

顾炎武对宋学的取舍^{*}

何 俊

[摘 要] 宋明理学延异或反动为清代考据学是近世中国哲学的重大转型。清代考据学取汉学舍宋学，而顾炎武为其开山，但顾炎武对于宋学的取舍，实有待分疏。《五经同异》是顾炎武辑录宋、元、明以及清初诸儒论述经学相关问题的纂辑体著述，反映了顾炎武在论学旨趣、内容、方法上对宋学的取舍，以及他为清代考据学所奠定的哲学基础。

[关键词] 顾炎武 宋学 《五经同异》 [中图分类号] B249.1

从宋明理学到清代考据学，这是近世中国哲学的重大转型，清儒自己称之为宋学与汉学的区别。清代考据学取汉学舍宋学，以顾炎武为开山。但是，力挺汉学的江藩以为顾炎武骨子里是宋学，汉学只是工具，说他“深入宋儒之室，但以汉学为不可废耳。多骑墙之见，依违之言”（《汉学师承记》[外二种]，第158页）；而与江藩针锋相对，专撰《汉学商兑》为宋学辩的方东树，却大不以为然，视顾炎武为“得汉学之精，而宋学之粗者也”（《汉学商兑》卷上，第260页）。此外，对于近世中国哲学的这一重大转型的性质，学界或以为是基于宋学之反动的学术断裂，或以为是基于宋学之内在理路的学术延异，解释与论证都具有合理性。因此，如何认识顾炎武的学术思想，炎武究竟是深入宋学堂奥还是得其粗鄙？以及清代考据学与宋学究竟是怎样的关系，清代考据学的哲学基础是什么？顾炎武对宋学的取舍就是一个关键问题。前贤时彦虽多涉论此问题，但限于对顾炎武的零散论述，流于宏大叙述。本稿聚焦于顾炎武的《五经同异》，以求细致阐明。

一、《五经同异》及其性质与价值

顾炎武尝谓少年时即“独好五经及宋人性理书”（《顾炎武全集》第21册，第216页），宋学实际上构成他的学术思想的重要哲学基础。在宋学中，顾炎武笃信朱熹，屏斥陆、王，强调“繇朱子之言以达夫圣人下学之旨”（同上，第195页），而“心学二字，六经、孔、孟所不道”（《顾炎武全集》第19册，第718页）。同时，他又指出，“今之所谓理学，禅学也。不取之五经，而但资之《语录》，校诸帖括之文而尤易也”（《顾炎武全集》第21册，第109页），将朱熹与后世理学作了切割。上述材料及其呈现出来的顾炎武关于宋学的认识，为学界耳熟能详。但如进一步追问，顾炎武是否完全认同与传承朱子学？答案自然是否定的，否则顾炎武就不能被论定为清代学术的开山。

按照顾炎武学术思想的自我界定，“凡文之不关于六经之指、当世之务者，一切不为”。（同上，第139页）这其中，“当世之务”与时代相随，清代有清代的问题，不必由此论定顾炎武对宋学的取

* 本文系国家社科基金重大项目“群经统类的文献整理与宋明儒学研究”（编号13&ZD061）的阶段成果。

舍；然“六经之指”却属于学术思想上的哲学基础。宋学既构成顾炎武学术思想的重要基础，而顾炎武又以后世理学为禅学，视经学为真正的理学，故顾炎武对“六经之指”的理解与诠释，适足以反映他对宋学具体的取舍。难得的是，《五经同异》恰恰是存其取舍的直接文献。

《五经同异》三卷，是顾炎武辑录宋、元、明以及清初诸儒论述经学相关问题的纂辑体著述，共95条，其中上卷《易》7条、《书》30条，中卷《诗》5条、《春秋》12条，下卷《礼》27条，附《大学》1条、《中庸》1条、《论语》12条。由于此书纯系诸儒成说辑录，顾炎武没有作任何申说论断，与《日知录》论说经学的部分不仅体例不同，而且观点也不完全一样，因此自来即有怀疑此书系托名于顾炎武。但如果比较《五经同异》与《日知录》论说经学的部分，可以明确《五经同异》属于《日知录》论说经学部分的前期研究。具体地说，《五经同异》辑录的95条宋学诸儒关于经学的论说，是顾炎武所认同的观点，这些辑录的资料，一方面表达了顾炎武对宋学肯定的内容，另一方面它们为《日知录》的论述提供了前期依据。这里举两条材料略为佐证。第一条是《五经同异》上卷的“卦变”，该条分别辑录苏轼《易传》与王炎《卦变论》，校之《日知录》卷一“卦变”条，顾炎武于自己的论断后，自注“苏轼、王炎皆同此说”，表明顾炎武接受苏轼与王炎的观点。第二条是《五经同异》上卷的“西伯戡黎”条，该条详录金履祥的长段考证，重心全在辨明史实，因为有了《五经同异》的工作，故顾炎武在《日知录》卷二的同条中，关注的重心就有所不同，完全转到了地理与军事关系的论述上，他讲：

以关中并天下者，必先于得河东。秦取三晋而后灭燕、齐，苻氏取晋阳而后灭燕，宇文氏取晋阳而后灭齐。故“西伯戡黎”，而殷人恐矣。（《顾炎武全集》第18册，第101页）

因此，徐德明认为，《五经同异》“说经诸条与《日知录》不同，从反面证明了此书是顾氏所撰”（见《顾炎武全集》第1册，第125页），洵为的见。

在顾炎武的宏富著述中，关于宋学以及具体人物的评论散见各处，这些评论虽然同样具有价值，如前文所广为引用的数条，但它们往往因具体人事而发，系统性欠缺是显见的。相形之下，《五经同异》是直接围绕着儒学的整个经典系统的论说辑录，在材料上涉及整个五经，单列《大学》《中庸》，并包括《论语》，材料的完整性毋须赘述。另一方面，如果统观《五经同异》诸条，顾炎武辑录的论说虽然因其纂辑体而没有附加他自己的论断，但他辑录的倾向性是非常明白的。由下文的具体分析，可以清晰地看到顾炎武辑录的经说，围绕着论学旨趣、论学内容、论学方法，三者不仅在形态上构成了完整的系统，更重要的是在立场、观念与方法上呈现出了高度的统一性。因此，联系到前文所指出的“六经之指”是顾炎武学术思想的哲学基础，可以断言，作为顾炎武系统研究宋明诸儒的经学著作，《五经同异》在材料上是充分的，在理论上涵摄了基本的思想要素，是顾炎武系统地由宋学进入六经，以及取舍宋学的见证。

宋学的兴起与展开，从疑传、疑经到说经，甚至拟经，在诠释儒家经典方面可谓思想解放，论说纷呈。顾炎武系统地由宋学进入六经，意味着《五经同异》辑录的范围是很广的。从时段上看，宋、元、明以及清初同时代诸儒，都入视野；从史源上看，经解、史论、文集等，都被涵盖。但是，顾炎武仍然是有选择的，而其选择也是有明确意涵的。具体来看，《五经同异》所辑经说共出自29位学者，这些儒者见录于各种史料，在此不必一一说明，只需举其基本特征。首先，陆、王心学系统的学者一概不见，此足以证明顾炎武在宋学中是摈弃心学的；其次，虽然95条辑录中，朱熹的论说仅录两条，但朱子后学与尊朱者及其论说占多数，此亦证明顾炎武的学术思想的哲学基础是倾向朱学的；最后，也是最重要的，顾炎武辑录了不属于朱学，甚至为朱熹所否定的前辈学者，如苏轼，或与朱熹

虽同调但学有分歧的同辈学者，如吕祖谦，以及学术思想上与朱学多少有所异同的后辈与后世学者，这部分充分证明顾炎武的学术思想基础不自限于朱学。这一现象以及《五经同异》这本著作表明顾炎武无论对宋学作怎样的取舍，在他的思想上，六经构成儒学的根本，宋学各家只是他返归六经以阐明思想的借鉴，他对宋学的整体认识是在置于六经的系统中加以衡定的。

二、论学旨趣上的取舍

《论语·先进》“子路曾皙冉有公西华侍坐章”因孔子有“吾与点也”的喟然感叹，遂成为宋明理学讨论为学旨趣与境界的重要篇什。炎武于“吾与点也”条，分别摘录宋儒黄震与明儒杨慎之言，反映了炎武论学的基本立场。黄震曰：

夫子以行道救世为心，而时不我与，方与二三子私相讲明于寂寞之滨，乃忽闻曾皙浴沂咏归之言，若有得其浮海居夷之意，故不觉喟然而叹。盖其所感者深矣，所与虽点，而所以欢者岂惟与点哉！继答曾皙之问，则力道三子之美，夫子岂以忘世自乐为贤，独与点而不与三子者哉！后世谈虚好高之习胜，不原夫子喟叹之本旨，不详本章所载之始末，单摭与点数语而张皇之。遗落世事，指为道妙。甚至谢上蔡以曾皙想像之言，为实有莫春浴沂之事，云三子为曾皙独对春风冷眼看破，但欲推之使高，而不知陷于谈禅，是盖学于程子而失之者也。（《顾炎武全集》第1册，第300-301页）

黄震的解读是否符合《论语》本旨，自然是可讨论的。就文本的表层而言，含义是清楚的：三子之志在功名事业，一使有勇求生存，二使足民求发展，三使愿学求文明；曾点只要与好友于良辰美景行乐，于俗务雅不屑。对于曾点，孟子尝谓之狂。当然，狂也是气象广大，故朱子称胸次悠然，与万物同流，所以得孔子肯定。后来王阳明更是欣赏这样的狂者胸次。但黄震所言，亦足以说明宋学中确有遗落世事、陷于谈禅的显相。顾炎武显然认同黄震的判识，以为这是宋学中的根本性问题，其要害在于偏离了儒学的立场。

黄震所言，尚替程颐回护，仅斥谢良佐，而杨慎则直指程颐之非。杨慎曰：

程子曰“夫子与点，盖与圣人之志向，便是尧、舜气象”。又曰“上下与天地同流”。且天地同流，惟尧、舜可以当之。曾点何如人，而与天地同流，有尧、舜气象乎？且圣人之志，老安少怀，安老必有养老之政，怀幼必有慈幼之政，非隐居放言者比也。（同上，第301页）

这就把宋学偏离了的儒家淑世立场又彰显了。儒学的立场在养老慈幼之政，而不在一己之优游林下、隐居放言。前引顾炎武自况，“凡文之不关于六经之指、当世之务者，一切不为”，六经之指在哪里？正在当世之务。这是炎武对儒学的界定，也是他取舍宋学的根本依据。

平实而论，宋学标示“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，落脚终究还是在最后的“为万世开太平”。只是“立心”“立命”讲多了，虚理竟言，“开太平”的实学被遮蔽了。炎武于宋学，正是要舍虚理而取实学，如他于“性与天道”条中所引黄震语：

子贡明言不可得而闻，诸儒反谓其得闻而叹美之。岂本朝专言性与天道，故自主其说如此邪？要之，子贡之言，正今日学者所当退而自省也。（同上，第299页）

由此取舍，可以推知炎武对宋学中理学有关性理的讨论，即便不否定，也必是有取有舍。取的是平实一路，舍的是玄远之说。所谓平实，就是以性问题为践行问题，重在日常生活的经验培植，而非主体精神的自我体会。在“《论语》吾日三省吾身”条，炎武引黄震曰：

《集注》载尹氏曰“曾子守约，故动必求诸身”，语意已足矣。又载谢氏曰“诸子之学，皆出于圣人，其后愈远而愈失其真。独曾子之学，专用心于内，故传之无弊”。夫心所以具众理而应万事，正其心者，正欲施之治国平天下。孔门未有专用心于内之说也，用心于内，近世禅学之说耳。（《顾炎武全集》第1册，第296页）

不仅作此取舍，而且直接将谢良佐为代表的性理论说归入禅学，以及指明与道家的内在关系。在“安仁利仁”条，炎武引黄震曰：

谢氏谓“仁者，心无内外远近精粗之间，非有所存而自不亡”，窃疑此佛氏心学之说。……又谓知者未能无意，窃疑此亦佛氏绝意念之说。……异端之说，皆从《庄子·寓言》“死灰其心”一语来。（同上，第298页）

后来心学的泛滥，亦由此而来：

后有象山，因谓曾子之学从里面出来，其学不传；诸子是外面入去，今传于世者，皆外入之学，非孔子之真。遂于《论语》之外，自谓得不传之学。凡皆源于谢氏之说也。（同上，第296页）

由于立场在世俗生活的践行，炎武否定宋儒对引为性命天道经典的《中庸》作抽象的诠释，强调还原为阐明平常道理的著作。炎武引杨慎曰：

《中庸》一书，本是平常之理，而引之高深虚无，又岂子思作书之旨乎？……故朱子引程、张二气良能、造化之迹诸说，移以解《易》之鬼神则可，解《中庸》之鬼神则不可。（同上）

朱熹在《中庸章句序》中通过对《书》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的阐发，将人心—道心的紧张标举为儒学的核心问题。顾炎武对此同样不能接受，而将人心—道心问题从经典上剥离。炎武同意黄震的看法，所谓十六字心诀的核心就在“允执厥中”的治政理念，危、微、精、一只是对这一治政理念作反复强调的训诫之辞，并非专为心设的玄远之语。黄震曰：

盖舜以始初所得于尧之训戒，并平日所尝用力于尧之训戒而自得之者，尽以授禹，使知所以执中而不至于永终耳，岂为言心设哉？近世喜言心学，舍全章本旨而独论人心道心。甚者单摭“道心”二字，而直谓即心即道。盖陷于禅学，而不自知其去尧、舜、禹授受天下之本旨远矣。（《顾炎武全集》第1册，第164页）

否定《中庸》性命天道的关怀，否定《大学》“格物致知传”章，可以说抽去了宋学关于本体与工夫全部论说的理论框架，儒学被从形而上的论说中还原为日常生活的经验道理。不能说宋学不关注日常生活，但宋学的特别贡献是在于为儒学注入了形而上的理论框架，上达呈现出醒目的成就，也是宋学的理论标志。炎武显然是舍弃这样的形而上追求，而专注在生活本身的践行，下学即是上达。因此，在形而上的理论趋向上，炎武对于宋学可以说是舍弃了的。

三、论学内容上的取舍

舍弃宋学中的性命天道问题，制度问题作为治政的核心获得凸显，而六经本质上被认为是制度的完备载体。顾炎武引王炎曰：

夫天下之治不可无法，犹之为圆必以规，为方必以矩，为平直必以准绳，六典之书备焉。（同上，第286页）

这可以视为顾炎武论学以六经为本，跳出宋学义理话语的认识根据。但是，顾炎武并不是一个掉书袋的教条主义者，他对记载制度的六经、制度、实际的治政三者关系有动态的理性认识，他引王炎的话：

治法至太平而大备，而所以致太平者，不专系于法之详也。……吾以是知六典之法，至太平而后备，非用六典能致太平也。夫为治有定法，天下无定时，时异则法异，虽尧、舜、禹相受一道法，亦不能无损益也。……圣人察人情，观世变，立法经制，虽不可变古，亦不可泥古，此周公之意也。（《顾炎武全集》第1册，第288-289页）

因此治经者，面对疑处，应当置于历史中进行合理的考察，不必动辄归罪于前儒：

读《周礼》者，至今不能无疑。……或者见其可疑，则曰《周礼》非周公之全书，盖汉儒以意易之者多矣。汉儒之言《周礼》诚不能无失，然亦不敢遽变其意也。考之于经，见其可疑，举而归罪于汉儒，岂得为至论哉。（同上）

指出顾炎武对于制度的重视，足以看到他于宋学强调性命天道的区别，但是并不足以表明他在治学内容上与宋学完全相离。朱熹固然在性命天道的形上建构上倾注了巨大心力，但同样对于制度作出了大量研究。事实上，关于制度的重要性，顾炎武可以说完全接受朱熹的看法，他在“三礼”条中，引朱熹《乞修三礼札子》语“六经之道同归，而《礼》《乐》之用为急”；而在关于《礼》的认识上，炎武亦完全接受朱熹的做法“以《仪礼》为经，而取《礼记》及诸经史杂书所载有及于礼者，皆以附于本经之下，具列注疏诸儒之说，略有端绪”。实际上就是以具体的制度认识为根本，不以各种论说为重，着眼点在践行，以免“一有大议，率用耳学臆断而已”。（《顾炎武全集》第1册，第240-241页）

在此基础上，顾炎武将对六经中的制度关怀聚焦在家-国两个层面上，分别以《礼》与《春秋》为本。针对后儒以为《春秋》意在褒贬，炎武所摘录诸条重在辨明《春秋》宗旨在王道制度。在“唐顺之读春秋”条中，炎武摘录：

《春秋》，王道也。天下无二尊，是正道也。礼乐征伐、会盟朝聘、生杀之权一出于天子，而无有一人之敢衡行，无有一人之敢好恶作威福也，是王道也。（同上，第214页）

如果不着眼此，而是纠缠于褒贬，不仅偏离了制度重要性的认识，逆推臆想千百年以前孔子之意，而且会造成穿凿附会的学风。炎武摘引朱熹曰：

《春秋》大旨：诛乱臣，讨贼子，内中国，外夷狄，贵王贱霸而已。圣人光明正大，不应以一二字加褒贬于人，不过直书其事，善者恶者了然自见。目前朝报尚不知朝廷之意，况千百载之下而逆推千百载上圣人之意？（同上，第213页）

因此，炎武认同“以《春秋》为褒贬者，乱《春秋》者也”的看法。他引吕大圭的议论：

六经之不明，诸儒穿凿害之也，而《春秋》为尤甚。《春秋》穿凿之患，其原起于《三传》，而后之诸儒又从而羽翼之，横生意见，巧出义理，有一事而或以为褒或以为贬，彼此互相矛盾者矣。（同上，第205-206页）

基于这样的认识，炎武在《春秋》中所关注的问题，无论纪年、名称、史实，围绕的都是制度。宋学中对于王道制度的讨论，由此得以彰显。

在《礼》的研究中，顾炎武除了接受朱熹强调的《仪礼》为经、《礼记》为传的观点外，着重

于家庭宗法的研究，因为他认为宗法构成了家庭的制度。炎武引王炎《宗子论》曰：

仁义，人道之大端也。仁莫重于亲亲，义莫严于尊尊。下治子孙，旁治族属，亲亲之道也。上正祖祗，尊尊之道也。祖远而易忘，族散而易疏，先王于是因仁义而为之节文。（《顾炎武全集》第1册，第248页）

整个宋学在成仁取义的探索方面，可谓殚精竭虑。只是，虽然对于家礼的研究与传播有朱熹《家礼》这样的典范，但整个宋学的理论成就，却似乎在性命理气的形上建构。相形之下，顾炎武显然是取家礼建设而舍性命讨论。由所引王炎的观点，亦知炎武重视宗法不完全是认识偏好，而完全是基于他对制度功能的坚定认识的。他认定人的品质不是凭空悬思或蹈高虚论足以培植的，而须在亲亲尊尊的宗法制度中习养而成。

总之，在制度层面，顾炎武表现出巨大的兴趣，他对宋学在此领域的成就予以关注与吸取。而且，炎武之重视制度，并不是静态地理解制度，而是接受宋儒关于制度存在变迁的观点。在“隐公”条中，炎武引吕祖谦《讲义》中所述诸条史实，以及最后的结论：

盖隐公之元距平王之东迁四十九年矣，驰废失坠，日销月铄，历五十载可见者犹若是，况东迁之初乎？（同上，第229页）

表示国家制度的兴与废都不是一日之事。这样的观念朱熹同样有过相似的表达：

祖宗之所以为法，盖亦因事制宜，以趋一时之便。而其仰循前代，俯徇流俗者，尚多有之。未必皆其竭心思、法圣智，以遗子孙，而欲其万世守之者也。是以行之既久，而不能无弊，则变而通之，是乃后人之责。（《朱子文集》卷七十）

看到制度变迁的长时段特征，意味着认识到制度一旦确立，就获得了某种自主性，以及对于历史中的人的思想与行为的限制；同时，人在制度的变迁中又有着能动性，足以去影响制度的变迁。这也许正是顾炎武重视制度的认识根源，而这一认识与宋学是有关的。

四、论学方法上的取舍

宋学的兴起肇始于疑传疑经，思辨式的义理分疏又多呈以论说，加之语录体，使得宋学相比于重考据的汉学，彰显出极为显著的自由特征，后人亦多有直接讥其为空疏的。清学由宋学返汉学，作为开山的顾炎武在治学方法上似乎自然是舍宋学而取汉学，但细审《五经同异》，这样的判定不仅过于简单，而且更是不可靠的。毫无疑问，对于宋学中的心学一脉，炎武是完全舍弃的，前文已有述及。但是，对于心学以外的宋学路径，顾炎武多有认同与肯定，而且往往相应地指出汉学的问题，从而呈现出他所重视的治学方法。

在“易象”条中，炎武引王炎《读易笔记序》曰：

自汉以来，《易》道不明，焦延寿、京房、孟喜之徒，遁入于小数曲学，无足深诮；而郑玄、虞翻之流，穿凿附会，象既支离，理滋晦蚀。（《顾炎武全集》第1册，第147-148页）

穿凿附会，这是顾炎武对汉学的治学方法最重要的批评，而人后偏迷信于汉学，“事有出于圣经，明白可信，而后世弗之信，而顾信汉儒傅会之说”。（同上，第191页）汉学以考据求其古，但事实上古今变异，许多情况并不能一一考据清楚，强求自不免穿凿附会。宋学以义理为归，虽然论说为重，但合乎情理是一个重要的方法原则，故穿凿附会之病反而受到克制，至少是注意这个问题的。比如朱

熹在处理《书经》时，其治学态度与方法非常清楚地呈现出来，而这正为炎武所认同，他在“朱文公书临漳所刊书经后”一条中引录：

汉儒以伏生之《书》为今文，而谓安国之《书》为古文，以今考之，则今文多艰涩，而古文反平易。或者以为今文自伏生女子口授晁错时失之，则先秦古书所引之文皆已如此。或者以为记录之实语难工，而润色之雅词易好，则暗诵者不应偏得所难，而考文者反专得其所易，是皆有不可知者。至诸序之文，或颇与经不合，如《康诰》《酒诰》《梓材》之类，而安国之序又绝不类西京文字，亦皆可疑。独诸序之本不先经，则赖安国之序而可见。故今别定此本，一以诸篇本文为经，而复合序篇于后，使览者得见圣经之旧，而不乱乎诸儒之说。又论其所以不可知者如此，使读者姑务沉潜反复乎其所易，而不必穿凿傅会于其所难者云。（《顾炎武全集》第1册，第150-151页）

不仅对历史文献的《书经》如此研治，即便对卜筮之书的《易经》也是取此态度与方法。宋学研究《易经》有义理与象数之分，从炎武有关《易经》的数条所引，可知他取义理而舍象数，究其根由，亦是象数之学在方法上容易穿凿附会，在效用上的偏离日用常行。在“康节先天之学”条，在先摘引杨时的两则长论后，继引黄震的观点而申明：

主理学者宗伊川，言数学者宗康节，同名为《易》而莫能相一。至晦庵朱先生作《易本义》，作《易启蒙》，乃兼二说。……晦庵虽为之训释，他日晦庵《答王子合》书，亦自有康节说伏羲八卦近于附会穿凿之疑，则学者亦当两酌其说而审所当务矣。伊川言理，而理者人心之所同，今读其传，犁然即与妙合。康节言数，而数者康节之所独，今得其图，若何而可推验？此宜审所当务者也。明理者虽不知数，自能避凶而从吉；学数者倘不明理，必至舍人而言天，此宜审所当务者也。穷理而精，则可修己治人，有补当世；言数而精，不过寻流逐末，流为技术，此宜审所当务者也。……汉世纳甲、飞伏、卦气，凡推步之术，无一不倚《易》为说，而《易》皆实无之。康节大儒，以《易》言数，虽超出汉人之上，然学者亦未易躐等。若以《易》言理，则日用常行无往非《易》，此宜审所当务者也。（同上，第135-137页）

此番长引，可谓将炎武所认同与肯定的宋学中的治学态度与方法盘托出，而如能进一步体会连续四个“此宜审所当务者也”，则炎武的治学旨趣与宋学的吻合处亦清晰透明。

摒弃穿凿附会，以义理为归，在具体的治学方法上，顾炎武取于宋学而显见者有二。其一是注重基于观察上的推理。炎武在“禹贡”条中尝引金履祥讲的一则故事：

昔沈存中奉使河北，边太行而北。山崖之间，往往衔螺蚌之壳及石子，横巨石壁如带，谓必昔之海滨，今东距海已千里。以愚观之，此即昔之河滨也，所谓自东河至东海千里而遥者也。夫以昔之河滨，而今在山崖石壁之间，即河日迁，山日长，石日凝，盖可知也。（同上，第167页）

朱熹也曾经对山崖蚌壳化石作有解释，无论是金履祥，还是顾炎武，对此无疑都是知晓的。此条以沈括为例指出错误，显然不是否定观物推理的方法，而是为了说明基于观察上的推理需要审慎、合理。比如“禹贡”同条炎武引金履祥论地理：

或者又曰：古今有变更，山川无消长，而《禹贡》地理有与今日不同者，何也？曰：是固不同也。有人力之变者……有名号之变者……夫天地常形，固相为勾连贯通，然其条理亦各有脉络。（同上）

又如引熊朋来论历法:

月有闰,天无闰,欲知月之有闰,以闰月定四时成岁是也。欲知天之无闰,期三百有六旬有六日是也。期者,如上年冬至起至下年冬至,上年立春起至下年立春,其间相去皆是三百六十五日四分日之一,与周天度数相合。曰六旬有六日,举成数也。天虽无闰,而月则有闰,合气盈朔虚而闰生焉。(《顾炎武全集》第1册,第159页)

甚至在解释《易经》之数的问题上,仍然运用基于观察上的推理,炎武引苏轼《易论》曰:

九为老阳而七为少阳,六为老阴而八为少阴,此四数者天下莫知其所为如此者也。……夫阴阳之有老少,此未尝见于他书也,而见于《易》。《易》之所以或为老或为少者,为夫揲蓍之故也。……阴阳之所以为老少者,不在乎七八九六也,七八九六徒以为识焉耳。……若夫七八九六,此乃取以为识,而非其义之所在,不可以强为之说也。(同上,第146-147页)

基于观察上的推理,同样可以称之为考据,但炎武取于宋学的重实证、重理证,如上述数条,足以佐证已超出狭义的文献考订,而富具更深广的内涵。

其二是诠释的多样性。在“易解”一条,炎武取杨时《语录》曰:

某尝观圣人言《易》,便觉措辞不得。只如《乾》《坤》两卦,圣人尝释其义于后,是则解《易》之法也。《乾》之初九潜龙勿用,释云阳在下也,又曰龙德而隐者也,又曰下也,又曰阳气潜藏,又曰隐而未见,行而未成。此一爻耳,反覆推明至五变其说然后已。今之释者,其于他卦能如是推明乎?若不能尔,则一爻之义只可用之一事。《易》三百八十四爻,爻指一事,则是其用止于三百八十四事而已。如《易》所该,其果极于此乎?若三百八十四事不足以尽之,则一爻之用不止于一事明矣。观圣人于《系辞》发明卦义尚多,其说果如今之解《易》者乎?故某尝谓,说《易》须仿佛圣人之意,然后可以下笔,此其所以未敢苟也。(同上,第149页)

考据之学以证据为重,而诠释之学以合乎情理为本,以三百八十四爻为案例来帮助理解复杂的日常生活,其方法显然已非狭义的知识考证,而属于广义的知识应用。如果说基于观察的推理是知识的获得,那么强调诠释的多样性表明顾炎武是从经世致用的立场来吸取宋学的方法的。

参考文献

- 古籍 《汉学商兑》《朱子文集》等。
《顾炎武全集》,2011年,上海古籍出版社。
《汉学师承记》(外二种),1998年,三联书店。

(作者单位:杭州师范大学国学院)
责任编辑:冯国超