

便橋集

——哲學論文集

杜國庠 著

便橋集

——哲学論文集

杜国庠 著

广东人民出版社

便桥集

杜国庠著

*

广东人民出版社出版 (广州大南路43号)

广东省报纸、期刊、出版社登记证粤版字第2号

广东省新华书店发行

广东人民印刷厂印刷

*

统一书号: 2111·23

书号: 1968·850×1168毫米1/32·7 1/2印张·2插页·143,000字

1960年3月第1版

1960年3月第1次印刷

印数: 1—7,200 定价: (9)一元

目 录

論“理学”的終結.....	1
玄虛不是中国哲学的精神.....	33
玄虛不是人生的道路.....	46
戊戌变法运动的思想側面.....	69
从荀子“成相”篇看他的法术思想.....	91
二千余年前杨王孙的墓葬論.....	99
杨泉的水一元論.....	102
范縝的唯物思想.....	109
披着“經言”外衣的哲学.....	120
紅棉屋札存.....	124
一、“六經注我”.....	124
二、天上与人間.....	125
三、“以天地理 天地”.....	127
四、“不可破句 讀書”.....	130
五、太极原义不指本体.....	134

六、“断章取义”与“还而体会”	139
七、“墨經”的“存”不同于“公孙龙子”的“藏”	143
八、名实	146
九、譬喻	149
十、有无、同异、与类	155
十一、“墨經”的时空观	164
十二、以某某还某某的校书法	167
十三、“詩者，持也”	171
十四、中間路綫的悲哀	173
十五、也談“事后諸葛亮”	176
“因明”沒有脱离認識論的立場	181
墨家的邏輯也沒有和認識論分家	186
惠施、公孙龙的邏輯思想	189
学习邏輯最好在大辯論中学习	203
要学好“实践論”，應該“学点邏輯”	207
該怎样看待墨家邏輯	218
編后記	237

論“理学”的終結

——由明清之交黃顧王顏的哲學看到“理学”的終結

在中国学术史上，明清之交（約当西历十七世紀），是一个很值得注意的重要时代。这个时代之所以重要，是它总结了宋明五百余年的所謂“理学”（“理学”也称“道学”），而完成了这一学术任务的，則为黃（梨洲）顧（亭林）王（船山）顏（习斋）諸人。經過了他們的批判，理学是決定地終結了，絕沒有死灰复燃的可能；虽然还有人企图把它再“新”一下，究竟是过时的果实，变了味道了。

黃顧王顏的学术，方面尽有不同，但有共通的二个特点：一是反理学，二是重“致用”（因为重致用，故終至于反对玄幻的理学）。在学术史上，他們确是启发了乾嘉时代的朴学（或称“汉学”）无数的法門，因而准备了清算古代学术的基础；然而所謂乾嘉学术，不能說是他們思

想的順利的邏輯的發展。——就是因为滿清的統治，和封建社會經濟延長了轉變的時期一樣，思想學術也不得不多繞了一段迂回曲折的道路。

“莊子”“天下”篇云：“後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂”。這句說話，却道出了分裂的社會一定要發生不同的思想之真理。就拿反理學這件事來說吧。當南宋理學正盛的時候，已有和它對立的學說存在，不過沒有取得支配學術界的地位而已。明朝中葉以後，反理學的思想又見抬頭，幾乎和王學的發展取着平行的步調；及至明清之交，受了“天崩地解”（黃梨洲語）的刺激，遂匯為巨流，成為一種風氣，終於表現于黃顧王顏的學術，而把理學結束了。

舉例來說，如南宋時，和朱晦庵（名熹，一一三〇至一二〇〇年）同時，就有楊誠齋（名萬里，一一二三至一二〇六年）著“誠齋易傳”，用人事說“易”，反對“以空言性命為元，其究窒乎亨之用”（引文中的重點是我加的，下仿此。——筆者），而斥之為“異端”（“誠齋易傳”，卷一）。又說：“後世或以事物之變為不足撓吾心，舉而捐之于空虛者，是亂天下者也。”（同上，“自序”）這正是針對着程朱等的“先天、後天”“太極、無極”的玄學者“易說”而發，有意與之對立的。

又如陳同甫（名亮，一一四三至一一九六年），曾從正面去反對“道德性命之說”。他說：

“往三十年前，亮初有知識，猶記為士者以行義

自居，居官者必以政事书判自显，各务其实，而极其所至，人各有能有不能，卒亦不敢强同也。自道德性命之說一兴，而寻常烂熟无所能解之人，自托于其间，以端慤靜深为体，以徐行緩語为用，务为不可穷测，以盖其所无，一艺一能，皆以为不足自通于圣人也，于是天下之士，始丧其所有，而不知适从矣。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，則亦終于百事不理而已。”（“龙川文集”，“送吴允成序”）

他为学的目的，是“做人”，故不喜欢空谈“性命”。他在“答朱熹书”中说：“学者所以为人也，而岂其儒哉！”又说：“亮之不肖，然亦自要做个人”（“甲辰答书”）。所以宋史说他“志存经济重许可，人人见其肺肝。……虽为布衣，荐士恐弗及，家仅中产，畸人寒士衣食之，久不衰。”后来反对理学的人，大抵都继承着他“志存经济”这种倾向的。

所谓“理学”者，除了空谈“道德性命”，用以号召学子之外，还有所谓“道统”的说法，以巩固其壁垒，仿佛继续绳象真正的王麻子、陆稿荐似的，只此一家，并无分店。历代帝王既利用它去巩固政权，于是他们也就利用帝王这种心理去扩张势力；而道统益见必要。

道统之說，暗示于孟子，提倡于韓愈，而完成于朱晦庵。韓愈之倡說，无疑的是为了对抗二氏的統系。他說：

“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公以是传之孔子，孔子传之孟軻，軻之死，不得其传焉”（“原道”），故作“原道”，隱然以继承孟子的道統自居。但是朱晦庵却又丢开了韓愈，以示直接于周程上及孟子。他的“中庸集解序”說：

“中庸之书，……孟子沒而不得其传焉。……至于本朝（宋）濂溪周夫子始得其所传之要，以著于篇。河南二程夫子又得其遺旨而發揮之；然后其学布于天下。”

晦庵是私淑二程的，把周程接上孟子，自然自己也就搭上了正統。果然，愿望沒有落空，孙奇逢著“理学宗传”竟把他去上继周程张子，下开王阳明了。

道統說的特点，在一方面恣意地造成自家的宗派，另一方面却一笔抹煞了汉唐以来許多儒者的勞績，都是歪曲史实以迁就自己的。既名为“統”，而又沒有历史的根据，这就很难使人心服。所以，反理学的人，就从这个漏洞入手，指出汉唐儒者对于六經学术的貢獻，而給他們以严重的打击。（这一契机，后来获得适当的条件，就发展而促成清代的“汉学”。）有明中叶以后，已有这种說法，到了費燕峰（名密，一六二五至一七〇一年）就萃全力于此。据他所引，首先有王鏊（成化間乡会試第一，授編修，历弘治至正德时）的話：

“汉初六經皆出秦火煨燼之余，孔壁剝蝕之余；然去古未远，尚有孔氏之旧，諸儒掇拾补苴，专门名

家，各守其師之說。其後鄭康成之徒箋注訓釋，不遺余力，其功不可誣也。宋儒理學行，漢儒之說盡廢，其間有不可盡廢者，今猶見之十三經注疏，惟閩中有板。閩本亡，漢儒之學或幾乎息矣。”

由此可見“性理學”（即理學）對於學術的毒害，及當時理學家的偏狹淺陋。又引鄭曉（嘉靖進士）的話：

“宋儒論漢儒駁雜，譏其訓詁，恐未足以服漢儒之心，宋儒取資於漢儒者，十之七八，宋諸經書傳注尽有不及漢儒者。”

又引歸有光的話：

“光鈎研六經，溯其源本，秦火以後，儒者專門名家，確有指授。古聖賢之蘊奧，未必久晦於漢唐，而乍辟於有宋。”

又引黃洪宪（隆慶進士）的話：

“經藝奧微，漢儒精通其旨，使非注疏先行于世，則局議未啟，宋儒未必能窺其堂奧。……矧漢去古未遠，表章之後，遺書四出；漢儒校仇未必無據焉，可盡訾哉？”

這些，都是指摘宋儒過河拆橋，忘其所本，未足以折服人心的。而所謂漢儒“去古未遠”，“確有指授”，其所“校仇未必無據”的話，又都成為清代漢學家揚漢抑宋的根據。如果漢唐儒者對於經書傳注確有貢獻的話，那麼，漢唐期間便不是空白，所謂“孟子沒而不得其傳”之說便沒有根據的了。

“心性”可以臆說，史實則難捏造；所以費氏就專拿歷史去做攻擊道統的武器。他在“道脉譜論”說：

“秦人焚書，經文盡失。儒者壁藏之，冢藏之，子若孫口授之，二三門人討論纂述之；保密深厚，幸獲不墜，經已絕復存者，先秦諸儒之力也。

“漢興，……正定訛殘，互述傳義，共立學官。……經久亡而復彰者，漢儒之力也。

“自漢而後，中罹兵事，書傳佚落。六朝以來諸儒于經注解音釋，或得其遺以補亡脫，至唐始會為十三經；上自朝庭，下逮草野，皆有其書。經如絲復盛者，魏晉隋唐諸儒之力也。”（“弘道書”上）

他根據這種見解，遂作“中傳正紀”一百二十卷，序儒者授受源流，為傳八百余篇，儒林二千有奇（“貫道堂集”）。用力辛勤，可以想見。有這種詳悉的歷史資料，縱使論斷不能一一精確，但對於那架空的道統說，可說是致命的打擊了。

費密反對理學的理由，固不僅此。他壯年時（一六五六年）也曾同和尚們學靜坐，旋覺其非，後來歷經艱苦患難，又見古注疏，愈知“道之實”，就是知道實學不是靜坐可以獲得的。“弘道書”下說：

“密壯年時常習靜坐，先子深加呵禁。後在鄉塾，考定古說，條晰辨論。蓋密事先子多年，艱苦患難閱歷久，見古注疏在後。使歷經艱苦患難而不知古注疏，無以知道之源；使觀古注疏而不歷艱苦患難，無

以知道之实。”

“天道远而难知，論之易生紛惡，故圣人不言。

人道实而可见，所以通伦常而錯礼义，故圣人重之。”

由此可见，他所謂道，是“人道”，不是“天道”。因为是人道，故可以“致用”；而且“不历艰苦患难”怕也不能见得那么真切的。他說：

“帝王天命統道，为首出庶物之尊；公卿百僚，布道之人；师儒，誦道之人；生徒，守道之人；农工商賈給食成器，遵道之人；女妇織紵酒浆，助道之人。朝廷，政所从出，立道之源；有司公堂，行道之所；胶庠，言道之所；乡塾，学道之所。六經，載道之书；历代典章，續道之书；文章辞賦，彰道之书。冠婚丧祭，吉凶仪物，安道之用；軍务边防，五刑百度，济道之用。——此圣門之所謂道也，非后儒‘宗旨’之謂也。”（“弘道书”下）

虽然还免不了时代的限制（主要在于外表），但把道扩大到农工商賈妇女方面去，决不是理学先生們說得出来的。

（明末李卓吾誦学，有女人来听法，麻黄間士大夫即斥为左道，思逐去之，可証。）在这种重致用的见解中，不但重經，而且重史，所謂“历代典章，續道之书”，就是“史”。同时，他也反对“后儒变立新說”，把經“化为各自一种囊风囊霧，或可有可无之經。”这和杨誠斋、陈同甫等反理学的論調，自有一脉相通之处。可见玄幻的理

学是怎样和现实的致用相反的。由于他曾經搞过靜坐，所以能够痛切地明白靜坐的“无用”，不是“城居郭聚，有室有家”者所能行的。他說：

“圣人生平可考，乡党所記可征，弟子問答可据。后儒所論，惟深山独处，乃可行之；城居郭聚，有室有家，必不能也。盖自性命之說出，而先王之三物六行亡矣；四书之本行，而圣王之六經四科乱矣。……果靜极矣，活泼泼地会矣，坐忘矣，冲漠无朕至矣，心无不在腔子，性无不复，即物之理无不穷，本心之大本无不立，而良知无不致矣，——亦止与达摩面壁，司馬禪坐忘，天台止观，同一門庭，則沙門方士之能事耳。何补于国？何益于家？何关于政事？何救于民生？安能与古經之修身、齐家、治国、平天下合哉？”（“弘道书”下）

这一段話，把程朱陆王的靜坐、穷理、立大本、致良知等法門一齐駁斥，論調极象习斋（他曾和习斋的高足李恕谷通过信，备致景慕，或許有互相影响的地方），都是一針见血的。他虽曾从王派的夏峰（奇逢）受学，但批判王学，也一样的严厉；这是忠实于历史的好榜样！他不但以公平的态度去尚論古人，也以民主的态度对待时人：认为“中行，狂、狷，同传古人之道；高明，沉潜，不可偏废。……高明而学焉，則以高明入于道；沉潜而学焉，則以沉潜入于道。道同而所入异，入异而道亦因之不同”（“弘道論”上）。因为他飽經忧患，故能体察物理，曲

尽人情，深知“人生其（天地）中，性安得皆同而不少异耶？男女構精，自化而形。目于色，耳于声，鼻于臭，口于味，其官甚异；同出一身，不见其异，不聞其同也。学者論道，安得执其同，遂謂无异，执其异，遂謂无同耶？”（同上）因此遂痛斥那“斤斤焉同乎我者納之，其未同乎我者遂擯而弃之”的排斥异己的态度，这也是值得学习的。

至于黃頤王顏諸老，他們所走的徑路又和費氏不同：有的，原在撐持理学，但因挽救王学的流弊而側重“工夫”，結果走到理学的否定（如黃梨洲）；有的，开始就提出經学以与理学对立，而意識地去反对理学（如顧亭林）；有的，原先站在六經的立场去发展它的理論，而发展的結果，終于超越它的范围，自然也就和理学相反（如王船山）；有的曾經篤信理学，一一嘗試了程朱陆王的方法，由于理学經不起现实的考驗，因而彻底地反对理学而提出“习行”的主张（如顏习斋）。总而言之，他們这些学者，虽然出身不同，性格不同，造詣不同，但其間却在反理学上表现出共同的特点，这不能不說是时代的要求，社会发展的結果。由此可见，理学再也沒有复活的可能了。

以下几节，便就黃頤王顏这几位分开來說。

二

黃梨洲（名宗羲，字太冲，一六一〇至一六九五年）

是明末理学大师刘蕺山（属于心学一派）的弟子，平素以王（阳明）刘学統自任，极力發揮師門的學說。李恕谷（塏）曾記梨洲學生萬季野的自述云：“吾少從黃先生游，聞四明有潘（用微——筆者）先生者，曰：‘朱子道，陸子禪’，怪之，往詰，其說有據。同學因裏言予叛黃先生，先生亦怒。”由此觀之，可見梨洲是很擁護王學并在替理學撐持的了。可是當理學經不起明末劇變的考驗的時候，梨洲的撐持終竟挽不轉理學的頹運；而且還可由他自己學說的发展中，得出个中的消息來。

梨洲曾叙述蕺山之學云：

“先師之學在慎獨。……先儒曰：意者心之所發，師以為心之所存。……泰州王棟已言之。自身之主宰而言謂之心，自心之主宰而言謂之意。心則虛灵而善變，意有定向而中涵。意是心之主宰，以其寂然不動之處單單有个不慮而知之灵体，自做主張，自裁生化，故舉而名之曰獨。少間揜以見聞才識之能，情感利害之便，則是有商量依靠，不得謂之獨矣。若云心之所發，教人审几于动念之初，念既动矣，誠之奚及？師未曾見梨洲之書，至理所在，不謀而合。……”

（“南雷文約”，“先師蕺山文集序”）

这里所謂“獨”，便是本体，故曰“灵体”，所以能“主宰”即“自做主張，自裁生化”。那么，慎獨的工夫怎样呢？他在“明儒學案”中說：

“慎之工夫只在主宰上。覺有主，是曰意，离意

根一步便是妄，便非独矣。故愈收斂，是愈推致。主宰亦非有一处停頓，即在此流行之中。故曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。盖离气无所謂理，离心无所謂性。”

（“戴山学案”）

宋明所謂理学，有謂理先于气者，朱子發揮得最多，近于理气二元論。如果要彻底展开而避免物質論的色彩，則惟有专主于心，象山启之，而阳明發揮得最多，純为观念論。故前者也名“理学”（狭义的），后者也称“心”学。这里所謂“离气无所謂理，离心无所謂性”，即是它属于“心学”的表征。“慎之工夫只在主宰上”是教人在本体方面用力，不是“审几于动念之初”的。这是針對着当时言“良知”者主张“现前具足”的弊病而发，所以“工夫”与本体并提。且指出“离气无所謂理，离心无所謂性”，以別于悬空去談理說性。但是，梨洲向着“著重工夫”这路綫发展，終于达到了“心本无体，工夫所至即其本体”的境界。他說：

“盈天地皆心也。变化不測，不能不万殊。心无本体，工夫所至即其本体。故穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。是以古之君子，宁凿五丁之間道，不假邯鄲之野馬。故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出于一途，使美厥灵根者化为焦芽絕港。夫先儒之語录，人人不同，只是印我之心体变动不居，若执定局，終是受用不得，此无他，修德而后可以誨学，今修学而不修德，又何怪其举一而废百乎？”

这叙文成于康熙三十二年（一六九三年），距他逝世，不过两年。其见解，颇和他以前所说不同。前面说的，是教人从“主宰（本体）上”下工夫，这里却教人就“工夫所至”处去认本体。著重工夫至极，所以重视“万殊”，而放轻一心。故径说“心本无体”。也犹是发挥蕺山所说的“体天地的一本，更无本心可觅”。但发展到了这一步田地，实际上所谓本体也就等于没有了。因为离开了“本体”去用工夫（注意：他前面说过“离意根一步便是妄，便非独矣。”），自然就不能“出于一途”，或“执定局”；因而所谓“修德”，也必得是各修其德，才能“印我之心体变动不居”而各得“受用”；故曰：“故其途亦不得不殊”。至此，虽区别地说：“穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也”，但结局也变成空洞的概念的区别罢了。至此，在梨洲，心学的发展，就不能不达到心学的否定。而其原因，与其求之于他受了陈乾初的“大学辨”的影响（如钱穆所说），毋宁求之于他在“天崩地解”的患难中，体认了时势的要求。（他的再改乾初墓志时，有气无力地说：“是书〔大学〕也，二程不以汉儒不疑而不敢更定，朱子不以二程改定而不敢复改，亦各求其心之所安而已矣；夫更改之与废置，相去也不甚远也〔？〕”，也是基于同一认识的。）这是一。

其二、梨洲父亲（尊素）被逮时，告诉他：“学者最要紧是通知史事，可读‘献征录’”。“天崩地解”，抵抗失败，迫得他只能埋头从事学问，于是他父亲这几句