

严寿澂 著

近世中国学术思想抉隐

● 上海人民出版社

严寿澂 著

近世中國學術思想抉隱

● 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

近世中国学术思想抉隐/严寿澂著. —上海: 上海人民出版社, 2008

ISBN 978 - 7 - 208 - 08340 - 0

I. 近... II. 严... III. 学术思想—思想史—中国—近代
IV. B25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 203080 号

封面题签 陈永正
责任编辑 许仲毅
美术编辑 杨德鸿
技术编辑 伍贻晴

近世中国学术思想抉隐

严寿澂 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cn)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 720 × 1000 1/16 印张 30 插页 3 字数 509,000

2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 08340 - 0/K · 1520

定价 60.00 元

自序

中国近三百年之学术思想,复杂蕃变,胜义缤纷,大有未发之覆在。民国初元以来,学者论此者颇多,大率可分二流,一主“科学”,一主“启蒙”。晚近则稍有不同,喜谈所谓学术现代化。所主虽似各别,然以西人成说为据依,则不异也。然而须知所谓科学规律也者,乃确定不移之因果关系,不可有例外,若其他一切情形全同(西人所谓 *ceteris paribus*),结果必如此而不如彼。然社会人事,经纬万端,可以实验室之法施诸其身而有效者乎?所谓规律,合于彼时彼地者,必合于此时此地,参验不爽,若其数一二三四者乎?至今人所乐道之“启蒙”,本为特定名词(*Enlightenment*),专指盛行于欧洲十八世纪一尊理性之主张乃由此而衍生之运动,以为有所谓普遍理性,无间于古今,无分于南北,故世间万事,皆有定理可循,犹如几何学之命题,可由数项公理推演而得,人类社会之所以纷扰抢攘,端在此普遍理性尚未照亮人心,然理性终不可遏,全体人类必将统一于其中。试以近百年之世事观之,果如是耶?抑全然相反耶?明世正、嘉、隆、万之间,果有此“启蒙”主张乎?泰州、公安派下人物,今世学者锡以“启蒙”嘉名者,大都重情而轻理,尊主观而贬客观,试问与欧西启蒙思想家类乎不类?至专注于所谓学术现代化者,或流于表面之形式,或隐以西人成规为无上正等正法,以之衡量评说中国学术,常不免郢书燕说,削足适履,其说愈有条理统系者,距古人学术之真相,或愈远也。

澂不敏,近十余年来,授课谋食之余,颇致力于明清之际以降学术思想之史,以其近己而俗变相类也。偶有所会,或形诸文字,发表于海内外诸刊物,积累渐多,乃都为一集。自谓或能稍窥古人用心之隐微,及其立说所以然之故,因不揣浅陋,以“扶隐”名之。不敢效时贤之所为,冠以“学术史”、“思想史”之名者,以所论毕竟东鳞西爪,不足以当此号也。

承友人许君仲毅不弃,大力推挽,上海人民出版社允予刊行,在此谨表谢忱。广州中山大学陈沆斋(永正)教授先生,精研小学,能诗善书,当此举国上下嗜利奔竞之日,独能读书养性,不慕荣华,人品、诗品、书品,皆臻第一流,洵浊世之高尚士也。兹承先生为拙著题签,宠何如之。

目 录

自序	1
引言	1
明末大儒王船山的人格与思想	50
庄子、重玄与相天——王船山宗教信仰述论	66
“两行”与治道——读王船山《庄子解》	98
“思主容”、“涣其群”、“序异端”——清人经解中宽容平恕思想举例	118
近代实用型儒家循吏之学——袁简斋论治发微	148
焦循“一贯忠恕”说与儒家多元主义	181
道光朝士风与学术转向——读沈垚《落帆楼文集》	207
嘉道以降汉学家思想转变一例——读丁晏《颐志斋文集》	244
经学、史学与经世——朱一新学述	266
从改善民生、革新行政到议员政府、普及教育——蒯光典政治思想述论	302
此意深微俟知者——吕诚之先生史识述论	338
今文学之转化——吕思勉经学述论	363
刘咸炘诸子学述论	392
察变观风，史有子意——读刘咸炘《治史绪论》	422
儒道二家思想与价值多元论	443
中国现代学术与文化自觉问题	462

引言

(一)

梁任公论清代学术,以为“其卓然成一潮流,带有时代运动的色彩者,在前半期为‘考证学’,在后半期为‘今文学’,而今文学又实从考证学而来。”^①清代思潮虽分前后两期,然而所以能在中国学术史上自成一格,可与先秦学术、隋唐佛学、宋明理学等分庭抗礼,毕竟不在其今文学,而在其考证学。^②在任公看来,考证学为清学的“正统派”,乃是“对于宋明理学的一大反动”,其动力则在“科学的研究精神”,“以复古为解放”,第一步是“复宋之古,对于王学而得解放”,最后走到“复先秦之古,对于一切传注而得解放”。^③学术倾向与任公殊异的刘申叔亦以为,清儒与明儒,为学精神正相反,一“以致用为宗”,一“以求是为宗”。^④而中国学术自先秦时代起,即以经世致用为心,如《史记·太史公自序·论六家要旨》所谓,“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”。清儒既不管致用,一以求是为职志,对于整个中国学术而言,那真是一大“解放”了。胡适之继梁任公之后,大力宣扬所谓乾嘉考据学的科学精神,厥因正在于此。

然而此所谓正统派的清儒,果真一如西方传统中的纯粹科学家,唯知求是,于所谓“为治”,毫发不留于心吗?《尚书·洪范》载,武王克商之后,访于箕子,箕子陈所谓“洪范九畴”,其二是“敬用五事”,五事中最末一项是“思”,根据汉儒马融、郑玄所定之本,

① 梁启超《清代学术概论·自序》,朱维铮导读《清代学术概论》(上海古籍出版社,1978年),第2页。

② 任公拟作中国学术史,分为五部,即先秦学术、两汉六朝经学及魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清学。见《清代学术概论·第二自序》。吕诚之(思勉)则分中国学术为七期,即先秦诸子百家之学,两汉之儒学,魏、晋以后之玄学,南北朝、隋、唐之佛学,宋、明之理学,清代之汉学,现今所谓新学。见所著《先秦学术概论》(中国大百科全书出版社,1985年),第3页。

③ 《清代学术概论》,第2、3、7页。

④ 《清儒得失论》,载《刘师培学术杂稿:清儒得失论》(中国人民大学出版社,2004年),第268页。

“思曰睿”，“睿作圣”。通行的《十三经注疏》中孔颖达《尚书正义》本，文字即是如此。《春秋繁露·五事篇》则作“思曰容”，“容作圣”。钱竹汀（大昕）声称，当以“容”为是，在其著作中多次论列（《潜研堂文集·答问二》及《十驾斋养新录》、《廿二史考异》），坚持认为应作“思曰容”。虽举出了多项文献依据，但其最根本的理由，则在“圣人与天地参，以天下为一家，中国为一人，由其心之无不容也”。^①如此考证，岂非仍是以义理决定训诂，走了宋明儒的老路？其骨子里岂非还是“务为治”？“科学的研究精神”，固当如是乎？

所谓正统派的清儒，对于明人的学术，好像是不屑一顾，然而其内心深处，与晚明诸儒颇有相通之处。钱宾四《前期清儒思想之新天地》一文，揭示了清儒思想中不甚为人所注意的这一面：他们不时发出“平民化的呼声”，主张宽容平恕，同情弱者，乾嘉学术的重镇戴东原、钱竹汀都是如此。^②《易·涣卦》六四云：“涣其群，元吉。”竹汀以为，此处“涣”字，当如《吕氏春秋》所说，“涣者，贤也；……‘涣其群元吉’者，其佐多贤也”；并申述说，解散朋党之类议论，“皆起于叔季之世”，“圣人处涣散之世，以收拾人心为本”，若旨在“先散其群”，岂非重蹈商纣王的覆辙？^③《周易程氏传》（卷四）以“君臣同功，所以济涣”释此卦，云：“天下涣散，而能使之群聚，可谓大善之吉也。”^④治经雅不喜宋儒之说的竹汀，对伊川此释却颇表欣赏，以为与《吕氏春秋》“义亦相近”。^⑤乾嘉学者中，竹汀似乎是甚为纯粹的朴学之儒，然而说经到了节骨眼上，不由得置汉学训诂于不问，以义理为首要考虑了。吴派经师惠天牧（士奇）则以《京氏易传》为依据，认为“涣”又可训为“合”。虽列举多证，然而所谓“君子群而不党”，“朋党非盛世所宜有”，“且朋党散，谓之无咎可矣，安得元吉乎？”云云，岂非仍是出于义理上的考虑？正如钱宾四先生所指出，戴、钱诸人，“虽若消极逃避人事，其真源则确近晚明诸儒，还是认真人事，还有一种倔强反抗的意味。”^⑥

清儒一方面反对明儒的“空疏”，主张经史实学，另一方面又继承了明儒的平民化倾向，以平恕为尚，反对在道德上苛求他人。戴东原切齿腐心于“以理杀人”，正是这一

① 吕友仁点校《潜研堂集》（上海古籍出版社，1989年），第67页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛（八）》（台北：东大图书公司，1990年），第1—11页。

③ 《潜研堂文集》卷四《答问一》，载《潜研堂集》，第54页。

④ 《二程集》（中华书局，1981年），第1003页。

⑤ 《答问一》，《潜研堂集》，第54页。

⑥ 《前期清儒思想之新天地》，第10页。

思想脉络中应有之义。在东原看来,宋儒“以理为‘如有物焉,得于天而具于心’”,其实是以自己的“意见”为“理”。而理应当是“情之不爽失者也”;情若“得其平”,即是“好恶之节”,即是“依乎天理”。^①然而“今之治人者”,非但对于“古圣贤体民之情,遂民之欲”的种种细节,丝毫不挂于心,而且以其所谓理责于在下之人,长者、贵者以“理”责于卑者、贱者,“虽失,谓之顺”;而卑者、贱者若是“以理争”,“虽得,谓之逆”。“天下之同情,天下所同欲”,因此便不能“达之于上”。统治者取得了道德的垄断权之后,以严苛的标准要求于被统治者,而对于被治者的种种实际需要与感受,却全然不顾;于是“在下之罪,人人不胜指数”。此即董仲舒《春秋繁露·仁义法》所指责的“以仁自裕,而以义设人”,与孔子所提倡“躬自厚而薄责于人”(此乃《仁义法》所谓“以仁安人,以义正我”),恰正相反。如此的结果,便是“人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之!”^②东原对此,不禁发出了“平民化的呼声”。

(二)

普通平民所希冀的,不外乎饱食暖衣、安居乐业,乃至《史记·货殖列传》所谓“耳目欲极声色之好,口欲穷刍豢之味,身安逸乐,而心夸矜执能之荣使”。一言以蔽之,“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”。这正是“天下之同情,天下之所同欲”。太史公以为,秉国钧者对此人情之所同欲,只能顺应,切不可与之争:“故善者因之,其次利道之,其次教诲之,其次整齐之,最下者与之争。”如此议论,与西方经济自由主义(*laissez faire*)的见解,可说如出一辙;而经济自由主义的必要条件,正是政治哲学家伯林(Isaiah Berlin)所说的消极自由^③。依照伯林暮年对两种自由观的简明解释,所谓

① 《孟子字义疏证》卷上,收入《孟子字义疏证》(中华书局,1961年),第4、2页。

② 同上,第10页。

③ 1958年,伯林发表《两种自由观》(Two Concepts of Liberty)的演讲,分自由为积极、消极二类,西方学术界对此讨论不息。1996年,武汉大学哲学系欧阳康教授邀请伯林为其所主编的《当代英美著名哲学家学术自述》(人民出版社2005年出版)撰文,概述自己的主要思想,伯林欣然允诺,成《我的思想历程》(My Intellectual Path)一文,其中论自由一节,对两种自由观作了简明扼要的说明。原文收入Henry Hardy所编《观念的力量》(*The Power of Ideas* [Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000])一书。参看Hardy所撰编者前言,第xi页。

消极自由,指的是“免于……”的自由,亦即人作行动抉择之时,可以不受外在的人为的阻碍(重点在“人为”两字,伯林以为,若是像古代斯多噶[Stoics]学派那样消灭欲望,无所希冀,不能算是获得了消极的自由。)因此,消极自由可以解释为经济上的自由放任主张。^①(至于积极自由,那是指“做……”的自由,亦即自己做自己的主宰,又可定义为自主。这主宰的自我,或为理性,或为“更高的人性”,或为“真实的”、“理想的”、“自主的”自我,等等,总之是超越的主宰者,与低一层次的日常经验的自我可能分裂甚或冲突。^②)竹汀、东原诸人,虽主张宽容,反对国家高压政策,但在社会政治方面未多置喙,与东原年辈相若的慧业文人袁简斋(枚),则滔滔雄辩,有一套明确的社会政治观,大可视为中国传统中消极自由或自由放任主义(libertarianism)的积极鼓吹者。

简斋的基本社会政治观可以归结为三点:(一)七情六欲,人人所同。王道政治的基础即在善体此人情。^③(二)在此大前提下,“人性不同,各如其面”,“好尚不能尽同”,不可,也不能强求一律。^④(三)因此,“圣人立教,不以上智相期,而以中人为断”,此即所谓中庸,乃“人情之极”。^⑤总之,简斋社会政治观的基点在“情欲”二字:“好货”、“好色”,乃“人之欲”,圣人之所以为圣,则在使人人得遂此情欲。孔子说:“己欲立而立人,己欲达而达人。”若己不欲立,不欲达,又如何能立人,达人?因此,“不近人情者,鲜不为大奸。”^⑥他更说,犬马受人豢养,“可谓贪矣”,然而于人有利;而蛇蝎“餐风露饮水,可谓廉矣”,然而于人有害。因此一行作吏者,与其“不仁而廉”,不如“不仁而贪”,这就好比“畜犬马不畜蛇蝎”。理由是:“仁与贪虽有公私之分”,但都是起于“一念之爱”,表明“其生机皆未绝”,“惟夫一无所爱之人,生机尽绝,而无可去亦无可去”。而且同样是不仁,“贪则心怯,廉则胆粗;贪则易散,廉则难倾”。此等一无所爱之人,一旦当权,“以人之不乐为己之乐”,则残民以逞,又将何所不至?^⑦简斋于是对“公私”二字别有一番解

① “My Intellectual Path,”载 *The Power of Ideas*, pp. 15—16.

② “Two Concepts of Liberty,”载 Berlin 著, Henry Hardy 编, *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 178—81.

③ 见《小仓山房文集》卷二三《书〈复性书后〉》,王英志主编《袁枚全集》(江苏古籍出版社,1993年),第二册,第395页。

④ 见《小仓山房尺牍》卷七《答项金门》,《袁枚全集》第五册,第139页;《小仓山房文集》卷一六《答卫大司空书》,第274页。

⑤ 《小仓山房文集》卷二三《书〈宋均传后〉》,第398页;同卷《书韩子〈琴操〉后》,第410页。

⑥ 上书,卷二二《清说》,第374—375页。

⑦ 《小仓山房文集》卷二三,《书〈宋均传〉后》,第397—398页。

释：所谓私，有两类，一是“货利之私”，一是“意见之私”。以一己的意见为天下之公理，期人人以必信；执一成之法，以为放诸四海而皆准，强天下以必从；凡此都是不公，都是意见之私，其危害远甚于贪货利。^①当政者若是以奉公为号召，限制人民之各遂其私，那更是私之尤者。“古之圣人不自讳其私”，并由自己欲遂其私而推知人人之各欲遂其私，即此便是大公。昔时圣王深明此理，立政施教，“无有己之见存”，措万事万物于至当，其旨正在使人人自便其私。孔、孟、六经中“父为子隐”、“迁其私人”诸语，正是指此。^②

在简斋看来，公并非超于个人之上的天下、国家、社会之类，而是群私之总和。国家的职责，即在使人人不忘其私。人人遂其私，且不妨碍他人之遂其私；此乃孔孟儒家治体之所在。依此原则，国家对于社会百态，自然是不应干涉。例如娼妓，一向为道学者流所深恶，但简斋宣称，两千年来，娼妓始终不能禁，原因一在“情欲之感”，这本是“圣人所宽”；二在“民无恒产”，圣人对之亦无可奈何。而且有此一门，未尝不是“安置闲民之良策”。^③又如佛道，道学家以其“说法诱众”，常加摈斥。简斋虽不信释道，但以为虽小道，亦自有可观处，何况“其中养活多少闲民”，尽可听之任之。^④至于“民之有贫富”，犹如“寿之有长短”，“造物亦无如之何”。当日孔门弟子中已是贫富大不齐，从未听说孔子“损子贡以助颜渊”。在竞争、兼并的后世，贫富不齐更是势所必至，而“势，非圣贤豪杰之所能免”，国家又岂可加以干涉？^⑤而且民不论贫富，都在国家治下，本当一体保护，与其对社会大群是否有贡献无关，国家绝不可损富以济贫。而且贫者决不会因此而富，而富者却已先贫，对社会大群其实并无好处。^⑥

要而言之，袁简斋重社会而轻国家，重个人而轻群体；论治生，则以经商为主（他本人颇有理财头脑）。至于儒家终极理想（如大同社会之类）以及彻底的社会改革，则以为根本不可行于当世。七十年前，英国政治理论家拉斯基（Harold J. Laski）在其《欧洲自由主义的兴起：诠释篇》中强调：自由主义与其说是一套教义，不如说是一

① 见上书卷二十，《公生明论》，第344页。

② 同上文，第344—345页。

③ 见《小仓山房尺牍》卷七，《答杨笠湖》第二书，第137页。

④ 同上卷，《答项金门》，第140—141页。

⑤ 见《小仓山房文集》卷二三，《书王荆文公集》，第387—388；及卷一七《答袁惠纘孝廉书》，第290页。

⑥ 上书卷一七，《与江苏巡抚庄公书》，第281—282页。

种心态,说道:

其倾向是怀疑主义的,对于社会行动总抱持着否定态度。自由主义因其渊源之故,总是将传统视为处于守势之物;基于同样的理由,又总是偏向于个人的创造,而不是政治权力所首肯的一致性。自由主义以为,个人有权根据自己的证明与洞察,建立一种普遍的规则;此规则之所以须为人人所遵守,不是因其为当局所接受,而是因其本身有效,能为他人所自愿赞成。自由主义者在传统与一致性中所看到的,往往是对此个人权利的非难。^①

袁简斋的心态,与此是否颇有几分相似?

在简斋看来,社会有其自然的趋势,非人力所能挽回,如井田、封建之类,虽历来为不少泥古的儒者所津津乐道,然而既废之后,又焉能再兴?而且许多当政者对之无可如何的问题,在不知不觉之中却能自动缓解甚或消弭。如贫富差距的加大,在封建井田已废之世,不论国家如何设法干预,永远也不可能彻底解决。然而佛老、九流的“说法诱众”,却有其“哀多益寡”的作用,“以暗辅井田封建之穷”。^②又如富人不肯施舍与贫民,却骄奢淫逸,为当轴所不喜,于是想方设法使之出财佐公家,然而殊不知富人的淫奢,对己身积蓄财富固然是有害,对贫民却是大有好处,小商小贩乃至“方外杂技”,皆能因此而得利,官府又何苦要去干涉呢?^③在此等议论的背后,显然是一种信念,以为社会本身原有自行调节的机制,其功效绝非国家有目的的措施所能企及。

20 世纪后半期世界各国纷纷趋向于经济自由主义,古典自由主义者哈耶克(Fredrich A. Hayek),^④颇与有力焉。他毕生宣扬经济自由主义,不遗余力,其社会观

① Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1936), p. 16. 按:拉斯基乃左派学者,信奉社会主义,1945 年当选为英国工党主席,此书对现代欧洲自由主义的看法,与今日流行的新自由主义(neoliberalism)观点大相径庭,对于资本主义兴起的解释,亦颇与韦伯(Max Weber)不同。

② 《佛老九流之一论》,《小仓山房文集》卷二十,第 346 页。

③ 见《与吴令论罚锾书》,同上书,卷十六,第 271-272 页。

④ 哈氏常被称为保守主义者,然而其本人则对此不予认同,自视为老辉格党人(Old Whigs),亦即古典的自由主义者。见其《为何我不是保守主义者》(Why I Am Not a Conservative)一文,载所著 *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), p. 409。

的核心,乃是“自发秩序”概念。所谓自发秩序,不仅存在于自然过程(不但体现于生物学上的物种演变,也体现于物理学上晶体乃至银河系的形成),也在人类社会中起着主要的作用。^①据英国政治学者格雷(John Gray)的分析,哈氏此一“自发秩序”观念,有三个要点:一是“看不见的手”,二是默识于心的或实践的知识,三是各种传统由社会的自然选择而形成。^②(袁简斋对社会的理解,显然与此颇为相似。)由此三点出发,哈氏于是主张,自由主义的政策应当是:国家须让社会自由成长,自发演化。^③格雷以为,起于17世纪的现代自由主义有四个特征:一是个人主义,亦即主张个人对于社会大群的道德优位性;二是平等主义,亦即视一切人的道德地位平等;三是普遍主义,亦即以为人类道德本是统一,特殊的历史结合以及文化形式皆为后起之物;四是渐进改良主义,亦即认为一切社会机构及政治安排皆能逐渐改进。^④其中第一点显然为简斋所认可,第二点则为主张性善论之儒家的共识,第三点甚易自第二点推论而得。至于最后一点,主张“一事之是非,必穷至无可复穷之处,而始可谓定”的理学诸儒,自然是期期以为不可。^⑤然而以实用为归的简斋,对之定当首肯。又据美国学者克里斯曼(John Christman),纯粹形式的自由主义国家,既反对家长式的关怀,亦反对凡事必求尽善。^⑥(理学家之见正与此相反,以为凡做一事,必须遵循天理,毫发无遗憾,不得通融,不可苟且。而简斋对此,必然是举双手赞成。)将以上所说西方现代自由主义诸特征,与袁简斋的议论作一番比较,大可得出结论:简斋者,固可谓盛清时儒家自由主义者也。^⑦(简斋固然是礼教束缚不住,但他坚信,自己所服膺的,正是周、孔本来之教,以“絜矩”为道,以实用为鹄

① Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1, *Rules and Order* (London and Hensley: Routledge and Kegan Paul, 1973), pp. 35—42.

② John Gray, *Hayek on Liberty*, third edition (London and New York: Routledge, 1995), pp. 27—34.

③ *The Constitution of Liberty*, p. 405.

④ Gray, *Liberalism*, second edition (Buckingham: Open University Press, 1995), p. xii.

⑤ 吕思勉《理学纲要》(东方出版社,1996年),第196页。

⑥ Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction* (London and New York: Routledge, 2002), p. 97.

⑦ 1982年,美国汉学家狄百瑞(William Theodore de Bary)应邀至香港新亚书院作“钱宾四先生学术文化讲座”,题目是“中国的自由传统”,后由李弘祺译成中文(台北联经出版公司1983年版)。狄氏所谓“自由传统”,乃“新儒学(按:主要指程朱理学)中的个人主义”(按:指宋儒强调“自得”,即道德上的自我主宰),以及以《明夷待访录》为中心的“黄宗羲的自由思想”等。依伯林之说,凡此都属于“积极自由”的范畴,与袁简斋的自由思想不同科。

的,决不刻深,也决不迂阔,与后世荀、孟、程、朱之徒“俱有流弊”者不同。^①

(三)

自由主义者既看重消极自由,将道德决定权给予个人,而人人个性不同,所见自不免大有差异,于是宽容就成了自由主义题中应有之义。上述乾嘉诸儒,皆主张宽容,除了同情弱者的平恕思想外,还有认识论的原因,即意识到世间万物,本是不齐,切不可齐不齐者以为齐。这一思想,在中国传统中可谓源远流长,孟子所谓“物之不齐,物之情也”,即为一例。庄子《齐物论》更是对此有精深的阐说。所谓齐物者,正如章太炎所释,“一往平等之谈”也。太炎又云:

其文既破名家之执,而即泯绝人法,兼空见相,如是乃得荡然无阂。若其情存彼此,智有是非,虽复泛爱兼利、人我毕足,封畛已分,乃奚“齐”之有哉?然则“兼爱为大迂之谈,偃兵则造兵之本”,岂虚言邪?夫托上神以为称,顺帝则以游心,爱且暂兼,兵亦苟偃。然其绳墨所出,斟酌有量,工宰之用,依乎巫师。苟人各有心,拂其条教,虽践尸喋血,犹曰“秉之天讨”也。^②

太炎依据其唯识法相学观念,意谓:只有破除“法执”与“我执”,兼空第八识(阿赖耶识)的见分与相分(内、外同泯,能、所俱绝),^③方能将彼此、是非等等一齐祛除。否则兼爱也好,和平也好,只能是将一己所崇奉的观念视为放之四海而皆准、垂诸百世而不惑的神谕或绝对真理(“上神”、“帝则”),强人人以必遵。若其愿望一时达成,则可暂时安妥。然而彼等不知,凡此“神谕”、“真理”等等,皆出自其心中之“绳墨”,本有局限。而“人各有心”,一旦有人不遵从其条教,则向时之“兼爱”,一转手间,即变而为今日之“喋

① 《答李少鹤书》,《小仓山房文集》卷八,第170页。

② 《齐物论释》,刘凌、孔繁荣编校《章太炎学术论著》(浙江人民出版社,1998年),第269页。按:此为太炎思想的根基所在,近时论太炎思想者,大都于此不免忽视。

③ 《成唯识论》卷二论第八识云:“似所缘相,说名相分;似能缘相,说名见分。”(按:此乃难陀二分说。)又云:“达无离识所缘境者,则说相分是所缘,见分名行相,相、见所依自体名事,即自证分。”(按:此乃陈那三分法。)见林国良《成唯识论直解》(复旦大学出版社,2000年),第149—153页。

血”。而且彼等自命为真理的化身、上帝的代言人，正义之气充溢全身，于是“践尸喋血”而心不动，眼不眨（按：20 世纪的历史可为此数语作见证。伯林之所以宣扬消极自由的重要性，认为积极的自由观有误导作用，正是考虑到：“绳墨所出，斲然有量”，若不顾一切而推行，必致伏尸百万，血流成河）。戴东原怒斥“以理杀人”，其内在的逻辑当亦如此。袁简斋论政，所着重的也正是“不齐”两字，亦即不以一己之绳墨加诸人人。^①

这一强调“不齐”的思想，为阳明学影响下的明儒所津津乐道。吕新吾（坤）即曾说道：

不齐，天之道也，数之自然也，故万物生于不齐而死于齐。而世之任情厌事者，乃欲一切齐之，是益以甚其不齐者也。夫不齐其不齐，则简而易治；齐其不齐，则乱而多端。^②

依此推论，对于非正统的“异端”，自然应当一体宽容，不可压制，更不可禁绝了。然而包容异见并不等于认为，多种异见本身就是正面之物。正如既服膺自由主义也相信多元论观点的伯林所指出：

多元论与自由主义并不相同，甚至也不是重叠的概念。有些自由主义的概念并不是多元的。……这两者在逻辑上不是相联的。多元论认为，既然道德与政治问题，或任何有关价值观的问题，都不可能只有一个最终答案，……那么生活中就必须为那些可能出现的不同的标准留有余地。^③

吕新吾之所以主张“不齐其不齐”，在于见到：若是定要“齐其不齐”，结果只能是不齐益甚而肇乱；而并非将“不齐”本身视为大好事，与伯林之信奉多元主义者毕竟有异。

① 《与江苏巡抚庄公书》即申述孟子所说的“物之不齐，物之情也”。《小仓山房文集》卷十七，第 281 页。

② 《呻吟语》卷五，外篇《治道》，《呻吟语·菜根谈》合刊本（上海古籍出版社，2000 年），第 279—280 页。

③ 杨孝明译，雷敏·亚罕拜格鲁（Ramin Jahanbegloo）撰，《以撒·柏林对话录》（*Conversations with Isaiah Berlin*）（台北：正中书局，1994 年），第 56 页。

明末张宗子(岱)论《中庸》“道不远人”章曰:“‘道不远人’,谓不远于人人之人,非一人之人。辟如众人眠食,而一人独否,则一人病。医者治之,使还于众人之眠食而止矣,更何他求乎?”^①时代稍早的泰州学派王心斋(艮)则以为:“百姓日用条理处,即是圣人之条理处。”^②易言之,在两人看来,圣人之“条理”或道,不远于人情,若远于人情,便是有病须医。袁简斋的想法,大体亦离此不远,虽强调“物之不齐,物之情也”,但心目中的“不齐”,乃是人情大致相同,所求无非饱食暖衣,安居乐业,只是其间节目,不免时有差异而已。因此,他并未由此而引申出价值多元的观念。年辈稍后于简斋的江都焦循(字理堂,一字里堂),则更进一步,对《论语》中“攻乎异端,斯害也已”二语作了与传统说法大相径庭的诠释,不仅主张包容异见,而且将多元论本身视为首位的价值。

孔子“攻乎异端,斯害也已矣”二语,传统的解释大体有两种。一是汉、晋人之说,“攻”作“治”解,“已矣”作助词,“异端”则指诸子百家的“杂书”,谓治杂书而不治正经,便是有害。^③二是宋以后之说,“攻”作“攻击”之“攻”解,“已”作“止”解,“异端”指与正统宗旨有违之说,于是两句意谓:对异端鸣鼓而攻之,其害方能止息。^④以上两说,一则主张不治杂书,一则主张攻击邪说,使其害止息。然而以所谓异端为有害,则两者并无异议。宋代理学家以为,“日用事物之间,莫不各有当行之路”(朱子《中庸章句》第一章注语),必须穷究,“故其所为,必衷诸究极之是非;而寻常人就事论事之言,悉在所不取”;^⑤而且这究极道理是亘古不易,超时空而长存的。因此,若以此究极道理为标准,寻常人苟且之见,便只能算作是异端了。而在受王学熏习的明儒看来,宋儒的这一看法是过高,圣人之道不如是,如王心斋即说道:“圣人之道无异于百姓日用,凡有异者皆谓之异端。”^⑥

焦理堂则引《韩诗外传》中“别殊类使不相害,序异端使不相悖”两语,以为所谓异

① 张岱《四书遇》(浙江古籍出版社,1985年),第37页。

② 《明儒学案》卷三二《泰州学案一》(中华书局,1985年),第715页。

③ 何晏、皇侃即持此说,见《论语义疏》,《四部要籍注疏丛刊:论语》(中华书局,1998年),〈影印《古经解汇函》本卷一〉,第169页。

④ 孙弈《示儿编》始持此说,引自程树德《论语集释》(中华书局,1990年),卷四,第108页。钱竹汀以孙说为“胜于古注”。见所著《十驾斋养新录》卷三,商务印书馆民国二十五年《国学基本丛书》本,第45页。朱子《四书集注》则仍以“攻”作“攻治”解。

⑤ 《理学纲要》,第197页。

⑥ 《明儒学案》卷三二《泰州学案一》,第714页。

端者,本是指双方“各为一端,彼此互异”;“惟执持不能通则悖,悖则害矣”。“攻异端”意谓“序异端”,亦即使不同的意见各得其所,于是便无害了(“已”作“止息”解)。他更说道,孟子反对“杨子为我,墨子兼爱”,同时又举出一个“子莫执中”,可见有害的其实不在“为我”与“兼爱”本身,而在执一而不通。因此声称:“凡执一者,皆为贼道,不必杨墨也。”颜回居陋巷而不改其乐,看似“为我”,然而与杨子不同者,在其“不执一”;大禹治水,过家门而不入,看似“兼爱”,然而与墨子不同者,亦在其“不执一”。他又引孟子所说“禹、稷、颜回,易地则皆然”,以证明所谓不执一,就是“能易地皆然”。因此,“攻乎异端”即为“治”异端,“亦指相观而善”。在理堂看来,每一种观点都是一定情境下的产物,宜于此不必宜于彼;若各据一方,互不相让,便是“执一无权”,便是“贼道”。^①

“易地皆然”一语,最堪留意。在理堂看来,“兼爱”与“为我”之所以不善,在排斥异见,执一偏以概其余。在大禹治水的情境之下,最宜“兼爱”,然而大禹并不执着,并未将此“兼爱”观念推行于一切其他场合。他若是与颜回换了一个位置,也能居陋巷而不改其乐,变“兼爱”为“为我”。大禹如此,颜回亦然。此即是“不执一”。不执一的关键在于了解“异端”,知异量亦有其好处。此即是“相观而善”。而且何时须“兼爱”,何时须“为我”,全视处境而定。若不论情境,一味“执中”,也是不知“治异端”,也是“执一”。人生本自可有多不同的目标,难以用固定画一的标准作价值高下的判断,若不顾具体情况,以单一的理想目标要求于世上一切人,那就是“贼道”,因为道本是无外,有外即非道也。由此更可推论:人间世的许多问题,如何解决,亦端视情况而定,绝无万应灵丹。处于大禹当时的境地,自以兼爱为尚,但是就居于陋巷的颜回而言,兼爱便须让位于为我了;反之亦然。理堂论“各为一端”之时,强调一“地”字,可知在他看来,各持己见,并非仅是出于各人情性之异,亦有其客观的原因;亦即人生不同的目标,与各自所处时间、空间、文化氛围等大有关系。理堂又有《一以贯之解》一文,将人的知识分为三个层次:最低的是“守一先生之言”,蔽于一曲;其次是多闻多见,择善而从,虽不至“执一而不博”,然而其“多”仍在于己,“未尝通于人”,“不可为大知”;若能“如舜之舍己从人”,“集千万人之知,以成吾一人之知”,方得谓“一以贯之”,乃知之大者。^②

① 见《论语补疏》,《皇清经解》卷一千一百六十四(台北复兴书局,1961年影印学海堂刊本),第三十二册,第12362—12363页。

② 《雕菰集》卷九,《丛书集成初编》本,第134页。

上述见解,与伯林所阐述的多元论观点颇可相通。^①伯林认为,理性主义者持有柏拉图式的理想:首先,所有真实的问题都有一个确切的答案,且只有一个答案;其次,必有可靠的方法发现此真理;第三,这些真切的答案一旦发现,必然彼此相容,浑然一体,因为各真理之间不可能互相排斥。然而维科(Giambattista Vico)著《新科学》(*La Scienza Nuova*),对此提出了异议,以为每一社会,每一文化,各有一套模式,不可公度。赫尔德(Johann Gottfried Herder)则更进一步,认为每一社会有自己的重心,彼此互异;因此,要了解一个社会,必须用此社会自己的尺度,例如要想了解斯堪的纳维亚的英雄传奇(saga),就不可用法国18世纪批评家的美学标准。可见维科与赫尔德虽重视文化的不同体系,但并不取相对主义的观点,即不同文化之间不可能真的相互了解(斯宾格勒[Oswald Spengler]即持此说)。维、赫二氏的理由是:既然同为人类,必有共同之处,经由同情的了解,终可通彼此之邮。伯林更强调,不同见解之间必有冲突,难以调和,并无绝对的标准,可据以作衡量评判,各人取舍之时须自作抉择,而且我们还得承认,人的所知毕竟有限,常会犯错,因此持不同意见者在某些情况下须作某种妥协,否则无辜者不免受害。(按:若不如此,必如前述章太炎所说,“虽践尸喋血,犹曰‘秉之天讨’也”。)

焦理堂所谓“序异端”、“相观而善”云云,正可视为上述论点的提纲挈领。理堂得出如此见解,当然应从中国的学术思想脉络中去理解。伯林诸人的多元主义,乃是基于对不同文化与思想体系差异性的观察,而理堂的多元论则是出于对人性的认识。他认为,人和动物都有知觉,因此异于草木;人还有“变通”能力,因此异于禽兽。易言之,人既有知觉,又有认识与学习能力,故有可塑性,不为本能所囿,可为仁义等道德观念所化。所谓仁,乃是“以己之心,通乎人之心”;所谓义,则是“知其不义,变而之乎宜”。所谓人之性善,应当在此意义上说。^②这样的讲法,显然与孟子性善论不同。孟子说性善,根据在于“不忍人之心”,人正因有此“怵惕惻隐”之心,方可说是“性善”。理堂却说,“心有是非”,方有“惻隐、羞恶、恭敬”。^③亦即性善的依据不在“怵惕惻隐”之“仁”,而在能辨别是非之“智”;“性善”也者,不外乎可塑性而已。辨别是非之“智”虽与生俱来,

① “The Pursuit of the Ideal,” in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (New York: Vintage Books, 1992), pp. 1—19.

② 见焦循《孟子正义》(中华书局,1987年),卷二二,第734—735页。

③ 见《孟子正义》卷二二,第757页。