

中国实学思想史

上卷

葛荣晋 主编

首都师范大学出版社



中国实学思想史

上 卷

葛荣晋 主编

首都师范大学出版社

上卷撰稿人(按章为序)

导论	葛荣晋	
引论	葛荣晋	
第一章	于力	
第二章	马涛	
第三章	马涛	
第四章	喻博文	
第五章	潘富恩	徐余庆
第六章	朱汉民	
第七章	潘富恩	徐余庆
第八章	葛荣晋	
第九章	晋圣斌	李涛
第十章	罗炽	
第十一章	张义德	
第十二章	王兴国	
第十三章	庞万里	
第十四章	魏宗禹	
第十五章	唐宇元	
第十六章	李元庆	
第十七章	李焯然	
第十八章	庞万里	

导 论

一、中国实学的内涵

什么是“实学”?这是首先应该回答的问题,也是最难而又必须回答的问题。

“实学”这一概念,在中国不同的历史时期,其涵义是不一样的。即使在同一个历史时期,因学派相异,也往往对其有不同的诠释。但是实学家在同“虚学”的辩论中,总是把自己的学说和思想称之为“实学”,或者彼此以“实学相期许”。从北宋以降,许多学者都用“实学”这一概念说明和概括自己的思想和学说,这一概念并不是我们现在主观杜撰的哲学范畴。

宋元明清时期,学者对“实学”所赋予的内涵,大体上是从“实体达用之学”的意义上来使用的。

实体分为宇宙实体和心性实体。我们先从宇宙实体说起。

宇宙实体是“实”还是“虚”?道家推崇“以无为宗”,佛教则主张“以空为宗”。程朱学派在同佛、老的空无之说的辩论中,认为“理”作为宇宙本体或本原,是“实理”而非“虚理”,赋予“实学”以“实理”的含义。朱熹发挥程颐的实理论思想,认为《中庸》一书

“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。”（《中庸章句序》）很明显，这里是从理一分殊的宇宙本体论的高度来说明实学的。在程朱看来，“理”不只是宇宙万物的“根实处”，也是寓于宇宙万物之中的实有之理。从实理论意义上，程朱学派有时也把自己的理学称之为“实学”。如南宋真德秀根据“即器以求之，则理在其中”的原则，指出“若舍器而求理，未有不蹈于空虚之见，非吾儒之实学也。”（《真西山文集》卷30）

明中叶以降，许多进步学者在继承实理论的同时，也自觉地批判理学末流的“空寂寡实之学”，往往把自己的元气实体论说成是实学。如罗钦顺针对“禅家所见只是一片空落境界”的虚无之说，指出：“盖通天地人物其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊然后理之一者可见。既有见矣，必从而固守之，然后应酬之际或无差谬，此博约所以为吾儒之实学也。”（《困知记》续下）这里，罗钦顺所讲的“理一分殊”不同于程朱，是建立在气一元论思想基础之上，实际上是“气一分殊”，这是他的“通天地、亘古今，无非一气”思想的另一种表述。王廷相作为明代最大的元气论者，针对佛、老和理学末流的空虚之学，自觉地把从张载那里承袭下来的元气实体论说成是“实学”。他说：“《正蒙》，横渠之实学也。”（《慎言·鲁两生篇》）他在《慎言》中又说：“二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？”“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。”王夫之也讲元气实体，他说：“阴阳一太极之实体。”“所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。”（《张子正蒙注·太和篇》）戴震在本体论上也承认“阴阳、五行，道之实体也。”（《孟子字义疏证》）他们都是把元气实体论体作为中国实学的哲学基础，从而为明清实学家反对理本论和心本论中的虚无主义提供

了坚实的理论武器。

由宇宙实体进入心性实体,有的学者也把实践道德之学称为“实学”。宋代学者在同佛、老的“以心为空”的辩论中,认为“吾儒以性为实”,承认人的心性“以其体言,则有仁义礼智之实;以其用言,则有惻隐、羞恶、恭敬、是非之实。”人的心性并不是空的,而是先天赋予的仁义礼智等道德伦理实体,“仁义者,人之本心也”。明清实学家在反对宋儒的性二元论过程中,承认天命之性就存在于气质之性中,离开气质之性的天命之性是“无形影可以摸索”的,是根本不存在的。正是从这种意义上,元代吴澄把心性之学称之为“身上实学”,认为“不言性命,则无以明实学之原。”王夫之指斥王阳明后学“废实学,崇空疏”,也是从王学“蔑规模,恣狂荡,以无善无恶尽心意知之用,而趋入于无忌惮之域”(《礼记章句》卷42)这一心性实体意义上来说明实学的。在道德修养上,是鼓吹空悟论还是实功论(实修论),也是心性之学的虚实之辩的重要内容。宋明实学家多从实功论或实修论的角度来阐述实学的内容。如宋代陆九渊主张“在人性、事势、物理上做些工夫”;“逐事逐物考究磨炼”;真德秀强调“就事物中求义理”,才是“着实用力之地,不致驰心于虚无之境也”(《真西山文集》卷30);王廷相主张“内外交养,德性乃成”,提倡在“人事着实处养之”;王阳明提倡“实地用功”、“切实用力”、“人须在事上磨炼做工夫乃有益”,“钱谷兵甲,搬柴运水,何往而非实学”;黄绾主张“在实言、实行上做工夫”;唐鹤征主张“悟前悟后,凡有实功,皆实际也”;孙慎行提出“日用人伦,循循用力,乃所谓实学”——以上这些说法,都是提倡道德修养必须“着实做工夫”,反对离开社会实际的“终日端坐”的“空悟”论。通过实功而进行心性修养,目的不在于空议,全在于“实行”、“实践”。朱熹发挥儒家的“重行”思想,主张“必践于实而不为空言”,批评“今日之弊,务讲学者多

阙于践履”，陆九渊主张“为学有讲明、有践履”，“一意实学，不事空言”，认为“躬行践履”即是“唐虞三代实学”；张栻认为“圣门实学，贵于践履”；清初易堂九子针对言行不一的假道学，提出“核名实、黜浮假、专事功、省议论”的“有用之实学”；清代陆陇其认为“大抵天下无实行之人，则不成世道，然实行必由乎实学。”——上述学者都是从躬行践履意义上来规定实学内容的。实性论（实心论）、实功论、实践论是心性实体学说的三个有机的组成部分。

根据儒家的“内圣外王”的原则，宋明实学家认为必须由“实体”转向“达用”，将“内圣”之实体转化为“外王”之实用，才能成为真正的圣人。所谓“达用”，在实学家那里，又有两层涵义：一曰“经世之学”，即用于经国济民的“经世实学”；二曰“实测之学”（亦叫“质测之学”或“格物游艺之学”），即用于探索自然奥秘的自然科学。

从“经世之学”意义上使用“实学”概念，是中国实学的基本内涵。现略举数例如下：

南宋吕祖谦发挥金华、永嘉、永康学派的经世致用思想，提倡“讲实理、育实才而求实用”。他在驳斥“章句陋生”的“徒诵诂训”时指出，“不为俗学所汨者，必能求实学；不为腐儒所眩者，必能用真儒。”（《吕东莱先生文集》卷1）

明初理学家薛瑄极力反对俗儒“滞于言辞之末”，主张“读圣贤书，句句字字有的实用处，方为实学；若徒取以为口耳文词之资，非实学也。”（《续读书录》卷3）他还从“经世即实学”的角度称赞北宋经学大师胡瑗说：“昔胡安定教授苏、湖间，因人成就，故弟子见用于当时者，或治水利，或治学术，皆有实用。”（《薛文清公文集》卷15）

王廷相针对明中叶士人“专尚弥文，罔崇实学”的时弊，明确

指出“士惟笃行可以振化矣，士惟实学可以经世矣。”（《王氏家藏集》卷22）大力提倡“明道、稽政、志在天下”的“经世之学”（《石龙集序》），认为“文事武备兼而有之，斯儒者之实学也。”（《王氏家藏集》卷30）

吕坤针对晚明士人“学不适用”的弊病，一再指出“实学也，有用之学也。”（《杨晋庵文集序》）

陈子龙针对晚明“撷华而舍实”的恶劣学风，编印《皇明经世文编》巨著，纠正“士无实学”之弊，以达到“资后世之师法”的目的。

清初顾炎武基于理学末流空疏亡国的教训，反对“明心见性之空言”，大力提倡“修己治人之实学。”（《日知录》卷7）“修己治人”即是内圣型的经世之学。

清初陆世仪在明清之际实学思潮的冲击下，亦提倡“经世之学”，指出“凡以教天下之士，务为实学，使处处皆有裨于世。”（《张汉思时政议论要序》）

清初潘耒为梅文鼎论著作序时，亦指出，“古之君子不为无用之学。六艺次乎德行，皆实学足以经世者。”（《梅氏丛书辑要·方程论·潘序》）

颜元针对明清“著述讲论之功多而实学实教之力少”，认为“实学不明，言虽精，书虽备，于世何功！于道何补！”提倡“惟在实学、实习、实用之天下。”（《存学编》卷3）

清末学者朱一新在回顾与总结清初经世之学时，指出，“亭林、桴亭皆重实学，皆主经世。”也把实学看成经世之学。

从“实测之学”意义上来使用“实学”概念，亦略举数例如下：

宋明时期，探索宇宙奥秘的自然科学，被学者称为“天地动植之学”或“格物游艺之学”。明清之际，方以智受到“西学东渐”的思想影响，把自然科学说成“质测之学”。清代阮元赞扬近代的

实测精神,提倡“算造根本,当凭实测”。近代学者多以“格致之学”称谓从西方传入的近代自然科学。

徐光启在谈到以利玛窦为代表的“泰西诸君子”时,指出,“其实心、实行、实学,诚信于士大夫也。”(《泰西水利序》)这里所谓“实学”,既包括从西方传入的“格物穷理之学”(如物理学等),又包括从西方传入的“象数之学”(如天文、数学等)。

李之藻在《请译西洋历法等书疏》中,也把“西洋历法”说成实学,指出西学“总皆有资实学,有裨实用。”

阮元把中国古代的“天文算术之学”说成实学,指出“自明季空谈性命、不务实学,而此业(指“天文算术之学”)遂微。”(《畴人传》卷44《利玛窦》)在评价戴震的古典科学成就时,又指出,自秦以后,“言数者,或杂以太一三式占候卦气之说,由是儒林之实学,下于方枝同科,是可慨已。庶常(戴震)以天文、舆地、声音、训诂数大端,为治经之本,故所为步算诸类,皆以经义润色,缜密简要,准古作者。”(《畴人传·戴震》)

近代中国随着西学的大量输入,有人欲以西学之实补中学之虚,把西方的自然科学说成是实学。徐珂在《清稗类钞·徐雪村主译西学》中,指出华蘅芳等人“阅数年,书成数百科,于是泰西声、光、化、电、营阵、军械各种实学,遂以大明。”王韬在《漫游随录》中亦指出:“英国以天文、地理、电子、火学、气学、光学、化学、重学为实学,而弗尚诗赋词章。”

在自然科学意义上来使用实学这一概念,既包括中国古代的天文、历法、算学、舆地、生物、水利等“格物游艺之学”,也包括从欧洲输入的声、光、化、电等“质测之学”,其内涵极为丰富。

除了上述“经世之学”和“实测之学”外,在“达用”方面,还包括有“明经致用”论、“史学经世”论和实事求是的考据实学等内容。

宋明实学家多从“明经致用”的意义上界定“实学”，把经学说成是实学，如：

北宋社会改革家王安石提倡“经术者，所以经世务者也”，反对俗儒的“离章绝句、释名释教”的空疏学风。

二程从“经所以载道也，器所以适用也”的观点出发，提出“治经，实学也”的命题，指出“如国家有九经、及历代圣人之迹，莫非实学也。”

朱熹发挥程氏的“治经即实学”的思想，既反对既溺于文章的“文人之经”，也反对惑于异端的“禅者之经”，主张明道致用的“儒者之经”。

吕祖谦认为治经如“百工治器，必贵于有用。”

清初陆陇其针对“后世训诂记诵辞章之学、夸多斗靡而无益于伦纪”的弊病，指出，“须知吾人不可不敦者，实行；不可不务者，实学。若不从实行上着力，虽终日讲学与不学者何异？与夸多斗靡之学何异？”也是从“明经致用”的角度来诠释实学的。

近代左宗棠在《会试卷》中，也主张“经学即实学”的观点。他说：“夫穷经将以致用也，而或泥于章句训诂之学，掇摭遗义，苏索经余，前人所遗，后复拾之，纵华辨之有余，究身心之何补？”

宋明实学家亦多从“史学经世”的意义上界定实学。从史学具有经世功能这一意义上，也可以把史学看成实学。如：

朱熹发挥中国以史为鉴的优良传统，主张“广读经史”，指出“读史当观大伦理、大机会、大治乱得失”，寓经世于史学之中。

真德秀指出：“善学者，本之以经，参之以史，所以明理而达谕用也”，主张把“性命道德之学”与“古今事变之学”结合起来，以达到经世之目的。

明清之际，实学家发挥元代刘因的“古无经史之分”的论点。王夫之提出“所贵乎史者，述往以为来者师也”，洪亮吉提出“学

古为入官之本,前人即后人之师”,都是非常注重史学经世社会功能的。

真正把“史学经世”的思想明确概括成“实学”,是清代浙东学派的史学大家万斯同。万斯同在批评清代把学术与经济“分为两途”的做法时指出,通过治史,“使古今之典章法制烂然于胸中,而经纬条贯实可建万世之长策,他日用则为帝王师,不用则著书名山,为后世法,实为儒者之实学”。

章学诚亦明确提出“史学所以经世,固非空言著述”的命题,指出“君子苟有志于学,则必求当代典章以切于人伦日用,必求官司掌故而通于经术精微,则学为实事而文非空言,所谓有体必有用也。不知当代而言好古,不通掌故而言经术,则鞶脱之文,射覆之学,虽极精能,其无当于实用也审矣。”(《文史通义》内篇五)

道光年间,史学家基于当时社会需要,打破中国“重古略今”的嗜古之弊,由“嗜古”而转向“究今”,十分注意研究“现代史”,是以“尽收外国羽翼为中国之羽翼,尽转外国之长技为中国之长技”为目的,亦注重实学的社会经世功能。

近代先进的中国人所以拓展域外史地学,是以“求法之所以衰,俾使为中国之殷鉴”为目的,借以寻求挽救中华民族危机的“匡时之策”。

针对宋代经学的“凿空附会之弊”,从明中叶始,实学家亦把“实事求是”的考据学(汉学)说成是“实学”。如:

明中叶考据学家杨升庵指出:“今之学者,循声吠影,使实学不明于千载,而空谈大误于后人也。”(《升庵文集》卷45)他针对宋学的“凿空附会之弊”,明确地把重实证的“汉学”说成是“实学”。

清代考据学大师戴震明确地把乾嘉考据学称为实学,指出“值上(指乾隆皇帝)崇奖实学,命大臣举经术之儒。”(《江慎修先

生事略状》)“圣天子稽古右文,敦崇实学,昭昭乎有明验矣。”(《四库全书总目》卷115)在治经上,他把空谈义理的宋学说成是“虚学”,而把“注经必籍实据”的汉学说成是“实学”。

阮元为清初考据大家毛奇龄文集作序时,亦指出:“有明三百年以时文相尚,其弊庸陋溷僇,至有不能举经史名目者。国朝经学盛兴,检讨(指毛奇龄)首出于东林,戴山空文讲学之余,以经学自任,大声疾呼,而一时之实学顿起,当是时,充宗起于浙东,鼂明起于浙西,宁人、百诗起于江淮之间。”(《研经堂二集》卷7)这里所谓实学,是指清初以顾炎武、胡渭、阎若璩、毛奇龄、万斯大为代表,以重实证为特点的考据学而言。

清代皮锡瑞在《经学历史》一书中亦指出,清初“承晚明经学极衰之后,推崇实学,以矫空疏,宜乎汉学重兴,唐、宋莫逮。”极力称赞清初考据学家的“求实学之苦心”,也把清初的考据学视为“实学”。

综上所述,中国所谓实学,实际上就是从北宋开始的“实体达用之学”,是一个内容极为丰富的多层次的概念。在不同的历史时期、不同的学派和不同的学者那里,其实学思想或偏重于“实体”,或偏重于“达用”,或二者兼而有之,或偏重于二者之中的某些内容,情况虽有区别,但大体上不会超出这个范围。“实体达用之学”既是实学的基本内涵,又是实学的研究对象。如果不从“实体达用”整体上和特定的时代背景上把握中国实学的基本内涵,而孤立地摘出其中的某些内容加以无限夸大,以偏概全,就有可能将中国实学“泛化”,甚至导向荒谬。这是应该特别加以注意的。

二、中国实学的主流和核心

从上述可知,实学是一个具有多层涵义的概念。它既包括有元气实体哲学,道德实践之学,又有经世实学和实测实学,还有考据实学和启蒙实学等。其中经世实学是中国实学的主流和核心,其它层次的意义都是围绕这一核心而展开的,都是从不同的层面来说明经世实学的。经世实学的基本精神就是主张“经世致用”。经世实学既表现为揭露与批判在田制、水利、漕运、赋税、荒政、兵制、边防、吏治、科举诸方面的社会弊端,又表现为提出与实施各种旨在改革时弊的救世方案。同时,在学术上还包括明经致用论和史学经世论,把治经考史看作经世的重要思想武器。实体哲学与道德实践之学,是就中国经世实学的哲学思想基础而言。它包括以“气”为本的本体论,以“实践”(力行、践履)为基础的认识论,以“实性”为基本内容的人性论,以“实功”为主要修养方法的道德论,以利欲为基础的理欲统一说(包括义利统一说)等内容。实体实学是经世之学的理论基础。实测实学,是就中国经世实学的科学内容和基础而言。它既包括中国传统的古典科学,也包括从欧洲输入的西方近代科学;既包括天文、历法、数学、音律,又包括地理、农业、水利、生物及各种技艺等多种学科。从事探索自然奥秘的各种科学研究,归根到底,是为经世实学服务的,是经世致用的一种重要手段。考据实学,是就中国实学的经学内容和依据而言。从明中叶开始,特别是清代乾嘉时期,随着实学思潮的兴起和发展,在经学领域,出现了与“宋学”相对立的“考据学”的复兴,主张以专事训诂名物的汉学代替以己意解经的宋学,以主实证的汉学代替凭空议论的宋学。这种实事求是

的考据实学虽属经学的不同派别,但它具有显明的求实精神,并在治经考史的形式下往往流露出知识分子的忧患意识,以考据为手段来阐述它们的经世思想。它同经世实学也是密不可分的。启蒙实学,是指从明中叶开始至晚清时期,随着资本主义萌芽的发展和西学的大量输入,出现的一股与地主阶级改革派不同的具有近代启蒙意义的意识形态。它既表现为在社会政治领域的另一种性质的经世之学,又表现为在哲学与文艺领域的某些启蒙思想的因素。但是从中国实学发展的长河来看,它并非贯彻始终,只是中国实学发展到后期出现的一种新的观念;即使在明清时期具有启蒙意识的某些思想家,虽然有某些近代气息,但它仍不占主要地位,传统的中国经世实学思想仍然支配着他们的深层思想结构。所以,把“近代启蒙意识”说成是“中国实学的核心”,恐怕是值得商榷的。我们肯定经世实学是中国实学的核心与主流,并不是要把实学与经世之学等同起来,只是在中国实学的不同层面来确定中国实学的本质和特征。

“经世”这一概念,虽然首见于《庄子·齐物论》,但是在实学家那里,并不是一个单一层次的概念,而是一个具有多层涵义的范畴。所谓“经世”,至少包含有三层意义:(一)入世的人生价值取向。实学家与佛道的“出世”和俗儒(腐儒)的“逃世”的价值取向不同,坚持一种积极的“入世”的人生态度。如宋儒陆象山在批评佛教的出世观念时指出,“儒者虽至于无声、无臭、无方、无体,皆主于经世;释氏虽尽未来际普度之,皆主于出世。”(《陆九渊集》卷2《与王顺伯》)明儒王畿指出:“儒者之学,务为经世。学不足以经世,非儒也。吾人置此身于天地之间,本不容以退托。其曰‘为天地立心,为生民立命’,固儒者经世事也。”“随其力所及,在家仁家,在国仁国,在天下仁天下,所谓格物致知,儒者有用之实学也。”(《龙溪王先生全集》卷13)清儒万斯同亦指出:“至若

经世之学，实儒者之要务，而不可不宿为讲求者。”（《石园文集·与从子贞一书》）都是从“经世”与“出世”相区别的角度来阐述实学家的人生价值取向的。这是经世观念的出发点，也是经世思想的基石。这是经世观念的第一层意义。（二）“治体”（或“治道”），即经世的指导思想和基本原则。实学家基于入世的人生态度，在如何经世问题上，既谈“治体”，也谈“治法”（或“治术”）。宋儒程颐指出：“治身齐家以至平天下者，治之道也。建立治纲，分正百职，顺天时以制事，正于创制立度，尽天下之事者，治之法也。圣人治天下之道，惟此二端而已。”（《近思录集解》卷8）所谓“治体”，涉及到实学家关于治国平天下的各种基本理论和原则。诸如“尊义轻利”、“尊王贱霸”、“民为邦本”、“内修外攘”、“因时变法”等，大体上都属于“治体”范围。这是经世观念的第二层意义。（三）“治法”，即在某种“治道”思想的指导下，提出各种具体的经国治人之法。如《皇明经世文编》所收集的文章、奏议等，都是以儒家思想为指导，对铨选、赋税、漕运、河工、边防、兵制等提出了各种改革方法；魏源以贺长龄名义编成的《皇朝经世文编》，除了在“学术”、“治体”两类文章中集中探讨“治体”外，其余文章都是按照“吏、户、礼、兵、刑、工”六部加以分类，分别讨论各种具体的“治法”问题，亦即各种典章制度和政策规范问题。既然“经世”观念具有丰富的内容，就不可以偏概全，把经世简单地说是“治法”，应当全面地细致地解剖它的内容。

凡属实学皆主经世之学，但根据经世取向的不同，又分为内圣型经世实学与外王型经世实学两类。不管是程朱理学家还是陆王心学家，均发挥孟子注重修身治人的思想传统，虽说着力于心性之学，但是他们却不同于理学末流，始终以经国济民为己任，从不“耻言政事书判”，极力反对佛道的“出家出世之说”，坚持由实体而达用，由内圣而外王的内圣型的经世之学。“谈性命

而辟功利”，是内圣型经世实学的主要思想特征。但是，这种内圣型的经世实学，往往随着社会矛盾的激化而不断地将其空虚之弊暴露出来，证明它非但不能挽救社会危机，反而加剧了社会危机。所以，有些实学家则发扬荀学精神，由“谈性命而辟功利”转向“谈功利而辟性命”的外王型经世实学。如南宋以陈亮、叶适为代表的功利学派，明清之际的经世之学，道咸年间的经世派实学等，都是属于外王型的经世实学。

实学中的“实体”与“达用”，犹如鸟之两翼、车之两轮，密不可分。但是从中国实学思想发展史来看，随着社会的治乱和忧患意识的隐显，中国实学总是或侧重于内圣型经世实学，或侧重于外王型经世实学，而不断地在转换中向前发展。历史证明，每当社会处于“治世”（如明初至明中叶、清代“乾嘉盛世”），社会经济发展，人民生活比较稳定，各种社会矛盾相对缓和，实学往往以一种内圣型的经世之学的形式表现出来，或者作为“潜能”埋藏在“纯学术”的外壳之内（如考据学），经世意识往往淡而不现，隐而不彰。而一旦当社会处于内忧外患的“乱世”，忧患意识和经世思想便会在时代的呼唤下觉醒。由内圣型的经世实学即转向外王型的经世实学。这种实学侧重点的不断转换，都是由不同的社会历史和文化背景决定的，往往呈现出否定之否定的辩证法形式。如宋代实学经过了一个由北宋李觏、王安石为代表的“重功利、求实用”的外王型经世之学，转向南宋以朱熹、陆九渊为代表、以“性命道德之说”为主旨的内圣型经世实学，再转向南宋中叶的陈亮、叶适为代表的事功之学和南宋末年以文天祥、王应麟、黄震为代表，以经世致用为主旨的外王型经世实学，恰好经历了一个否定之否定的过程。清代实学的发展也是这样。清初学者承明末之乱，针对理学末流的空疏之弊，学术由内圣转向外王，出现了以顾炎武、黄宗羲、王夫之为代表的经世之学。随着乾

嘉盛世的出现,清初的忧患意识和经世之学又披上了纯学术的考据外衣。道咸年间,社会矛盾的激化和经世思潮的崛起,抛弃了纯学术的考据学,又把外王型实学推向了新的高潮。中国实学思想发展中的这种否定之否定的过程,与中国社会历史的曲折发展过程是一致的。这仿佛是中国实学发展的一条历史规律,至少可以说是一种常见的历史现象。

三、中国实学的时代范围和历史阶段

如果前面是从横向考察中国实学的话,那么对中国实学的起点、终点及其发展阶段的探讨,则属于纵向考察了。

关于中国实学的起点,目前学术界或认为起于先秦,或认为起于汉代,或认为起于唐代。在我们看来,这三种说法虽都有一定道理,但都失之过早。探讨中国实学思潮的兴起,决不能仅依中国实学思想渊源和某些特征将其起点往前推,因为任何一种社会思潮的出现都有其特定的社会历史文化背景和基本理论模式及其时代主旨。离开了这一点,也就离开了历史唯物主义原则。任何一个学术概念和哲学范畴的出现,只能是某种特定历史条件的思维成果。“实学”概念的某些思想内容虽早已有之,但把这些内容升华为“实学”概念,则始于北宋程颐。尔后,宋元明清时期的许多实学家都沿用这一概念,从不同的角度来阐述中国的实学思想,从而构成了长达800多年的中国实学思潮。北宋时期的实学家,为了挽救北宋中期的社会政治危机,在同汉唐以来的“俗儒记诵辞章之习”和佛老的“虚无寂灭之教”的辩论中,继承与发展了儒家的“内圣外王之学”,并且在吸取佛老的本体论思想的基础上,从“体用不二”的新的思维角度,将儒家传统的