

杨向奎著

清儒學案新編

齊魯書社

—

杨向奎 著

清儒學案新編

齊魯書社

封面题字：蒋维崧

责任编辑：白萍生

封面设计：王悦玉

清儒学案新编

(第一卷)

杨向奎 著

齐鲁书社出版发行

(济南经九路胜利大街)

山东新华印刷厂德州厂印刷

850×1168毫米32开本 23.5印张 2插页 524千字

1985年2月第1版 1985年2月第1次印刷

印数1—4,000

书号 2206·26 定价 4.50 元

《清儒学案新编》缘起

《学案》是中国过去的学术思想史，这类学术思想史著作始于清初。前此，中国学术思想史在史籍中归纳于《传》、《志》内，先秦时代的《庄子天下篇》、《荀子非十二子篇》等篇是我国学术思想史或学术思想概论的滥觞。秦汉以后，此道渐衰，列传中鲜有学术思想内容，而经籍志中仅列目录矣。

清代学术思想史的工作超越前朝，孙奇逢的《理学宗传》后，有黄宗羲的《明儒学案》，本书自序有云：

“羲为《明儒学案》，上下诸先生深浅各得、醇疵互见，要皆功力所至，竭其心之万殊者而后成家。……于是为之分源别派，使其宗旨历然，由是而之焉，固圣人之耳目也。”

他要发扬圣学，于是对明儒“为之分源别派，使之宗旨历然”。这是一种学术思想史的工作，可以上绍庄、荀，而对明代诸儒加以分析而断其流派，并于案主后附有著作摘要。其上者遂起：一、学术思想史，二、学术思想史料选编的双重作用，

《明儒学案》庶几近之。及徐世昌主撰之《清儒学案》出，名为《学案》，主传实鲜学术思想内容，而原著选编又多失当，于是所谓学术思想史及学术思想史料的双重作用，都有不足。盖徐氏显宦不通晓清代学术思想源流，而假手众人，取舍未免失当。

1552/02

有清二百余年，其初，明清之际大师辈出，实呈百家争鸣局面。孙奇峰、黄宗羲、顾炎武、方以智、王夫之、傅山、李颢以及颜元实各有千秋。康熙即位后用熊赐履，赐履非醇儒，然尊重儒术，遂为朝廷尊重理学所自始，而为康熙讲学最亲且久者为李光地。熊李本有师生谊，然彼此皆伪，遂以争宠相倾轧。二人盖以理学为得君之阶梯，上有好者，下必甚焉，天下不敢以世俗之见菲薄理学，而儒生得用矣。彼等既不以迂拙或虚伪见嫉，则熊、李犹金台之郭隗，当居招致之功，要为人君好尚之标志。

自此理学虽为朝廷正统，但反理学思潮并未少息，傅山、顾炎武、方以智、王夫之、颜元等开其端，迨至乾隆朝而朴学大盛。朴学对玄学言，顾炎武、阎若璩、莫之基，戴震、惠栋之流都反宋学而倡汉学，或称之为汉、宋之争。朴学兴而理学不见重于世，于是乾嘉学派成为正统，其脱离实际，一同于理学心学，但因方法不同，因而所得结果亦异。

与乾嘉学派并起者有常州学派，始于常州庄存与，而刘逢禄张其帜，遂使附庸蔚为大国。今文经学自何休总结公羊义例后，少有继之者，所谓“非常异议可怪”之论渐湮灭矣。庄存与出尚未谙《公羊》义例所在，刘逢禄乃何休总结之发现者，而孔广森有别解，遂歧义丛生。此后龚自珍、魏源出更与经世说相结合，遂使公羊义更富改良主义色彩，乃开清末公羊学大盛之先河。

乾嘉学派与常州学派如双峰峙立、泾渭分流，至清末不衰，孙诒让盖为乾嘉学派之集大成者，而康有为遂以公羊讲大同世界。太炎、任公以后，枝叶扶疏，非汉学及公羊可以范围矣。

《清儒学案新编》将以上述之学术源流为纲而列出子目，
其人或减于前（《旧案》）而文或繁于旧，盖欲起清代学术思
想史及学术思想史料选编的双重作用，文字不减而范围收缩，
以免“庞杂无类”之讥云尔！

一九八二年十月二十六日杨向奎于北京香山红叶村

《清儒学案新编》叙例

一、徐世昌主持撰辑的《清儒学案》（以下简称《旧案》），作为一代学术思想史料长编，功不可没。但书成众手，别择未严，且名《学案》而有关评传殊鲜学术内容，难免“庞杂无类”之讥。《清儒学案新编》（以下简称《新编》）期有：一、清代学术思想史，二、清代学术思想史料选辑的双重作用；并因以窥见清代学术思想发展渊源及流派。于案主评传部份重在学术思想内容的分析；学术思想史料选辑旨在反映案主之学术思想风貌。

二、《旧案》体例，衡以黄氏宋、元、明诸学案，未免庞杂，是以有“无类”之讥；且强作《正案》、《附案》、《诸儒》之分，尤多可议。《新编》拟汰其繁冗，整齐条例，本《缘起》阐述的原则，于清初诸大家后，继以理学、朴学、经学各流派，选取足以反映当时学术思想风貌的学者，大体人自一案，师承、家学、交游等概随案记述，不另立门户。文学、艺术，以及自然科学非本编所及，略而不录。

三、社会在发展，学术思想亦因之而演变，清代于一八四零后，逐渐转入半封建半殖民地社会，外来思想发生影响，非《旧案》所能范围者，亦择要选入，以补《旧案》之阙略。

四、本书之上下限，既云“清儒”，断限明确，但时间绵延、间有跨越两代者，则或因其成就所在、影响所及；或因约定俗成，具体言之，《新编》始于孙奇峰，而终于康有为及王国维。

五、《旧案》编次以案主生年为次，固可取，但不顾当时学术思想渊源流派，老子与韩非同列，未免偏颇。《新编》于此则两者兼顾，不完全以年代为纲。全书共分十卷，计：

1. 清初诸儒；
2. 乾嘉诸儒；
3. 道咸诸儒；
4. 晚清诸儒。

六、《旧案》标题，有用案主字号及所属地望之分。《新编》概以案主习用字号标题，少数合案或以地望标出。

七、《新编》在评传中所引史料及选辑之学术思想史料，均据原著通行版本，力求校对无误，间有采自《旧案》及时人选辑者，亦随文注出。

八、《新编》将附有《清代学术思想史年表》、《清代学者著述表》及人名书名索引。

九、《新编》评传由著者执笔，间有采自他人著作者皆注出作者、出处。

十、《新编》中的学术思想史料选辑及抄录工作多由陈祖武同志，吴宏元同志任之，谨此致谢。

一九八二年十月二十六日 润于杨向奎于北京香山之红叶村

《清儒学案新编》第一卷目录

（1）	《清儒学案新编》缘起	1
（2）	《清儒学案新编》叙例	1
（1）	孙奇逢 《夏峰学案》	1
（2）	汤 斌 《潜庵学案》	44
（3）	傅 山 《青主学案》	70
（4）	黄宗羲 《南雷学案》	130
（5）	万斯同 《石园学案》	180
（6）	毛奇龄 《西河学案》	221
（7）	李 颀 《二曲学案》	263
（8）	颜 元 《习斋学案》	287
（9）	李 塨 《恕谷学案》	347
（1）	朱之瑜 《舜水学案》	369
（2）	方以智 《密之学案》	406
（3）	顾炎武 《亭林学案》	495
（4）	王夫之 《船山学案》	550
（1）	陆世仪 《桴亭学案》	601

(2)	张履祥 陆陇其	《杨园学案》	640
(3)	熊赐履 李光地	《孝感学案》	690

孙奇逢 《夏峰学案》

孙奇逢（明万历十二年，公元一五八四年——清康熙十四年，公元一六七五年）河北容城人，字启泰，一字钟元。明万历二十八年（公元一六〇〇年）举人。天启中，阉宦魏忠贤专朝政，左光斗、魏大中、周顺昌以党祸被逮。奇逢为之安顿子弟，与友人鹿善继之父鹿正举幡击鼓，倡义募金以救之。不足则使其弟启美匹马走塞外，求助于高阳孙承宗。时阉宦之势如火方炽，奇逢焦头烂额赴之不顾也，义声遂震天下。燕赵自古多慷慨悲歌之士，奇逢而后，其风再见。时台垣及巡抚交章论荐，高阳孙氏欲疏请以职方起赞军事，尚书范景文聘为赞画，皆辞不就，而于扰攘之中，弦诵不辍。明亡归隐。清顺治初，巡按柳寅东、侍郎刘余佑先后以人才荐，祭酒薛所蕴疏陈其学行，以比元之许衡、吴澄，又以病辞。后因田园被圈入旗，移居新安，又南徙河南辉县苏门山。工部郎马光裕奉以夏峰田庐，四方学者归之，所居成聚。居夏峰凡二十五年，屡征不起，学者称夏峰先生。康熙十四年（公元一六七五年）卒，享年九十二岁。

其学原守程朱，夏峰自述云：“某幼而读书，谨守程朱之训，然于陆王亦甚喜之。”（《夏峰集》卷七《寄张蓬轩》）时当明清之际，姚江之学亦在转变中，或出于王而非王，或出于王而转向朱，若夏峰则欲调停两者之间。是以原《清儒学案》本案亦谓：“不欲判程朱陆王为二途，以朱子晚年定论为归。”（《清

《儒学案》卷一《夏峰学案》其实，“朱子晚年定论”乃姚江援朱以归王，非朱子定论也。清初学者申涵光曾道其真相云：“朱语有近陆者，阳明择出以为晚年定论；陆语亦有近朱者，但无人择出耳。”（《荆园进语》借月山房汇钞本第十一集）故夏峰之学实亦以朱注王，但结果则非朱非王。在《四书近指》中，他说：

“文成之良知，紫阳之格物，原非有异。如主文成，则天下无心外之物，无物外之心，一切木砾瓦石，一览即见。皆因吾心原有此物，起一念事亲，则亲即是物；起一念事君，则君即是物，知与物不相离者也。如主紫阳，则今日格一物，明日格一物，诗书文字千言万语，只是说明心性。不是灵知原在吾心，如何能会文切理，通晓意义？且一旦豁然，则物即是知，物物皆知，水月交涵，光光相射，不复辨别格之与致矣。此亦知与物不相离者也。识得知与物原不相离，则致知有致知之工夫，虚中澄湛，不染一尘，内外皆忘，物我并照。格物有格物之工夫，随事察识，因类旁通，镜古知今，达权通变。然而终不得言先后者，致时已涵物物之理，格时适见吾固有之灵而已。”

《四书近指》（晚年批定本）卷一《大学之道章》

合“良知”与“格物”为一，则“天下无心外之物，无物外之心”，“吾心原有此物”，物由心起，“起一念事亲，则亲即是物；起一念事君，则君即是物”。此以君亲为物，未免唐突，虽来自阳明，但文字已有不同。而且以物由心起，而云君亲即物，君亲将由心起？所谓“知与物不相离者”即为良知，亦合紫阳与姚江两说为一，但远非紫阳原义。格物致知之说，是紫阳、姚江两派主要分歧所在，朱熹因之增补《大学》《格物致知》章，阳明乃欲恢复《大学》古本。这是理学家的方法。

论，关键所在，不得不辨。

宋儒自程颐开始提格物致知。朱熹曾经指出：“格物之说，程子论之详矣，而其所谓格，致也，格物而至于物，则物理尽者，意句俱到，不可移易。”（《朱子大全·文集》卷四十四《答江德功》）他虽然称程说“不可移易”，但他还是移易了而有所发挥。程颐曾经说：“《大学》曰：‘物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。’人之学莫大于知本末终始。致知在格物，则所谓本也，始也；治天下国家，则所谓末也，终也。治天下国家必本诸身，其身不正而能治天下国家者，无之。格犹穷也，物犹理也，犹曰，穷其理而已也。穷其理，然后足以致之，不穷则不能致也。格物者，适道之始，欲思格物，则固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。”（《二程遗书》卷二十五）他以为治天下国家是一系列行为的结果，所以说：“治天下国家，则所谓末也，终也。”而这一系列行为是由人身做出来的，所以又说“治天下国家必本诸身”。因此修身是一个关键问题，而格物、致知、诚意、正心，都是修身的方法。那么修身的方法又与求知何涉？一个属于道德范畴，一个属于认识方法。因为理学家之所谓“学”，即伦理学，道德学，此外无学。伦理道德以外的外物之知，只是有助于真知的获得，所谓真知即道德学。所以程颐把知分作两类，一是德性之知，一是闻见之知。仅有闻见之知，只是博物的君子，逐于物而不知“道”。德性之知乃是真知，必须将闻见之知化为德性之知，这就需要“致知”的工夫。程颐的本体论是两截的，他的方法论也是两截的。他的内知外知结合的方法，虽然说了许多，究竟不够圆融。因而朱熹也没有在这方面费力气，他说他同意程颐的说法，但不“苟同”，他还有自己的主张。

朱熹虽然也主张合内外之知，但没有程颐那样许多转折。他认为格物而后物理可尽，物理尽后，知识廓然贯通，可以意无不诚，心无不正。由纯知识上的获得，可以达到道德上的完美，结论和程颐一样，但在内外知的结合上没有交待，这当然会引起疑问。朱子之意，以为格物后自然可以合内外之理，晓得春生秋杀之理，自然会非其时不伐一木，不杀一兽。这已经由知识领域转入道德范畴，也就是由格物穷理后，可以获得真理而内外一致。朱熹所谓内外一致和程颐的说法也有不同，朱的内外一致是要求人格上的统一，穷理后，不致外为善而内为恶，否则是你未能穷理。他认为通过穷理，见得道理亲切了，逐渐除去旧习，可以免去外面为善而内实为恶的行为。这都和程颐的说法有所不同，如果朱熹在方法上始终一贯地主张格物致知，到底还是一元论，但他还有“入圣之门”。

在朱熹看来，格物致知是教人“明天理，灭人欲”，然而天理已明，人欲既去之后，还需要一些工夫。格物致知的工夫，也是围攻人欲的工夫。人欲销铄去后，还须“把定生死关头”，这生死关头也就是不使天理复灭，人欲复萌，这工夫也就是“敬”。二程都提出“敬”字来，朱熹接受了这种理论。以此在方法论上，他们仍然是多元论者。谈格物致知，当然会涉及知、行问题。朱熹以为“知行相须”，他以为通过行才能验证知，扩大知，这当然是正确的主张。但谈到知行的先后问题时，却又说，论先后，知为先；论轻重，行为重。这在行以前的知是如何获得？没有行的知，只能是先验的知，直觉的知。同时，他的所谓行，也不完全是实践或实行。

格物致知来自《大学》，所以理学家重视《大学》。程颐有《改正大学》，其中和郑注、孔疏有所不同，程颐的《改正

大学》又和程颐不同，后来朱熹在程颐改正的基础上，重新整理，遂成定本。虽然朱熹的《大学章句》是玄学式的章句校勘，但根据他的理论体系作新的章句安排，正是六经作我注脚的手法。于是，朱熹于《大学》中补《格物致知章》，这种论定，在思想史上发生了严重的后果，以致王阳明要恢复古本《大学》。

正是在这一系列中国哲学中的重大问题上，程朱与陆王有原则分歧，王对朱更是正面冲突。他们的主张绝不相同，而夏峰欲合同之，结果那只能代表夏峰的学说而非朱王。朱熹以为“天下之物莫不有理”，而主格物。阳明则谓：“夫物理不外吾心，外吾心而求物理，则无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物耶？”（《见儒学案》卷十《姚江学案》）在哲学的分野上，朱熹属于客观唯心主义，而阳明是主观唯心主义，物理不外吾心，何假外求？所以黄梨洲于《明儒学案》中明确指出，阳明是“以圣人之学心学也，心即理也，故于致知格物之训，不得不言致吾心之天理于事事物物。以知识为知，则轻浮而不实”（《姚江学案·本传》）。王阳明根本否认外物之知，以之为轻浮。

那么程颐必须将闻见之知化为德性之知的两节工夫，既属不必，而朱熹之以为格物后而物理皆尽，物理皆尽则吾人可以廓然贯通，可以意无不诚，心无不正，由纯知的获得，达到道德上的完善，亦属多事。因此，阳明当然要反对朱熹之补《大学》的《格物致知章》，而主张恢复古本。

“致吾心之天理于事事物物”，即“致良知”，“有孝亲之心，即有孝亲之理，无孝亲之心，即无孝亲之理矣。”（《姚江学案·语录》）这是只有道德上的良知而无外物之知，这样，虽然免去支离破碎的麻烦，但由否定外物之知，进而否定了外物

之一切存在。如夏峰言“吾心原有此物，起一念事亲，亲即是物；起一念事君，君即是物”，以外物不外于吾心，正是姚江的理论，虽然夏峰还有不同于姚江处。

夏峰的时代变了，王学也在变化中，或向唯物主义方面转化，或调停于主观唯心与客观唯心之间。王学趋于空虚，于是夏峰在空虚中求得一个把柄。他说：

“《颜渊问仁章》，此章全重礼字，大中至正，万物各得其理之谓。提出一个把柄，立定一个主宰，不于无声无形中问本体，而于有条有理众著而成象者见本原也。……说礼不说理者，用功必有下落，离却显然条理，说恁么不睹不闻。天下归仁者，乾坤浑是一个礼，盖舍了天下，即无处寄我之仁。”

《四书近指》（晚年批定本）卷八《颜渊问仁章》

他提出一个“礼”字来说“理”，否则是于无声无臭中谈本体，而“礼”是有条有理的“本原”。虽然以礼作本体并不比以理作本原高明许多，但以有条有理说礼，也就是以有条有理说理，这就为当时和后来的哲学家提供了一个有把柄的本体，他们不必在空中摸索。他又说：

“《林放问礼章》，本字毕竟不曾说出，本在不可思议，礼此本，乐亦此本，本只有一，更无有二，须深思而自得之。”

《四书近指》（晚年增定本）卷四《林放问礼章》

“本”即本原或本体，本体只一，礼乐皆为此本，也就是以礼乐为本体。有礼则有非礼，非礼如“铁生垢，垢岂铁身？如镜生尘，尘非镜面。去垢而铁现其身，拂尘而镜现其面，不必于非礼既去之后又求礼也”（同上卷八颜《渊问仁章》）。铁为垢

之本体，镜为尘之本体，礼为非礼之本体，而礼不过是条理、制度。这种有把柄的本体，为哲学家提供了积极的哲学因素，后来的戴震就以为理是物的肌理、文理，表现于事物则为条理，离开具体的事物无所谓理。我们不能断定东原受有夏峰的影响，但夏峰的理论实为东原的先驱。以有把柄而具有条理的礼为理，在中国哲学史上始于王阳明，而孙夏峰有所发展。他所说的“乾坤浑是一个礼”，等于宋儒说“乾坤浑是一个理”，而宋儒的理不睹不闻，夏峰的礼是有把柄的理。就此而论，夏峰的思想有向唯物转化的倾向。但他并没有干净利落地脱离唯心，他说：

“从古原有性、道、教名目，子思一切从人身指点以证之，以道字为主。道横该六合，竖贯古今，大无不包，细无不入，若说可离，便不是道。戒惧慎独，是须臾不离之功。盖天下有无形声时，无不睹闻，则其所二字直须指性说，此性在不睹不闻中，自有睹闻，未见形而见心，未闻响而闻寂，是吾心之睹闻也。此性在睹闻内，却有不睹不闻，形声接而寂若不为之动，是睹闻中之不睹不闻也。戒惧恐惧，即是不睹不闻之惺体。此际着力不得，只有默默检点工夫，则即工夫即本体耳。此兼动静乃根尘不及之处，打醒此心，见天于天，又见人于天，真是顾颉天命光景。”

同上卷二《天命谓性章》

这段议论是朱、王理论的混合体，即工夫即本体，本阳明学说，而以道贯六合则为程朱。以上性道教，都是《中庸》中的命题，自子思始，儒家开始有宗教化的倾向，孟子也沿此路而进，至西汉董仲舒而儒家宗教的面目显著了。后来理学出现，煞住了这种趋势。朱陆两家虽然互以“禅”相讥，但对于佛教是