之外。

黄宗羲接着说：“天性果在外乎？心果在内乎？心性之名，其不可混者，犹之理与气，而其终不可得而分者，亦犹之乎理与气也。先生既不与宋儒天命、气质之说，而蔽以‘理一分殊’之一言，谓‘理即是气之理’，是矣。独不曰‘性即是心之性’乎？心即气之聚于人者，而性即理之聚于人者，理气是一，则心性不得是二；心性是一，性情又不得是二。使三者于一分一合之间，终有二焉，则理气是何物？心与性情又是何物？天地间既有个合气之理，又有个离气之理，既有个离心之性，又有个离性之情，又乌在其为一本也乎？”(同上)这就是说“心”、“性”、“情”既需要分别清楚，又不可截然分开，为什么呢？照他说，因为“心即气之聚于人者，而性即理之聚于人者”。有已聚于人之气，必有尚未聚于人之气，有已聚于人之理，必有尚未聚于人之理，所以“心”、“性”、“理”、“气”之名不能相混。就是说，它们是有分别的。佛家以知觉为性，他们所说的性并不是儒家所说的性。从儒家的观点看，佛家不承认有性，那就是不承认有理，就是主张“无理”。这是佛家的一个大弊病。

黄宗羲接着说：“吾儒本天，释氏本心，自是古人铁案。先生嫔

冕言之，可谓大有功于圣门。要之，善言天者，正不妨其合于人；善言心者，自不至流而为释。先生不免操因咽废食之见，截得界线分明，虽足以洞彼家之弊，而实不免抛自身之藏。”（同上）这是说，罗钦顺对于理、气、心、性的分别分析得很清楚，这是他对于儒家的大功劳。他对于佛家的弊病看得很清楚，但是“因咽废食”，又走到另一极端，把心拒之于性之外，这是把儒家原来有的宝藏也抛弃了。

黄宗羲接着说：“考先生于格物一节，几用却二三十年工夫。迨其后，即说心、说性、说理气一字不错，亦只是说得是，形容得著，于坐下毫无受用。”（同上）这里所说的“一字不错”等等，并非褒词，只是说，即使他的分析不错，对于人的精神境界也没有关系，人不能从他所讲的得到享受。

这就回复到理学和心学所争论的老问题。心学说理学的方法是“支离”，理学说心学的方法是“空疏”。所以黄宗羲在下文引罗钦顺给王守仁的信以说明心学和理学的争论的要点。

黄宗羲在下文称赞罗钦顺的聪明才力，说他的本质是好的，但因在出发点上“有毫厘之差”，所以虽然用了二三十年功夫，受尽了辛苦，但终没有得到正当的成就。

本节对于《明儒学案》关于罗钦顺的这一段予以不厌其烦的分析，因为这一段不仅评论了罗钦顺，也说明了心学在王守仁以后所起的变化。

关于理气问题，黄宗羲说：“盖先生（罗钦顺）之论理气最为精确，谓通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕，而卒不克乱，莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。或者