

日

知

錄

集

釋



点 校 秦克诚
责任编辑 文正义
封面设计 许康铭

日知录集释

(清) 顾炎武 著

(清) 黄汝成 集释

岳麓书社出版发行 (长沙市河西新民路)

湖南省新华书店经销 湖南省新华印刷三厂印刷

1994年5月第1版 1996年2月第2次印刷

字数: 1,000,000 印张: 41.75 印数: 3,001—12,000

ISBN7-80520-478-0

Z·19 定价: 35.80元

湘新登字 007号

如有印装质量问题 请与承印厂调换
(厂址: 长沙市韶山路158号 邮编: 410004)

顾炎武《日知录》

《日知录》，明末清初大思想家、大学者顾炎武著。

顾炎武，字宁人，初名绛，因敬仰南宋文天祥的门生王炎午的忠贞品格，更名炎武。曾自署蒋山佣。学者称亭林先生。江苏昆山人。生于明万历四十一年（公元1613年），卒于清康熙二十一年（公元1682年）。年轻时曾参加知识分子团体“复社”的活动；1645年6月在家乡昆山参加过武装抵抗清军的斗争，失败后在大江南北隐姓埋名生活达二十年。1657年（清顺治十四年）他离开江南，先后到山东、河北、山西、陕西，游历考察史地，拜谒明十三陵，并访问学者。1681年在由陕西华阴到山西曲沃的途中患病，于1682年正月初九逝世，享年70岁。

顾炎武崇尚实学、博极古今，于诸经群史、历代典章、河漕兵农、天文舆地、艺文掌故、音韵训诂靡所不究，著作有《天下郡国利病书》、《肇域志》、《音学五书》、《日知录》、《韵补正》等。其中《日知录》是他积三十余年读书有得，编次而成。自言“平生之志与业皆在其中”，是他一生学问和思想的结晶。

《日知录》初刻本为8卷，于1670年（清康熙九年）刻于淮安，称符山堂初刻本。后来作者陆续有所增补，于1676年（康熙十五年）成三十卷。今本32卷是他的弟子潘耒于1695年（康

熙三十四年)在福建建阳刻印的,那时顾炎武逝世已十三年。

《日知录》是笔记形式的著作。用潘耒的话说:“此《日知录》则稽古有得,随时札记,久而类次成书者。”(见潘耒序文)顾炎武曾把其内容概括为上、中、下三篇,上篇经术、中篇治道、下篇博文。《四库全书提要》对其内容有进一步的分述,说:“书中不分门目,而编次先后则略以类从:大抵前七卷皆论经义,八卷至十二卷皆论政事,十三卷论世风,十四卷十五卷论礼制,十六卷十七卷论科举,十八卷至二十一卷皆论艺文,二十二卷至二十四卷杂论古义,二十五卷论古事真妄,二十六卷论史法,二十七卷论注书,二十八卷论杂事,二十九卷论兵及外国事,三十卷论天象术数,三十一卷论地理,三十二卷为杂考证。”潘耒对此书评价很高,认为此书“凡经义、史学、官方吏治、财赋、典礼、舆地、艺文之属,一一疏通其源,考正其缪误,至于叹礼教之衰迟,伤风俗之颓败,则古称先,规切时弊,尤为深切著明,学博而识精,理到而辞达。是书也,意惟宋元名儒能为之,明三百年来殆未有也。”(潘耒序)顾炎武的实学思想和学术见解在这部书中得到了比较系统的发挥。

一、《日知录》与顾炎武开放的文化史观。

处在明、清交替的历史时期,顾炎武所面临的现实问题不止是王朝更替,其中还包含有华夷之辨,如何进退出处,如何看待个人生存的价值等问题。顾炎武作了认真的思考,并在反省个人安身立命的根本依据的过程中提出了他开放的文化史观。

首先,他把亡国与亡天下区分开来。他说:“有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号谓之亡国,仁义充塞而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”(《日知录》卷十三“正始”条)所谓王朝更替,“立权度量,考文章,改正朔,易服色,

殊徽号，异器械，别衣服”，带来的仅仅是名物度数等方面的某些变化，而不可能改变和触动以仁义道德为核心的礼制文化。朝代兴亡，首承其责者是那些食君之禄的肉食者，而当礼制文化面临危机时，即亡天下，此时“匹夫之贱，与有责焉耳矣”。由于顾炎武对清文化程度的低估，由于他对清王朝适应汉文化的能力缺乏了解，他主观上把明朝的倾覆首先视为一种文化的倾覆，而把他个人所处的时代视为礼制文化的存亡之秋。也正因为这一原因，他集亡国之恨与文化忧患于一身，表现出他誓为明朝遗臣，拒不与清王朝为伍的品格，并借诠释经文，对那些托辞君父之仇而投靠清王朝的明朝官吏表示了痛恨。

其次，面对清王朝的建立，顾炎武相当冷峻地反省了明王朝之所以灭亡的历史原因，并进而探究历代以来的文化危机和得失，提出了他开放的文化史观。

顾炎武认为，礼制文化的基石在于《周易》、《尚书》、《诗经》、《春秋》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》以及《论语》、《孟子》。五经的精神实质即在于使自然人成为文化人而“曲成万物”。它指出人类之所以为人的特点，并告诫人们：只有在切实的人伦日用各种道德关系的亲身践履、以及对自然界的能动改造过程中，才能得到生命意义的提升：“古之圣人所以教人之说，其行在孝悌忠信，其职在洒扫应对进退，其文在《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》，其用之身在出处去就交际，其施之天下在政令教化刑罚。”（《日知录》卷十八“内典”条）并在诠释“夫子之言性与天道”条中说：“夫子之教人文行忠信，而性与天道在其中矣。”（《日知录》卷七）认为并没有在人伦日用之外的所谓境界。

顾炎武认为，自汉代以后，历代官僚、学者都很少能够全面

地领会五经及孔孟所开辟的文化精神，出现了种种流弊，其中典型的是清谈和流入佛老。顾炎武认为明代中后期和魏晋时期一样，士大夫空疏浮虚，崇尚言辞，摒弃实学，是明朝之所以灭亡的一个重要原因：“刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之；孰知今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精而遗其粗，未究其本而辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子伦学伦政之大典一切不问，而曰一贯、曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱。神州荡覆，宗社丘墟。昔王衍妙善玄言，自比子贡，及为石勒所杀，将亡，顾而言曰：‘呜呼，吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。’今之君子得有不愧乎其言！”（《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条）

与清谈相似，佛老流风所扇，遍及汉魏以后的士大夫和官僚。身居辅宰、权倾一时的弼国重臣如北宋富弼，晚年竟沉迷佛道，其居贤善俗、治国安民的谋略不符合五经正道可想而知。而二程和王阳明，竟以佛老解儒，尤其混淆了儒家的根本宗旨。譬如所谓治心之学，顾炎武引黄震《黄氏日抄》的话说：“心者，吾身之主宰，所以治之。而非治于事。惟随事谨省则心自存，不待治之而后齐一也。……至于斋心服形之老庄，一变而为坐脱立忘之禅学，乃始瞑目静坐，日夜仇视其心而禁治之。及治之愈急而心愈乱，则曰：‘易服猛兽，难降寸心。’……”又曰：“古之人所谓存心者，存此心于当用之地也。后世之所谓存心者，摄此心于空寂之境也。造化流形，无一息之不运，人得之以为心，亦不容一息不运，心岂寂然无用之物哉？”此皆足以发明厉薰心之义。”（《日知录》卷一“艮其限”条）顾炎武认为明朝和宋朝之灭亡，

与士大夫流于佛老，丢弃儒学的真正精神也有极大关系。

基于自汉以后对于礼制文化的精神基础的混乱状况的认识，顾炎武曾经提出要以新的观点为指导，根据儒家经学的历史演变，重新反省经学的历史过程：“经学自有源流，自汉而六朝、而唐、而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同合离之指。”（《亭林文集》卷四“与人书四”）而所谓异同合离之指，在《日知录》一书中，集中地表现了如下两大主要特征：

其一，人文道德是人类文化的根本关键。文化的表层因素可以随历史的变化而有所变化，如秦汉以郡县代封建，但文化的核心因素是不可更换的。一切政治形式都不能背离“人道”。

其二，文化的道德属性不仅仅是道德境界的培养，更不是清谈和佛老的玄虚境界。它主要是“博学于文，行己有耻”的事功与道德的统一，是修己治人尽物的统一。顾炎武在诠释《尚书》时说“彝伦者，天地之常道，如下所谓五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征五福、六极皆在其中，不止孟子之言人伦而已。能尽其性，以至能尽人之性，尽物之性，则可以赞天地之化育，而彝伦叙矣。”（《日知录》卷二“彝伦”条）

顾炎武的这种开放的文化史观点侧重社会进步与人文道德的统一，为古典文化的生存和发展展现了宽阔的理论视野。也正是基于他对古典文化发展的可能性的自信，他在数十年的颠波中，能坚忍自信，孜孜于他不为一时一代所作的命世奇文。

二、《日知录》与顾炎武的“实学”

《日知录》又可以说是顾炎武文化史观的亲自实践之作。其弟子潘耒以及道光年间黄汝成都曾对《日知录》的经世精神有所概括。潘耒说，“……有关民生国命者，必穷源溯本，讨论其所以然。”而黄汝成《日知录集释》序说：“其言经史之微文大义，良法

善政，务推礼乐德刑之本，以达质文否泰之迁嬗，错综其理，会通其旨，至于赋税田亩，职官选举，钱币权量、水利河渠、漕运盐铁、人材军旅、凡关家国之制者，皆洞悉其所由盛衰利弊，而慨然著其化裁通变之道，词尤切至明白，其余考辨，亦极赅洽。”《日知录》紧紧围绕着明朝之所以灭亡这一现实问题，从历史和现实相结合的高度，反省民族文化之兴衰，并谋求拯救之道。下聊举数端以明其大概：

1. 关于政权组织和职能

顾炎武既不象腐儒那样死守周官而不知因时，也不象一般官吏那样只知趋时而不明其权。他认为晚周以来的历史证明了政权组织结构是可以变动的，由封建变为郡县，郡县之制又有汉魏与唐之别，有唐宋与明之异。但顾炎武认为郡县制中的这种变动，大多数都是因一时权宜之计而成为国家常法，缺乏自觉的理性思考，因此而产生种种流弊，到他所处的时代已经是非改革不可了。他曾作《郡县论》，其中说：“封建之废非一日之故也，虽圣人起亦将变而为郡县。方今郡县之敝已极，而无圣人出焉，尚一一仍其故事。此民生之所以日贫，中国之所以日弱而益趋于乱也。”（《亭林文集》卷一）

顾炎武列出的郡县制的最大弊端是高度集权，“郡县之失，其专在上”。由于高度集权而中央又无法对一切事情具体审理，因而不得不借托于法，而法令纷繁，不但约束了地方大吏的行政自由，同时使得胥吏播弄其间，乃至操纵地方行政：“尽天下一切之权而收之在上，而万户之广固非一人之所能操也，而权乃移于法；于是多为之法以禁防之，虽大奸有所不能逾，而贤智之臣亦无能效尺寸于法之外。”（《日知录》卷九“守令”条）同时，皇帝集中了地方的“辟官”、“莅政”、“理财”、“治军”四权，“是以言莅事

而事权不在于郡县，言兴利而利权不在于郡县，言治兵而兵权不在于郡县，尚何以复论其富国裕民之道哉！”（同上）

顾炎武通过反省历代政制的得失，提出了改革郡县之弊的办法，其中主要是“寓封建之意于郡县之中”。具体来说，首先完善乡里基层组织；改变由中央“多设之监司”、“重立之牧伯”的一贯作法（《日知录》卷八“乡亭之职”条）。顾炎武对西汉乡亭制度的完美颇为称叹，“当日为三老者，多忠信老成之士也，上之人所以礼之者甚优，是以人知自好，而贤才亦往往出于其间”。而“近世之老人则听役于官，而靡事不为。故稍知廉耻之人，不肯为此，而愿为之者，大抵皆奸滑之徒，欲倚势以陵百姓也，其与太祖之设立老人之初意悖矣”。（同上）他认为如果能使现有乡里基层组织发挥象西汉时期的效用，则“天下之治若网之在纲，有条而不紊”，比起由上面增设机构，重重累叠，养百万虎狼于百姓之间要好得多。其次是赋予地方以行政权，官吏的任免及理财治兵，都应允许地方有较大自由。“尊令长之秩，而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官之奖，行辟属之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年以来之敝可以复振。”（《亭林文集》卷一《郡县论》一）

2. 关于官吏的选拔和任免

顾炎武认为官吏的选拔，由两汉乡举里选变而为隋唐科举，其中有历史的必然。但科举制如同郡县制一样，在因时而权变时并没有进行理性地思考。其敝衍至于明代的生员制度和官吏选拔和任免权的高度集中。一方面国家无法得到真正德才兼备的杰出人才，另一方面由于集权而吏部又无法对各级官吏的政绩和才干作出合理的判断，不可避免地出现在任命官吏中的按资排辈现象。顾炎武说，唐以后停年格之所以推行，实由于此法惟论年

资，“百品千群不复铨叙人物而综核功实，一吏在前，勘簿，呼而授之官，坐庙堂者亦以是法为要而易行也”（《日知录》卷八“停年格”条）。论资排辈的用人制度使庸玩者日益庸玩而豪杰扼腕，同样无法发挥官吏的治政才干。

顾炎武认为现有官吏的选拔和任免制度可从如下几个方面进行改革。其一，改革科举制度。其中首先是更新科举考试的内容。他重新考察唐代科举条目，说，唐时取士之科尚有秀才、明经、进士、俊士、明法、明字、明算。有一史，有三史，有开元礼，有道举，有童子。而明经之别，有五经、三经、二经、一礼、三礼、三传。而如今秀才、进士之名不但名不符实，而且科举仅进士一科，内容贫乏，无法网罗真正有益于国计民生的治国之才。除改革科举内容之外，顾炎武还主张在科举中结合两汉乡举里选之意，他说：“取士之制，其荐之也略用古人乡举里选之意，其试之也，略用唐人身言书判之法。”（《亭林文集》卷一《郡县论》九）这样既可保证官吏的政治品格，又可保证官吏的理政才能。同时，顾炎武还极力主张下放官吏的任免权，彻底改变由中央负责全国大小官吏的考核、任免的局面，由地方官吏自由延纳人才。

3. 关于社会风俗。

顾炎武认为：“风俗者，天下之大事。”（《日知录》卷十三“廉耻”条）风俗是关系国家命运的大事，也是人文道德的关键。因此，“论世而不考其风俗，无以明人主之功”（《日知录》卷十三“周末风俗”条）。《日知录》第十三卷的“周末风俗”、“秦纪会稽山刻石”、“两汉风俗”、“正始”、“宋世风俗”、“清议”诸条，都是对晚周以至明末社会风俗的历史考察，统及社会舆论、士人道德、吏风民俗等各个方面。

顾炎武特别赞赏东汉社会风俗之美，认为是三代以来所未曾有。由于东汉光武奖励名节，故虽然东汉末年朝政昏浊，“国事日非，而党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已”（《日知录》卷十三“两汉风俗”条）。并认为东京之美，惟南宋可以庶几。他特别反感魏晋风俗，认为正始之风是典型的亡国之风。至于明末，则有与魏晋相似之处，并且有的地方是有过之而无不及。比如士大夫之无廉耻：“万历以后，士大夫交际多用白金，乃犹封诸书册之间，进自阍人之手。今则亲呈坐上，径出怀中，交收不假他人，茶话无非此物。”（《日知录》卷三“承筐是将”条）士人不但没有起到化民导俗的正面作用，反而把民风引入歧途。

顾炎武根据自己在明末清初的切身经验，感慨地说：“目击世趋，方知治乱之关，必在人心风俗，而所以转移人心，整顿风俗，则教化纪纲为不可阙焉。百年必世养之而不足，一朝一夕败之而有余。”（《亭林文集》卷四《与人书》九）他认为社会必须培养一个良好的社会风俗，切不可动摇人文道德文化的根本。

针对明末社会风俗的颓废，顾炎武提出了具体的整顿措施，其中首先是提倡“清议”，存“清议”于乡里，让士大夫们有权议论政治的得失，培养一个合乎道义的、独立的舆论监督环境。在诠释孔子所谓“天下有道，则庶人不议”时，他说：“天下有道，则庶人不议。然则政教风俗，苟非尽善，即许庶人议之矣。”（《日知录》卷十九“直言”条）他认为通过清议，既可以限制官吏的贪赃枉法，又可激励社会的普遍廉耻。其次，一个良好的社会风尚特别需要为民表率的知识分子自觉砥砺，培养自己的高尚品格。顾炎武通过儒家经籍的发挥和历史人物的评价，充分揭示了这一道理。

顾炎武还认为，良好的社会风俗最根本的问题是需要政治清明。如果皇帝赏善罚恶，不阿亲戚，雷厉风行，令行禁止，而地方官吏自我收敛，以国计民生为要务，则社会风俗自可清明。

三、《日知录》与顾炎武的文化史方法论

顾炎武开放的文化史观决定了他的研究重心和旨趣与以往学者不同。他的一生学术研究可以概括为两个方面：一是探索用比较客观的方法来求得人文道德文化的基石——儒家经籍的原意，二是谋求历史经验与现实问题的结合。在上述两个方面的探索过程中，形成了顾炎武开一代学风的文化史方法论。

这种史学方法论首先表现为他对史料的重视。他认为不管研究何种学问，凡立一说都必须有证据，一个观点的成立应由史料中归纳出来。如《日知录》卷二十八“东向坐”条，说“古人之坐，以东向为尊”。其所持证据从《礼记》到《新序》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《旧唐书》，引证了不少资料。而他的资料又特别强调以原始资料为标准。他平生最恨用第二手资料以逞己说者，认为利用第二手资料是买铁铸钱：“尝谓今人纂辑之书，正如今人之铸钱，古人采铜于山，今人则买旧钱，名之曰废铜，以充铸而已。所铸之钱既已粗恶，而又将古人传世之宝舂判碎散，不存于后，岂不两失之乎？”（《亭林文集》卷四《与人书》十）为避免不重原始资料的流弊，他主张引文必注出处：“前辈时文，无字不有出处，今但令士子作文，自注出处，无根之语不得入文。”（《日知录》卷十六《经义论策》）顾氏引书大都能引原文，如《日知录》卷十七“进士得人”条引黄宗羲《明夷待访录·取士篇》，仅删去原文数语。

顾炎武还非常重视原始资料的考辨。他曾运用音韵、训诂等多种方法来揭示经文的原始含义。如《易》渐卦九三爻辞与上九

爻辞都有“鸿渐于陆”，后人疑为错衍，范谔昌将上九爻辞改为“鸿渐于逵”，朱熹亦以为是。顾炎武根据《易》之鼎卦象传，《礼记·表记》等多种古文证明“古人读义为我，读仪为俄”。从而证明渐卦上九爻辞“鸿渐于陆，其羽可用为仪”是正确的，不能妄改，并从而合理地解释了上九与九三爻辞（《日知录》卷一“鸿渐于陆”条）。同时，他也特别注重利用钟鼎铭文来佐证经籍。如《日知录》卷四“春秋日月并书”条，即用春秋时期的铭文作参证。顾炎武还非常重视个人的亲身调查，潘耒在《日知录》序中说：“（先生）足迹半天下，所至交其贤豪长者，考其山川疾苦利病，如指诸掌。”全祖望《亭林先生神道表》也说：“（先生）所至扼塞，即呼老兵逃卒，询其曲折，或与平日所闻不合，则即坊肆中发书而对勘之。”《日知录》中关于历代地理的许多疏释都结合了他个人的亲自考察。

在复原原始资料的基础上，顾炎武主张通过考察原始资料的内部矛盾来纠正其讹误、颠倒，指出其作伪。如他认为《尚书》多方篇应在多士篇之前，怀疑《泰誓》有魏晋风格。至于历代史志，前后矛盾更多。顾炎武认为需要利用内征和外征等多种方法对原有典籍进行辨别。

顾炎武的文代史方法论的另一个重要方面是他对于如何运用原始资料的阐述。他认为对于原始资料的运用首先需要“器识”，“士当以器识为先”。所谓器识，即指著述者对于人文道德的自我意识。他曾有一段名言：“孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心；而今之注虫鱼、命草木者，皆不足以语此也。故曰：载之空言，不如见诸行事。夫《春秋》之作，言焉而已，而谓之行事者，天下后世用以治人之书，将欲谓之空言而不可也。愚不揣，有见于此，故凡文之无关六经之指、当世之务者，一切不

为。”(《亭林文集》卷四《与人书》三)只有有了对人文道德文化命运的深切关注,才有可能使著者抓住国计民生的根本,从而领会出原始资料的本质内容,而不为表面现象所迷惑。其次,运用原始资料不能强人从己,应该让著者的个人见解从资料中引申出来。在历代史传中,顾炎武称赞《史记》把叙事和论断结合得天衣无缝,认为值得学习和借鉴。

总之,顾炎武的文化史方法论既有对前人的继承,又有所突破,他把文化史研究的科学性和现实感提到了首要地位,对以后的文化史研究产生了重大影响。

四、《日知录》与顾炎武对清代文化史研究的影响。

明末清初之际,士大夫有感于明代学风空疏,渐趋务实。当时与顾炎武相交的北方学者如张尔岐、马驥、刘孔怀、傅山、李因笃、王宏撰等人都有较浓的考据学偏向。但尤以顾炎武《日知录》为体大思精,故为后人推崇。阎若璩曾为顾氏《日知录》改订五十余条,而自言“上下五百年、纵横一万里”,所佩服者仅钱牧斋、顾炎武、黄宗羲三人而已(《潜邱札记》卷四《南雷黄氏哀辞》)。而乾嘉之学中无论是经学研究的吴派、皖派,亦或是史学研究的浙东、浙西派,都莫不祖尚顾炎武。章学诚推顾炎武为开国儒宗(《文史通义·浙东学术》)。阮元《国朝儒林传稿》也以顾氏居首。

乾嘉之学是顾炎武的学问的发扬。顾炎武关于经学、史学等方面的许多见解以及其客观平实的研究方法在乾嘉学者中得到了继承、充实和发展。如阎若璩对古文尚书的辨伪、程瑶田对于典制的疏通,段玉裁、王念孙、王引之对于语言文字的研究,以及王鸣盛《十七史商榷》、钱大昕《廿二史考异》、洪颐煊《诸史考异》、陈景云《两汉书订误》、沈钦韩《两汉书疏证》、杭世骏

《三国志补注》、章宗源《隋书经籍志考证》、汪辉祖《元史本证》赵翼《廿二史札记》等著作对于二十二史的研究，都是承顾炎武之绪而来。他们运用文字、音韵、训诂、版本、校勘、辨伪等方法，校正经、史乃至子书的错误，鉴订文献的真伪，判断其成书年代，并通过分析、比较、归纳和推理等形式逻辑方法验证、鉴别和评诂经籍中所载某一事件、某一名物和某项典章的真实程度，不但解决了许多历史疑案，整理了历代重要典籍，而且为文化史研究的科学化、客观化作出了巨大贡献。他们所建立的一套行之有效的操作程序，有助于改变有史学著作以来史学家惟凭个人学识和经验、主观先验地凭事理推断史料的局限。乾嘉学者们对于古代文化典籍的整理，遗泽后人。近现代著名史学家之所以能取得研究的重大突破，除他们有新的史学观作指导以外，主要得力于乾嘉学者为他们提供了比较客观的史料基础。而在领受乾嘉学者之遗泽时，我们更不能忘记有刳始之功的顾炎武及其《日知录》。

对于《日知录》所包含的文化史观和文化史方法论的认识是随着历史的发展而发展的。如果说乾嘉学者尚偏重于《日知录》的文化史方法论，那么当民族文化危机再度显现的中国近代，学者们就越来越深刻地体会到《日知录》的文化史观的含义了。龚自珍曾就江藩《国朝汉学师承记》发表评论，说把清朝学术概名为汉学“有十不安”，其中之一即说：“国初之学，与乾隆初年以来之学不同”（《龚自珍全集》第五辑《与江子屏笺》）。黄汝成究心于《日知录》，成《〈日知录〉集释》，在序文中再三称道顾炎武的经世胸怀。而张穆于道光二十三年自序《顾亭林先生年谱》说：“本朝学业之盛，亭林先生实牖之，而洞古今，明治要，学识赅贯，卒亦无能及先生之大者。”自鸦片战争前后开始所导源的对

于顾炎武文化史观和文化史方法论的全面反省，影响到俞樾、章太炎、王国维。侯外庐先生在其《中国思想通史》第五卷早就指出过，“只有王国维才是最后继承炎武的人”，“从炎武到王国维是近代中国学术的宝贵遗产”，值得我们去认真总结。



1992年10月 于西安

初刻自序

炎武所著《日知录》，因友人多欲钞写，患不能给，遂於上章闾茂之岁刻此八卷。历今六七年，老而益进，始悔向日学之不博，见之不卓，其中疏漏往往而有，而其书已行於世，不可掩。渐次增改，得二十餘卷，欲更刻之，而犹未敢自以为定，故先以旧本质之同志。盖天下之理无穷，而君子之志於道也，不成章不达，故昔日之得不足以为矜，後日之成不容以自限。若其所欲明学术，正人心，拨乱世，以兴太平之事，则有不尽於是刻者，须绝笔之後，藏之名山，以待抚世宰物者之求。其无以是刻之陋而弃之，则幸甚！

又与人书十

尝谓今人纂辑之书，正如今人之铸钱：古人采铜於山；今人则买旧钱，名之曰废铜，以充铸而已。所铸之钱既已粗恶，而又将古人传世之宝春剉碎散，不存於後，岂不两失之乎？承问《日知录》又成几卷，盖期之以废铜；而某自别来一载，早夜诵读，反复寻究，仅得十餘条，然庶几采山之铜也。