

《陈确评传》

图书基本信息

书名：《陈确评传》

13位ISBN编号：9787305038983

10位ISBN编号：7305038989

出版时间：2002-5

出版社：南京大学出版社

作者：王瑞昌

页数：484

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《陈确评传》

内容概要

陈确（1604-1677）是明清之际屈指可数的重要思想家之一。其著作绝大部分过去未曾刊刻，故其学久晦而不彰。1979年乾初集排印行世。此后。其学始显于世。今之学者言明清之际思想，鲜有不论及乾初者。《陈确评传》本“知人论世”之意，对乾初的家世、生平作了较细致的考察、记述，从“辨章学术”的原则出发，对乾初的思想作了较全面的论列、剖析。本书发掘不少新资料，对一些事实作了澄清考辨，同时留意揭示了乾初在其坎坷的人生之旅中的生命体验，展现他作为一个儒者所特有的精神境界和人格风范，关于乾初的思想，本书力求在客观、真实了解的基础上作出实事求是的衡量，审慎地提出一些新看法。“偏霸形态的心学”是本书研究乾初思想所得出的基本结论。

《陈确评传》

作者简介

王瑞昌，字乃征，号来湾，1964年生，河南鲁阳人。获西南政法学院法学学士、北京大学法学硕士及哲学博士学位。现忝列首都经济贸易大学首都经济研究所讲师之席。撰有《论刘蕺山的无善无恶思想》等文若干篇行世，译有《自由与传统：柏克政治文选》一书。

《陈确评传》

书籍目录

《中国思想家评传》序第一章 家世与家况 一 乾初的家族——海宁陈氏 (一) 迁祖乐园公之前 (二) 迁祖公园公之后的海宁陈氏 二 乾初之家世 (一) 高祖、曾祖、祖父、父母 (二) 乾初本人家庭构成 (三) 近亲关系第二章 自“俗学”走向“道学” 一 文士与气节之士：四十岁之前的“陈道永” (一) 世俗举业 (二) 纵意诗酒 挥发才情 (三) 至性过人 愤世嫉俗 二 一变至道：师事刘蕺山 (一) 刘蕺山讲道山阴 (二) 初拜师 (三) 第二次和第三次往山阴问学 (四) 生命的转折 (五) 师生之情第三章 易代之际乾初的愁苦流离生活 一 “地坼天崩”：国家和家乡的沦陷 二 地方的不靖 三 乾初的愁苦流离生活 (一) 沉痛的乙酉之年 (二) 险恶的丙戌之年 (三) 丁亥之年：痛定思痛 矢志遗民第四章 戊子以后的生命之旅 一 弘扬学术 (一) 督导后学 (二) 改革风俗 (三) 同道切磋 二 贫窶中的煎熬 三 粮长“苦役” 四 病里乾坤 (一) 鼎革后二十年间两遇凶贼三罹危病 (二) 困于“风疾”的晚年第五章 高介绝伦与素位而行第六章 葬论第七章 性论第八章 《大学》灾害辨第九章 “偏霸”形态的心学：乾初思想透视论赞附录 乾初家族人物表 乾初宗族人物表 乾初交游人物表 乾初事迹小考参考文献索引 人名索引后记

精彩短评

- 1、发奋以执牛耳之心，昭然若揭。
- 2、“实学”是什么？可以给一个明确清楚的定义吗？
“由印度文明之影响走出”？
- 3、

论黄宗羲与陈确

在开创清代实学中殊途同归的借鉴意义

内容提要：百年前西学入侵，又数百年前儒学方融佛而成一自主之实学，两次文明碰撞，一前一后，前者必可为后者所借鉴。儒佛合流在宋，儒学融佛自成实学则在明清，故明清之际大儒之思想、成就必有可究。黄宗羲、陈确同门为学，其思想、成就多有不同，而终为建立清代实学之关键一辈。乃考其论学活动之学术背景，师承，哲学思想，具体论学与实学之成就。得出“于此东西文明融合之时，吾辈应抱一以我为主之态度”此一论断，以明黄宗羲与陈确在建立清代实学中殊途同归的现实借鉴意义，以使当前融合东西文明之努力有一指导性的帮助。

关键词：疏空而至实用；师承；千秋大业；建立实学，文明融合；以我为主

文明碰撞中学术的发展必有其内在与外来之因素，两千年前佛教传入，代表着印度文明与中华文明的碰撞。其结果则使中国之学术趋向疏空，外来因素之影响历千年而更甚。至两宋而儒佛合流，学术疏空至极，明清而儒学融佛自成实学（此一“融”字可视为去污存精之用，本文之“融”以梨洲存精，乾初去污为论），方复孔孟朴素之学。此一过程中，明清儒者所负之责任甚重。而清代学术以乾嘉与浙东为盛，二者皆称实学，又以浙东更近时事，最有“为天地立心”之志。故引余姚梨洲（黄宗羲），海昌乾初（陈确），论其同门，考其学承，意于儒学融佛自成实学之中，究其于学承所得而有不同开拓与共同责任下同一之志向，求一面对东西文明碰撞之应有态度。

一、佛学影响以降儒家学术源流

中国之学术思想以儒家为大宗，而夫子之言未尝多闻“理”者，“心”者。其言甚朴，虽有论“仁”、“德”者亦以实用为重，不似后儒空谈心性。臆测“仁”之种种，纷繁复杂，层叠于今，恰如西人“后设历史学”之言一般，人人竟为圣人立言。实则夫子论仁，其目的唯“复礼，济世”而已。夫子之“仁”乃对于士而发，寄其于参政之时有所准依，有所施为。盖其指向应于施政技巧与个人修为两端。于此，则可见上古中国学术思想之质朴实用。

及至汉魏，儒学独尊，其精义亦失其华彩欤。盖独尊独崇者，如山之巅，仰之弥高，而果能和其曲者甚少。然则从之者众，必有拙于精义而至所谓“大家”者，流传之后，则流毒不浅，所害非常。更有一般士子皆习儒经，而至于精神深处奉之为不变真理，甚为崇拜，则其盲目亦使儒学成世外高物，几为空谈之资，而失为政实用之朴。此固儒学发展之一端，而于此时印度之佛教业已传入，修行之法以静思为准，颇合时人，于是大兴，魏晋玄学，盖其催生。虽有训诂一端可称实学之典范，汉儒求解缜密、引据严整，稍改两汉疏空之学风。然，自整体观之，汉魏学风已渐疏空。

隋唐以降，儒禅两派，或有持其一而拒其二，或有聚而合之者，韩退之《谏迎佛骨表》便为据儒

排佛而作。至宋，儒禅合流（北宋时始重《中庸》，可证）。而有宋之“理学”，此即为彻底空谈心性之学。朱子格物，象山自省，所格者物而所至者心，所省者心而所至者亦为心，于是诸儒虽有实用之心，而以形而上者论之，则南辕而北辙，而不可至也。况宋儒之训诂以己意为训，不似前人之严谨，虽则另有建树，亦为申己言而言。盖程朱、陆王各异，而欲辩驳是非，必据于经典。经典者文本，文本者诠释之对象，诠释者虽于字词之意无大异，于经义则不然，盖所求之不同也。此儒学之大蜕变亦中国学术思想之大蜕变，自此疏空之学据鼎中国则教百年。

宋儒之学虽称疏空而终有实用之潜流，如王荆公厉行变法，欲振兴国邦，即不成，外王一系终无声息，可叹。明开国之初，儒生之精神不可谓不振。盖明乃继汉唐大统之朝，文治武功实不下汉武唐宗。加以前宋之文弱，蒙元异族之统治，汉族儒生于此时方可长出一气而屏力图强，实为明儒风气之先也。明儒以节气为重，遇有朝政之过，必抵死力谏。况讲学论政之风盛行，居庙堂之高，则思富国强邦，处江湖之远，则兴乡学教民，如此，则上可达，下可就，儒者可立命于天地。晚明党争激烈，东林一派屡遭打击，儒者由此而殒命者，不甚记。乃其正义凛然，至死不畏之气节影响后世，功在不没。明儒之志，理学之节固然可叹，然虚空浮华风气亦倍加明祀之倾颓。闯王进京，天崩地坼；清军入关，改朝换代。于是，遗民之节，夷夏之防，陡然为大，为其殉者亦不甚记。

有明一代，则潜流愈潜而空者愈空，人人竟以空谈为志，学风轻浮，有不识丁者而阔谈心性，可谓笑矣。理学末流，程朱格物而堕于无我，陆王自省而流于无物，孔子所倡之“礼”亦完全蜕变为理学之附庸，食人之工具。明末，宗周慎独之学救宋明放纵之弊于水火。明清之际蕺山一派独盛，而始呈实学之迹，黄宗羲（梨洲），陈确（乾初）皆为蕺山高徒，皆倡习实学，乃实学潜流转明之中流砥柱。

由此，则中国之学术思想，终由朴渐虚而复还至朴，终由印度文明之影响走出，此即梨洲、乾初活动之大学术思想背景，亦为其时学术发展之主趋势。

二、陈确与黄宗羲之共同师承

“呜呼！确之登师门最后，得事吾师之日浅，年已逾于强仕，学未及于童蒙，日用之间，举步滋疗，圣贤之道，窅乎未闻。方期与渊结庐云门，若邪之中，朝夕函丈，订数年游，究千秋之业，而时移事远，天崩地坼，挚友见背，明师云殁，宇宙茫茫，向谁吐语！”（《祭山阴先生文》，第307页。[1]）

乾初早年纵意诗酒，才情特殊，自师事宗周方弃俗学而向道学，由此而及其人生之正途，至若江河如海，其意义甚大。上文乃乾初祭师之作，语甚痛涕，其中至为重要者，乃其所云：“订数年游，穷千秋之业”。

乾初才高性殊，自闻世以来，所听者皆朱王末流疏空之言，所见者皆贪靡虚伪堕落之风。所谓“少读书卓荦，不喜理学家言”[5]所言即此。蕺山授徒，首晓以“圣人可为”之旨，而乾初亦有《圣人可学而至论》信可为师承之作，可知乾初于蕺山之学甚是信笃。其与好友蔡养吾信中云：“若但择花晨月夕，乘兴往游，饮酒赋诗，自夸盛概而已，此则吾先师，先友之罪人，而岂不肖弟之所敢齿哉？”（《与蔡养吾书》，第91页。[1]）亦明归道之志。“千秋大业真吾事，临别叮咛不敢忘。”（《平水东岳庙谢别先生》，第741页。[1]）“江水汨汨，云山岷岷；仲秋而出，学何以不惑！江水？回，云山崔巍：秋尽而归，学何以不颓！”（《江水汨汨二章》，第626页。[1]）则更明其拜师以后后矢志进学之宏愿。

然则，何为“千秋大业”？梨洲言曰：“先师之学在慎独，……先儒曰：‘意者心之所发。’师以为心之所存……自身之主宰而言谓之心，自心之主宰而言谓之意。……先儒曰：‘未发为性，已发

为情……’师以为指情言性，非因情见性也；即心言性，非离心言善也。……又言性学不明，只为将此理另作一物者，……夫盈天地间，止有气质之性，更无义理之性，谓有义理之性不落于气质者，臧三耳之说也。”（《先师蕺山先生文集序》，第十册，第50页。[2]）梨洲此说欲以呈宗周之学说，明先师思想之指归，恰可见乾初所云“千秋大业”之所在。即救心学于末流，正学风于颓靡，期以为天地立心，为生民立命。

梨洲出于东林，自父蒙难，始从学宗周，当为蕺山门下最负盛名亦最有成就之高徒。然其于“千秋大业”，所发者似不甚多，心学之理论亦未有较先师明者，此盖因蕺山之学业已精圆，无甚可得而至更精纯。然梨洲日后所成蔚然大，虽于义理与史学论而言，当以后者为大，然其理气之源当属刘学，若无此源即无史学之用。此即梨洲得于蕺山至紧要而极易疏忽之处。

梨洲言：

“先师蕺山曰‘予一生读书，不无种种疑团，至此终不释然。不觉信手拈出，大抵于先儒注疏，无不一一抵牾者，诚自知获戾斯文，亦始存此疑团，以俟后之君子。倘千载而下有谅余心者乎？不肖义蒙先师收之孤苦之中而未之有得，环视刘门，知其学者亦绝少。径以牵挽于口耳积羽，浅积所锢，血心充塞，大抵然矣。近读陈乾初所著，於先师之学十得之四五，恨交臂而失之也。’”（《陈乾初先生墓志铭》（二稿），第十册，第352页。[2]）

此言所及蕺山门人之中，尚乾初一人得宗周所传，可见乾初昔日负志为学之愿已付。然，其于当年所云“千秋大业”，得之者谓有多少？有史记云：“（确）问学宗周，乃刮磨旧习。宗周卒，确得其遗书尽读之，憬然而喻。著性解，禅障，大学辩。”[5]其言性则曰：“人性无不善，于扩充尽才后见之”，反对气质之性与义理之性可分，以气、情、才即为性，不以“气质之性”为可信。以此观之，则其说确应尽承蕺山之要义。然乾初性素奋疾，于师承之发挥中，亦有激进之修正，甚而背离，无怪乎梨洲言其：“理学之别传”。由此可见梨洲、乾初师承于宗周者有二，谓哲学思想（心学）之基础，谓“千秋大业”之志。哲学思想之基础，恰如人之首脑，谓有指导之功，而蕺山心学，实已由救蔽而起异变，始脱自千年来印度文明虚空之影响。梨洲、乾初承此心学，加以一番开拓，日后所成，竟成另一天地。“千秋大业”之志素为儒家出世之内在要求，梨洲、乾初于师承处顿领此志愿，继而勉力一生而为之，此即二人融佛入儒建立清代实学之动力所在。

三、一纵一横开启实学

梨洲之哲学思想虽未成系统而大体可识。先儒论道，于程朱必言“格物致知”；于陆王必言“心外无物”，盖前者识“理本气末”，后者见“心为一元”，一外物一本心，而过分求之皆流于无束无傍之蔽，故蕺山有“慎独”“诚意”之说。而梨洲实有开辟之心，欲于朱王上求一完整之哲学思想，以救学术之弊，以融合儒佛之“千秋大业”。

“盈天地皆气也”，（《濂溪学案》。[3]）梨洲一反程朱理一元论，而倡“气本论”。道“夫太虚，纲缊相感，止有一气，无所谓天气也，无所谓地气也”又道：“通天地，亘古今，无非一气而已。”如此，则将气置于本体之上，归于中国古代朴素的唯物思想，避免了佛学的虚空。梨洲又在气理关系上发于师门而胜于师门，宗周持气为本，而未能明气理之辩，梨洲则曰：

抑知理气之名，由人而造，自其浮沉升降而言，则谓之气，自其浮沉升降不失其则而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。（《诸儒学案上二》，第1064页。[4]）

又曰：

盖离气无所谓理，离心无所谓性，佛者之言，有物先天地，无形本寂寞，能为万象主，不逐四时凋，此是他真脏实犯，奈何儒者亦曰，“理生气”，所谓毫厘之辩，竟亦安在？《戴山学案》，《明儒学案》。

以上两言皆欲明“气为事物之本原，理为事物之根本”之理，而不同于“世儒分理气为二”之辩。梨洲以为气理“盖一物而两名，非两物而一体也”，故其论气理之辨则为“理气是一”，“理气无先后”，即以气为本体而理气相依，无有轻重。如此，则既非本体二无论，又非朱程“理本论”与“理本气末”思想，则融儒佛思想于一，于当时观之，确有莫大之进步。

又，梨洲师承为陆王一系，心性之见实为重要，其言心性则曰：“盈天地皆心也”，《明儒学案序》中表达颇为完整：

盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫所至，既是本体。故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之殊也。是以古之君子，宁凿五丁之间道，不假邯郸之野马，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，化为焦芽绝港。夫先儒之语录，人人不同，只是印我之心体，变动不居。若执定成局，终是受用不得，此无他，修德而后可讲学，今讲学也不修德，又何怪其举一而废百乎？

可见其于心性之上所持应为“心一元论”，而上文所述，梨洲以为“盈天地皆气也”，则不上下不一矛盾相克乎？其实不然，梨洲以为“心以思为体，思以知为体，知以虚灵为体。”¹⁴承认心以虚灵为体。而戴山以为“心无体，以意为体，意无体，以知为体，知无体，以物为体。”¹⁵则以物为心之体，已于心、气之间有一连结。梨洲更以“心无本体，工夫所至，既其本体”为论，颇能发挥师说而更具实践之意义。其言心、气则曰：“夫在天为气者，在人为心，在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。”¹⁶又其于《孟子师说》卷二中论此甚详（见《黄宗羲评传》187页）：

天地间只有一气充周，生人生物，人禀是气以生，心即气之灵处，所谓知气在上也。心体流行，其流行而有条理者，即性也。犹四时之气，和则为春，和盛而温为夏，温衰而凉则秋，凉盛而寒则为冬，寒衰则重为春，万古如是，若有界限于间，流行而不失其序，是即理也，理不可见，见之于气，性不可见，见之于心，心即气也。

此即打通心、气，整合朱、王之语。故其语“盈天地皆心也”实未损其“盈天地皆气也”之本体论唯物性于一分，而其通心、气，合朱、王之探索实有救先儒于禅障，启后世于彷徨之功。

梨洲以心、气相通而理气是一，故而心性亦如一。其曰：“盈天地皆气也”“盈天地皆心也”。“盈天地皆道（理）也”¹⁷，而其所通之处则曰：“功夫”。即探索真理之过程与方式，如此则有其重实践之举，则有其经世致用思想之产生，则有其“千秋大业”之立，则可尽去佛之疏空于儒之实用。又“盈天地皆理也”，此理为事物之规律，梨洲强调其客观性，由此，前则削先人儒佛合流后之神秘泛神色彩，后则启学人科学之精神。梨洲哲学自有其不严密之处，而其立心之巨，探索之艰，承前启后之功，不可不记。

至于乾初，则事与人相辩，曾立系统于思想，其言论多因事而立，为一事之便而前后言他，或有矛盾，不曾一贯。然较梨洲之复杂求索，乾初思想虽为零碎，大体之方向尚可明视，谓，其笃于戴山异变之心学而有重大修正。

香港中文大学刘述先教授曾作一文《理学殿军——黄宗羲》（《浙江学刊》1995年第5期），其曰：“……不象陈确、戴震以欲为首出而开了另一思想的典范”，论其“以欲为首出”而归其东原，称其革命。乾初之思想是为激进，《大学》之辩惊骇同门，而有梨洲“理学别传”之言。融佛入儒之语论，是为偏激，然其反禅障而正孔孟之举诚为方法而已，而指归其意则不得不谓去佛之污而建立实学

。乾初《无欲作圣辩》、《与刘伯绳书》《近言集》中言人欲即天理，亦可视其正人视听，救流蔽之激进之手段，且此种言论于乾初文集中实为少数，智者尚有一失，况夫乾初救禅障于心切之人哉？故如此之言，尽可笑而略之，所谓小失不干大节，乾初思想尚为蕺山心学之继承，此言无误。

虽为心学一系，乾初之学于陆王宗周亦无全盘接受。陆王以心为本体，而乾初似无心之本体超越性，其言：

孟子即言性体，必指切实可据者，而宋儒辄求之恍惚无何有之乡。如何云平坦之气，行道乞人之心，与夫孩少赤子之心，因端之心，是皆切实可据者，即欲求体，体莫著于斯矣。18

无先天超越之本心，故乾初论学必独重“工夫”之实践，此与梨洲相同，应为二人共感时事，而变而通之道，而其收融合儒佛之效。其曰“孟子言性必言功夫，而宋儒必欲先求本体，不知非工夫则本体何由见？”19又曰：“工夫即本体也，无工夫亦无本体矣。”20至而有“未穷之理不可以为理，未尽之性不可以为性。《中庸》言至诚能尽性，可见诚有未至，即性有未尽。以未尽之性为性，是自诬也。”21之论。而梨洲以气为本体，以心气相通而有实践，乾初因无先天本体之超越，又不以气为本体，故其论工夫不免有僭于本体之谦。然此一嫌疑较之去疏空于实用，融佛学于儒学，则尽可视而不见。

梨洲、乾初二人形而上思想比较，则梨洲之探索与所成甚巨，乾初亦有其特色。统而观之，二人俱承师说，而梨洲有一横向之整合，故而打通理气、心性，而开一豁大场面，而乾初则于心学上有一纵向修正，激烈之处蔚为大观。如此纵横之发展，豁然开阔之场面于大学术史角度观之，亦可谓二人尽识禅者虚空之蔽而勉力使之渐于朴实，此于明清时代诡异变幻之际，融佛入儒之时，更显其开辟之瑰丽。

上承师门，下开后世，而通纵横，此陈黄二人形而上思想之谓。而其于具体学术思想观点之上亦有精彩之激荡，亦于广阔层面上彰显二人融佛学于儒学的思想探索方式的碰撞。

老兄云：“人性无不善，于扩充尽才后见之，如五谷之性，不艺植，不耕耘，何以知其种之美？……夫性之为善，令下如是，到底如是，扩充尽才，而非有所增也，即不加扩充尽才，而非有所减也。……是老兄之言性善，反得半而失半矣。（梨洲《与陈乾初论学书》）”

可见梨洲与乾初于人性之善恶，天理人欲之关系，宋儒所发是否禅障之上颇有异见。而此俱为中国学术争论之议点，二人以之论说，欲倡儒学融佛自成实学，当有非常之效。以人性之善恶观之，梨洲与乾初皆以为人性为善，而梨洲持人生而即善论，强调善为人之天性，而乾初持人成性全论，强调后天之扩充尽才。此问题自源头而论，则首始于人性考察之基准，先儒以孩提之童论人性，则尽生人性善恶诸说。宋儒为求一解，故而以为人之所生理气而已，人未生而理已在，人即生，其善恶则以其气禀论，气清则善，气浊则不善。使先前各家之争尽归于此。而乾初之所论当属突破，其以五谷喻人，谓“不艺植，不耕耘，何以知其种之美？”实惊人之问，启不知者于茫茫矣。至于梨洲据宋儒之说而以性善为人之本质，亦有其理。梨洲言：“是老兄之言性善，仅得半而失半矣。”此语即从分析逻辑而来，若以“扩充”为论，假使一人怙恶不悛，是其孟子之性善也哉？一语即中乾初扩充尽才而有性善之蔽。而二人于此论，各言其理，亦自有其据，梨洲之性善为超然之本质，乾初之性善为倡后天努力之需要，前者以明“善”的重要，意于使儒者皆有“善”性，行儒家之“千秋大业”，而此时之“千秋大业”恰为儒学融佛自成实学之努力。此点初看颇为牵强，置之于当时而论，却有其用意所在。至于后者，一目即明其欲以后天之努力尽去佛学之疏空。

老兄云：周子无欲之教，不禅而禅，吾儒只言寡欲耳。人心本无所谓天理，天理正从人欲中见。人欲恰好处即天理也。向无人欲，则亦无天理之可言矣。……然以知言气质言人心则可，以之言人欲则不可。……必从人欲恰好处求天理，则终身忧忧，不出世情，所见为天理者，恐是人欲之改头换面耳。（梨洲《与陈乾初论学书》）

“人欲好处即天理”此即乾初之论天理人欲之辨，也即刘述先教授论乾初以“欲为道出”之据。而梨洲则直论其为“人欲之改头换面”，天下滔滔，皆为利来，皆为利往，其以为“必从人欲恰好处求天理，则终身忧忧，不出世情。”提出一个深刻问题：“使‘人欲恰好处即天理’，则何为‘恰好处’，则如何行之？”料来乾初无法回答此一问题，因由便自梨洲而来。乾初作天理人欲之辨，而其竟有人欲何为之问，显为偷梁换柱，转换概念之计。然其问或有所蔽，其于天理人俗之理解则无所害。梨洲博学大气，自知宋儒之“存天理灭人欲”之天理乃一人性化之标准，其初立之时当无所害，于此融佛入儒之努力亦有柔性的借鉴，故其信之而非乾初之论。而乾初则以“存天理灭人欲”之末流为准，不以其先为则所视者皆疏空之举，所作此论亦为应该。

大抵老兄不喜言未发，故于宋儒所言近于未发者，一切抹去，以为禅障，独于居敬存义，不黜为非。夫即离却未发，而为居敬存义，则所以本事者当在发用处矣，于本源全体不加涵养之功也。……而老兄之一切以事为立脚者，反是佛家作用见性之旨也。（梨洲《与陈乾初论学书》）

至于“宋儒本体说为禅”之论，乾初之意为反对宋儒空悬“本体”之性，只求体认，而无视践习，故有“以为禅障”之说。其于《警言》中论：

至相传要诀，以半日静坐，半日读书为为学之法，然乎否与？孟子之‘必有事’，《中庸》之‘须臾勿离’，读书耶？静坐耶？禅和子受施主供养，终日无一事，尝半日打坐参禅，半日诵经看语录，便了却一生，使吾儒效之，则不成样矣。22

梨洲以子之矛攻子之盾，仅论乾初只讲作用，不讲本体，反而为禅，为禅家“作用见性”之说。“老兄之一切以事为立脚者，反是佛家作用见性之旨也。”其实，乾初重“为善”而轻本体，意为实践儒家之论理规范，救正疏空之学风。乾初似有以今事论前事之理，而梨洲气度博大，于融合中善求禅者精华，其融合的方法以渐进宏大为主。二者相较，概而括之，则可谓乃其志向与责任同一而其探索有一纵一横，其为学有广博与精进所致。

四、破立之上的实学业绩

梨洲于其独特哲学之上衍生出其经世致用的实学思想，而乾初亦由不重心之本体，独重工夫而有崇实尚志的实学思想。二人于实践上融儒佛，开风气，其实学思想又有不同，若以“破”“立”相较（即前文所述之“去污存精”），则梨洲之“立”远胜于乾初，而乾初亦占有一“破”字之功。

乾初之学向称素位，其近于生活而严于自律，况其激于时事，多为惊世骇俗之言，多作彻底非常之举，而其学问眼界非广博于梨洲，故唯占一“破”字。乾初之“实”乃“真实”之实，非“事功”之实，固于前儒之流弊，尽可破之；乾初之“质”乃其素位之学，不重理论之思辨，特重日用之体道，身体力行是也。

曰其崇实，则有《大学》之辩，乾初不入时风，不喜理学家言，唯恶一假字，曰“学者通病，大率一‘假’字，其驰骛不知止者，三分是名，七分是利；近乎此者，则七分是名，三分是利。”23进而乾初推其源流，批判之眼光直指《大学》一书，意于推翻各家之所据，作一彻底之举，以复孔孟之实。“窃欲还《学》、《庸》于戴《记》，删性理之支言，琢磨程朱，光复孔孟，出学人于重围之内，收良心于久锢之余。”24《大学辩》书成，同门皆骇责其“不能发明师说，而又忽为新论，以驾出其上。”25惟梨洲之言甚宽，谓其“决无依傍，决无瞻顾，可谓理学中之别传矣。”26乾初于此，亦未尝动摇，其言曰“君子之行止，论是非不论利害；论是非之关于世教者孰大孰小，而不论利害之切于身计者谁浅谁深。”27“虽一家非之不顾，一国非之不顾，天下非之不顾，千秋万岁共非之不顾也。”28乾初去禅障求崇实之心可谓坚矣。

曰其尚志，则有《葬书》之力行。乾初痛陈丧葬之陋俗，立族葬之法，倡深埋之理，作《葬经》以广之，为《六字葬法》以明之。如此，则于礼和，于情通，而于民易行。乾初倡深埋之理，以防蚊虫之害，以免坍塌之虞。又民家境各有不同，故其作《富葬图》、《贫葬图》以供民用。而最可称力行者，当为韵文《葬经》，其言：

土必择高，葬必穴深。

必狭而实，而平，而坟。

必近而合，毋远而分。

必求诸己，毋求诸人。

勿停，勿迁，勿越，勿禁。

穴城蓄水，杂木横根。

戒之戒之，奚取虚文！

量力而举，而何伤于贫乎！29

乾初此救疏空、正风俗之举，苦心孤诣，高风大德，其尚质之行，非弥坚可为。

有乾初之破，更有犁洲之立，其经世致用之学，专事开创，而以史学为著，另有政治、经济、教育、科技之类亦有相当建树。犁洲之实学，可视为其融佛入儒自成实学之最大努力，亦为最大成果，开辟之学，流传甚广，如此，则后学者皆以实学为学，不复有疏空之蔽。论其史学成就，则著书立作，创学案体，开浙东学术，真乃大家也。犁洲著述丰盈，书分三类。一为制度史，以《留书》、《明夷待访录》、《破邪论》为最。《留书》似为《明夷待访录》之前身，二者所论颇近，而后者独以其“天下之大害，君而已矣”闻名，盛名之下已掩《留书》之功。《破邪论》凡七篇仅一《骂先贤》便可知犁洲作此书之用意乃针砭封建之弊，倡其崇实尚志思想。三部著作皆以批判为旨，而力求发教训与其上，尽彰犁洲经世致用思想之华彩。

其二为学术史，有《明儒学案》、《宋元学案》30二部著作，其中学案体制之立，最可见犁洲用力精深。学案凡三部，一序，二评传，三文摘。序用语精当，专以概括学派源流，为学宗旨；评传则与后世所作相当，而独重以精言述要旨；至于文摘，犁洲则以“分别宗旨，如灯取影”为旨尽取传主文集中言，此一事者，诚如精卫填海非精诚而不能至也。盖明儒浩浩，而先生竟能竟之，其用力之坚，当为吾辈效之。

其三为历史记录与文献整理之类，当与后世方志学相当，其著有《行朝录》、《弘光实录钞》、《思旧录》、《海外痛哭记》、《姚江逸诗》、《四明山志》等。31

犁洲授徒，经史科学并重，其门生往往博学多见，况师徒治学严谨，立论大气而耐精深故其史学成就终有浙东一系。元隐逸大儒刘因已言诗书春秋皆史，阳明先师更谓五经亦经亦史，而后乃有章实斋。其学派之彰应自修《明史》起，盖明史馆中，犁洲门徒之盛，所负之重，为天下共睹，况犁洲之建议每被采纳，犁洲所集之史料悉与贡献，巍巍一部《明史》，几如浙东之作。“四方声价归明水，一代贤奸托布衣”32犁洲此言，满负经纬之志。事功之学，千秋大业，儒者风范，一目尽览。

一破一立、一纵一横之间，二人形而上思想之探索尽归实用之学。思想上弃禅者虚空之流弊，实

践上恢复孔孟实用之学，如此则尽儒者“千秋大业”之志，则融儒佛而复中华清朗之学。

五、结语

梨洲、乾初之辈，勉力开拓，终有清代学术，而仅以百年，西学汹涌，竟以暴力而入，文明之碰撞又起波澜。盖印度文明之传入，历千年而始融合，况此西学凶猛，融合之举，更为艰难。历史之功绩，当为后世借鉴，此文论梨洲、乾初学术之开拓、所负之志向，意于分析儒佛融合之方式与结果，而启此时融合东西之指导思想。盖梨洲、乾初以儒者“千秋大业”之志，承蕺山心学之异变，行孔孟朴素实用之学，而以去污、存精之殊途，终有融佛入儒自成实学之成功。故吾辈当鉴前人之功，而于此东西文明碰撞之时，抱一“以我为主”之态度，勉力中学而吸收西学，万不可本末倒置，以有南辕北辙之憾，此即本文立论所在。

注释

- 1 《祭山阴先生文》，《陈确集》，第307页。
- 2 《清史列传》卷六十六，第5252页。
- 3 《与蔡养吾书》，《陈确集》，第91页。
- 4 《平水东岳庙谢别先生》，《陈确集》，第741页。
- 5 《江水汨汨二章》，《陈确集》，第626页。
- 6 《先师蕺山先生文集序》，《黄宗羲全集》第十册，第50页。
- 7 《陈乾初先生墓志铭》（二稿），《黄宗羲全集》第十册，第352页。
- 8同2，《清史列传》卷六十六，第5252页。
- 9 《濂溪学案》，《宋元学案》。
- 10 《图书四》，《易学象数论》，黄宗羲。
- 11同10。
- 12 《诸儒学案上二》，《明儒学案》，第1064页。
- 13 《蕺山学案》，《明儒学案》。
- 14 《孟子师说》。
- 15同上。
- 16 《诸儒学案中一》，《明儒学案》。

- 17 《子刘子学言》。
- 18 《原教》，《警言四》，《陈确集》，第456页。
- 19 同上。
- 20 《与刘伯绳书》，《警言四》，《陈确集》，第467页。
- 21 《又 答张考夫书》，《大学辩三》，《陈确集》，第592页。
- 22 《警言四》，《陈确集》，第463页。
- 23 《与吴仲木书》，《陈确集》。
- 24 《书大学辩后》，《陈确集》。
- 25 《大学辩》，《陈确集》。
- 26 同9，《与陈乾初论学书》，《黄宗羲全集》第十册，第152页。
- 27 《大学辩二》，《陈确集》。
- 28 《大学辩三》，《陈确集》。
- 29 《葬书下》，《陈确集》，第499页。
- 30 未尽，后全祖望终其书。
- 31 《黄宗羲评传》，第200页。
- 32 《送万季野北上》。

参考文献

- [1]陈确《陈确集》[M] 北京 中华书局 1979年4月第1版第1次印刷
- [2]黄宗羲《黄宗羲全集》[M] 杭州 浙江古籍出版社 2005年月第1版第1次印刷
- [3]黄宗羲《宋元学案》[M] 北京 中华书局 1986年12月第1版第1次印刷
- [4]黄宗羲《明儒学案》[M] 北京 中华书局 1985年第1版第1次印刷
- [5]《清史列传》北京 中华书局 1987年第1版第1次印刷，卷六十六，第5252页。
- [6]徐定宝《黄宗羲评传》[M] 南京 南京大学出版社 2002年2月第1版第1次印刷

《陈确评传》

1、论黄宗羲与陈确在开创清代实学中殊途同归的借鉴意义内容提要：百年前西学入侵，又数百年前儒学方融佛而成一自主之实学，两次文明碰撞，一前一后，前者必可为后者所借鉴。儒佛合流在宋，儒学融佛自成实学则在明清，故明清之际大儒之思想、成就必有可究。黄宗羲、陈确同门为学，其思想、成就多有不同，而终为建立清代实学之关键一辈。乃考其论学活动之学术背景，师承，哲学思想，具体论学与实学之成就。得出“于此东西文明融合之时，吾辈应抱一以我为主之态度”此一论断，以明黄宗羲与陈确在建立清代实学中殊途同归的现实借鉴意义，以使当前融合东西文明之努力有一指导性的帮助。关键词：疏空而至实用；师承；千秋大业；建立实学，文明融合；以我为主文明碰撞中学术的发展必有其内在与外来之因素，两千年前佛教传入，代表着印度文明与中华文明的碰撞。其结果则使中国之学术趋向疏空，外来因素之影响历千年而更甚。至两宋而儒佛合流，学术疏空至极，明清而儒学融佛自成实学（此一“融”字可视为去污存精之用，本文之“融”以梨洲存精，乾初去污为论），方复孔孟朴素之学。此一过程中，明清儒者所负之责任甚重。而清代学术以乾嘉与浙东为盛，二者皆称实学，又以浙东更近时事，最有“为天地立心”之志。故引余姚梨洲（黄宗羲），海昌乾初（陈确），论其同门，考其学承，意于儒学融佛自成实学之中，究其于学承所得而有不同开拓与共同责任下同一之志向，求一面对东西文明碰撞之应有态度。一、佛学影响以降儒家学术源流中国之学术思想以儒家为大宗，而夫子之言未尝多闻“理”者，“心”者。其言甚朴，虽有论“仁”、“德”者亦以实用为重，不似后儒空谈心性。臆测“仁”之种种，纷繁复杂，层叠于今，恰如西人“后设历史学”之言一般，人人竞为圣人立言。实则夫子论仁，其目的唯“复礼，济世”而已。夫子之“仁”乃对于士而发，寄其于参政之时有所准依，有所施为。盖其指向应于施政技巧与个人修为两端。于此，则可见上古中国学术思想之质朴实用。及至汉魏，儒学独尊，其精义亦失其华彩欤。盖独尊独崇者，如山之巅，仰之弥高，而果能和其曲者甚少。然则从之者众，必有拙于精义而至所谓“大家”者，流传之后，则流毒不浅，所害非常。更有一般士子皆习儒经，而至于精神深处奉之为不变真理，甚为崇拜，则其盲目亦使儒学成世外高物，几为空谈之资，而失为政实用之朴。此固儒学发展之一端，而于此时印度之佛教业已传入，修行之法以静思为准，颇合时人，于是大兴，魏晋玄学，盖其催生。虽有训诂一端可称实学之典范，汉儒求解缜密、引据严整，稍改两汉疏空之学风。然，自整体观之，汉魏学风已渐疏空。隋唐以降，儒禅两派，或有持其一而拒其二，或有聚而合之者，韩退之《谏迎佛骨表》便为据儒排佛而作。至宋，儒禅合流（北宋时始重《中庸》，可证）。而有宋之“理学”，此即为彻底空谈心性之学。朱子格物，象山自省，所格者物而所至者心，所省者心而所至者亦为心，于是诸儒虽有实用之心，而以形而上者论之，则南辕而北辙，而不可至也。况宋儒之训诂以己意为训，不似前人之严谨，虽则另有建树，亦为申己言而言。盖程朱、陆王各异，而欲辩驳是非，必据于经典。经典者文本，文本者诠释之对象，诠释者虽于字词之意无大异，于经义则不然，盖所求之不同也。此儒学之大蜕变亦中国学术思想之大蜕变，自此疏空之学据鼎中国则教百年。宋儒之学虽称疏空而终有实用之潜流，如王荆公厉行变法，欲振兴国邦，即不成，外王一系终无声息，可叹。明开国之初，儒生之精神不可谓不振。盖明乃继汉唐大统之朝，文治武功实不下汉武唐宗。加以前宋之文弱，蒙元异族之统治，汉族儒生于此方可长出一气而屏力图强，实为明儒风气之先也。明儒以节气为重，遇有朝政之过，必抵死力谏。况讲学论政之风盛行，居庙堂之高，则思富国强邦，处江湖之远，则兴乡学教民，如此，则上可达，下可就，儒者可立命于天地。晚明党争激烈，东林一派屡遭打击，儒者由此而殒命者，不甚记。乃其正义凛然，至死不畏之气节影响后世，功在不没。明儒之志，理学之节固然可叹，然虚空浮华风气亦倍加明祀之倾颓。闯王进京，天崩地坼；清军入关，改朝换代。于是，遗民之节，夷夏之防，陡然为大，为其殉者亦不甚记。有明一代，则潜流愈潜而空者愈空，人人竟以空谈为志，学风轻浮，有不识丁者而阔谈心性，可谓笑矣。理学末流，程朱格物而堕于无我，陆王自省而流于无物，孔子所倡之“礼”亦完全蜕变为理学之附庸，食人之工具。明末，宗周慎独之学救宋明放纵之弊于水火。明清之际蕺山一派独盛，而始呈实学之迹，黄宗羲（梨洲），陈确（乾初）皆为蕺山高徒，皆倡习实学，乃实学潜流转明之中流砥柱。由此，则中国之学术思想，终由朴渐虚而复还至朴，终由印度文明之影响走出，此即梨洲、乾初活动之大学术思想背景，亦为其时学术发展之主趋势。二、陈确与黄宗羲之共同师承“呜呼！确之登师门最后，得事吾师之日浅，年已逾于强仕，学未及于童蒙，日用之间，举步滋疗，圣贤之道，窅乎未闻。方期与渊结庐云门，若邪之中，朝夕函丈，订数年游，究千秋之业，而时移事远，天崩地坼，挚友见背，明师云殒，宇宙茫茫，向谁吐语！”（《祭山

阴先生文》，第307页。[1]）乾初早年纵意诗酒，才情特殊，自师事宗周方弃俗学而向道学，由此而及其人生之正途，至若江河如海，其意义甚大。上文乃乾初祭师之作，语甚痛涕，其中至为重要者，乃其所云：“订数年游，穷千秋之业”。乾初才高性殊，自闻世以来，所听者皆朱王末流疏空之言，所见者皆贪靡虚伪堕落之风。所谓“少读书卓荦，不喜理学家言”[5]所言即此。蕺山授徒，首晓以“圣人可为”之旨，而乾初亦有《圣人可学而至论》信可为师承之作，可知乾初于蕺山之学甚是信笃。其与好友蔡养吾信中云：“若但择花晨月夕，乘兴往游，饮酒赋诗，自夸盛概而已，此则吾先师，先友之罪人，而岂不肖弟之所敢齿哉？”（《与蔡养吾书》，第91页。[1]）亦明归道之志。“千秋大业真吾事，临别叮咛不敢忘。”（《平水东岳庙谢别先生》，第741页。[1]）“江水汨汨，云山岷岷；仲秋而出，学何以不惑！江水？回，云山崔巍：秋尽而归，学何以不颓！”（《江水汨汨二章》，第626页。[1]）则更明其拜师以后矢志进学之宏愿。然则，何为“千秋大业”？梨洲言曰：“先师之学在慎独，……先儒曰：‘意者心之所发。’师以为心之所存……自身之主宰而言谓之心，自心之主宰而言谓之意。……先儒曰，‘未发为性，已发为情……’师以为指情言性，非因情见性也；即心言性，非离心言善也。……又言性学不明，只为将此理另作一物者，……夫盈天地间，止有气质之性，更无义理之性，谓有义理之性不落于气质者，臧三耳之说也。”（《先师蕺山先生文集序》，第十册，第50页。[2]）梨洲此说欲以呈宗周之学说，明先师思想之指归，恰可见乾初所云“千秋大业”之所在。即救心学于末流，正学风于颓靡，期以为天地立心，为生民立命。梨洲出于东林，自父蒙难，始从学宗周，当为蕺山门下最负盛名亦最有成就之高徒。然其于“千秋大业”，所发者似不甚多，心学之理论亦未有较先师明者，此盖因蕺山之学业已精圆，无甚可得而至更精纯。然梨洲日后所成蔚然为大，虽于义理与史学论而言，当以后者为大，然其理气之源当属刘学，若无此源即无史学之用。此即梨洲得于蕺山至紧要而极易疏忽之处。梨洲言：“先师蕺山曰‘予一生读书，不无种种疑团，至此终不释然。不觉信手拈出，大抵于先儒注疏，无不一一抵牾者，诚自知获戾斯文，亦始存此疑团，以俟后之君子。倘千载而下有谅余心者乎？不肖义蒙先师收之孤苦之中而未之有得，环视刘门，知其学者亦绝少。径以牵挽于口耳积羽，浅积所锢，血心充塞，大抵然矣。近读陈乾初所著，於先师之学十得之四五，恨交臂而失之也。’”（《陈乾初先生墓志铭》（二稿），第十册，第352页。[2]）此言所及蕺山门人之中，尚乾初一人得宗周所传，可见乾初昔日负志为学之愿已付。然，其于当年所云“千秋大业”，得之者谓有多少？有史记云：“（确）问学宗周，乃刮磨旧习。宗周卒，确得其遗书尽读之，憬然而喻。著性解，禅障，大学辩。”[5]其言性则曰：“人性无不善，于扩充尽才后见之”，反对气质之性与义理之性可分，以气、情、才即为性，不以“气质之性”为可信。以此观之，则其说确应尽承蕺山之要义。然乾初性素奋疾，于师承之发挥中，亦有激进之修正，甚而背离，无怪乎梨洲言其：“理学之别传”。由此可见梨洲、乾初师承于宗周者有二，谓哲学思想（心学）之基础，谓“千秋大业”之志。哲学思想之基础，恰如人之首脑，谓有指导之功，而蕺山心学，实已由救蔽而起异变，始脱自千年来印度文明虚空之影响。梨洲、乾初承此心学，加以一番开拓，日后所成，竟成另一天地。“千秋大业”之志素为儒家出世之内在要求，梨洲、乾初于师承处顿领此志愿，继而勉力一生而为之，此即二人融佛入儒建立清代实学之动力所在。三、一纵一横开启实学梨洲之哲学思想虽未成系统而大体可识。先儒论道，于程朱必言“格物致知”；于陆王必言“心外无物”，盖前者识“理本气末”，后者见“心为一元”，一外物一本心，而过分求之皆流于无束无傍之蔽，故蕺山有“慎独”“诚意”之说。而梨洲实有开辟之心，欲于朱王上求一完整之哲学思想，以救学术之弊，以融合儒佛之“千秋大业”。“盈天地皆气也”，（《濂溪学案》。[3]）梨洲一反程朱理一元论，而倡“气本论”。道“夫太虚，纲缊相感，止有一气，无所谓天气也，无所谓地气也”又道：“通天地，亘古今，无非一气而已。”如此，则将气置于本体之上，归于中国古代朴素的唯物思想，避免了佛学的疏空。梨洲又在气理关系上发于师门而胜于师门，宗周持气为本，而未能明气理之辩，梨洲则曰：抑知理气之名，由人而造，自其浮沉升降而言，则谓之气，自其浮沉升降不失其则而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。（《诸儒学案上二》，第1064页。[4]）又曰：盖离气无所谓理，离心无所谓性，佛者之言，有物先天地，无形本寂寞，能为万象主，不逐四时凋，此是他真脏实犯，奈何儒者亦曰，“理生气”，所谓毫厘之辩，竟亦安在？《蕺山学案》，《明儒学案》。以上两言皆欲明“气为事物之本原，理为事物之根本”之理，而不同于“世儒分理气为二”之辩。梨洲以为气理“盖一物而两名，非两物而一体也”，故其论气理之辨则为“理气是一”，“理气无先后”，即以气为本体而理气相依，无有轻重。如此，则既非本体二无论，又非朱程“理本论”与“理本气末”思想，则融儒佛思想于一，于当时观之，确有莫大之进步。又，梨洲师承为陆王一系，心性之见实为重要，其言心性

则曰：“盈天气皆心也”，《明儒学案序》中表达颇为完整：盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫所至，既是本体。故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之殊也。是以古之君子，宁凿五丁之间道，不假邯郸之野马，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，化为焦芽绝港。夫先儒之语录，人人不同，只是印我之心体，变动不居。若执定成局，终是受用不得，此无他，修德而后可讲学，今讲学也不修德，又何怪其举一而废百乎？可见其于心性之上所持应为“心一元论”，而上文所述，梨洲以为“盈天地皆气也”，则不上下不一矛盾相克乎？其实不然，梨洲以为“心以思为体，思以知为体，知以虚灵为体。”¹⁴承认心以虚灵为体。而蕺山以为“心无体，以意为体，意无体，以知为体，知无体，以物为体。”¹⁵则以物为心之体，已于心、气之间有一连结。梨洲更以“心无本体，工夫所至，既其本体”为论，颇能发挥师说而更具实践之意义。其言心、气则曰：“夫在天为气者，在人为心，在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。”¹⁶又其于《孟子师说》卷二中论此甚详（见《黄宗羲评传》187页）：天地间只有一气充周，生人生物，人禀是气以生，心即气之灵处，所谓知气在上也。心体流行，其流行而有条理者，即性也。犹四时之气，和则为春，和盛而温为夏，温衰而凉则秋，凉盛而寒则为冬，寒衰则重为春，万古如是，若有界限于间，流行而不失其序，是即理也，理不可见，见之于气，性不可见，见之于心，心即气也。此即打通心、气，整合朱、王之语。故其语“盈天地皆心也”实未损其“盈天地皆气也”之本体论唯物性于一分，而其通心、气，合朱、王之探索实有救先儒于禅障，启后世于彷徨之功。梨洲以心、气相通而理气是一，故而心性亦如一。其曰：“盈天地皆气也”“盈天地皆心也”。“盈天地皆道（理）也”¹⁷，而其所通之处则曰：“功夫”。即探索真理之过程与方式，如此则有其重实践之举，则有其经世致用思想之产生，则有其“千秋大业”之立，则可尽去佛之疏空于儒之实用。又“盈天地皆理也”，此理为事物之规律，梨洲强调其客观性，由此，前则削先人儒佛合流后之神秘泛神色彩，后则启学人科学之精神。梨洲哲学自有其不严密之处，而其立心之巨，探索之艰，承前启后之功，不可不记。至于乾初，则事与人相辩，曾立系统于思想，其言论多因事而立，为一事之便而前后言他，或有矛盾，不曾一贯。然较梨洲之复杂求索，乾初思想虽为零碎，大体之方向尚可明视，谓，其笃于蕺山异变之心学而有重大修正。香港中文大学刘述先教授曾作一文《理学殿军——黄宗羲》（《浙江学刊》1995年第5期），其曰：“……不象陈确、戴震以欲为首出而开了另一思想的典范”，论其“以欲为首出”而归其东原，称其革命。乾初之思想是为激进，《大学》之辩惊骇同门，而有梨洲“理学别传”之言。融佛入儒之语论，是为偏激，然其反禅障而正孔孟之举诚为方法而已，而指归其意则不得不谓去佛之污而建立实学。乾初《无欲作圣辩》、《与刘伯绳书》《近言集》中言人欲即天理，亦可视其正人视听，救流蔽之激进之手段，且此种言论于乾初文集中实为少数，智者尚有一失，况夫乾初救禅障于心切之人哉？故如此之言，尽可笑而略之，所谓小失不干大节，乾初思想尚为蕺山心学之继承，此言无误。虽为心学一系，乾初之学于陆王宗周亦无全盘接受。陆王以心为本体，而乾初似无心之本体超越性，其言：孟子即言性体，必指切实可据者，而宋儒辄求之恍惚无何有之乡。如何云平坦之气，行道乞人之心，与夫孩少赤子之心，因端之心，是皆切实可据者，即欲求体，体莫著于斯矣。¹⁸无先天超越之本心，故乾初论学必独重“工夫”之实践，此与梨洲相同，应为二人共感时事，而变而通之道，而其收融合儒佛之效。其曰“孟子言性必言功夫，而宋儒必欲先求本体，不知非工夫则本体何由见？”¹⁹又曰：“工夫即本体也，无工夫亦无本体矣。”²⁰至而有“未穷之理不可以为理，未尽之性不可以为性。《中庸》言至诚能尽性，可见诚有未至，即性有未尽。以未尽之性为性，是自诬也。”²¹之论。而梨洲以气为本体，以心气相通而有实践，乾初因无先天本体之超越，又不以气为本体，故其论工夫不免有僭于本体之谦。然此一嫌疑较之去疏空于实用，融佛学于儒学，则尽可视而不见。梨洲、乾初二人形而上思想比较，则梨洲之探索与所成甚巨，乾初亦有其特色。统而观之，二人俱承师说，而梨洲有一横向之整合，故而打通理气、心性，而开一豁大场面，而乾初则于心学上有一纵向修正，激烈之处蔚为壮观。如此纵横之发展，豁然开阔之场面于大学术史角度观之，亦可谓二人尽识禅者虚空之蔽而勉力使之渐于朴实，此于明清时代诡异变幻之际，融佛入儒之时，更显其开辟之瑰丽。上承师门，下开后世，而通纵横，此陈黄二人形而上思想之谓。而其于具体学术思想观点之上亦有精彩之激荡，亦于广阔层面上彰显二人融佛学于儒学的思想探索方式的碰撞。老兄云：“人性无不善，于扩充尽才后见之，如五谷之性，不艺植，不耕耘，何以知其种之美？……夫性之为善，令下如是，到底如是，扩充尽才，而非有所增也，即不加扩充尽才，而非有所减也。……是老兄之言性善，反得半而失半矣。（梨洲《与陈乾初论学书》）可见梨洲与乾初于人性之善恶，天理人欲之关系，宋儒所发是否禅障之上颇有异见。而此俱为中国学术争论之议点，二人以之论说，欲倡儒学融佛

自成实学，当有非常之效。以人性之善恶观之，梨洲与乾初皆以为人性为善，而梨洲持人生而即善论，强调善为人之天性，而乾初持人成性全论，强调后天之扩充尽才。此问题自源头而论，则首始于人性考察之基准，先儒以孩提之童论人性，则尽生人性善恶诸说。宋儒为求一解，故而以为人之所生理气而已，人未生而理已在，人即生，其善恶则以其气禀论，气清则善，气浊则不善。使先前各家之争尽归于此。而乾初之所论当属突破，其以五谷喻人，谓“不艺植，不耕耘，何以知种之美？”实惊人之间，启不知者于茫茫矣。至于梨洲据宋儒之说而以性善为人之本质，亦有其理。梨洲言：“是老兄之言性善，仅得半而失半矣。”此语即从分析逻辑而来，若以“扩充”为论，假使一人怙恶不悛，是其孟子之性善也哉？一语即中乾初扩充尽才而有性善之蔽。而二人于此论，各言其理，亦自有其据，梨洲之性善为超然之本质，乾初之性善为倡后天努力之需要，前者以明“善”的重要，意于使儒者皆有“善”性，行儒家之“千秋大业”，而此时之“千秋大业”恰为儒学融佛自成实学之努力。此点初看颇为牵强，置之于当时而论，却有其用意所在。至于后者，一目即明其欲以后天之努力尽去佛学之疏空。老兄云：周子无欲之教，不禅而禅，吾儒只言寡欲耳。人心本无所谓天理，天理正从人欲中见。人欲恰好处即天理也。向无人欲，则亦无天理之可言矣。……然以知言气质言人心则可，以之言人欲则不可。……必从人欲恰好处求天理，则终身忧忧，不出世情，所见为天理者，恐是人欲之改头换面耳。（梨洲《与陈乾初论学书》）“人欲好处即天理”此即乾初之论天理人欲之辨，也即刘述先教授论乾初以“欲为道出”之据。而梨洲则直论其为“人欲之改头换面”，天下滔滔，皆为利来，皆为利往，其以为“必从人欲恰好处求天理，则终身忧忧，不出世情。”提出一个深刻问题：“使‘人欲恰好处即天理’，则何为‘恰好处’，则如何行之？”料来乾初无法回答此一问题，因由便自梨洲而来。乾初作天理人欲之辨，而其竟有人欲何为之问，显为偷梁换柱，转换概念之计。然其问或有所蔽，其于天理人俗之理解则无所害。梨洲博学大气，自知宋儒之“存天理灭人欲”之天理乃一人性化之标准，其初立之时当无所害，于此融佛入儒之努力亦有柔性的借鉴，故其信之而非乾初之论。而乾初则以“存天理灭人欲”之末流为准，不以其先为则所视者皆疏空之举，所作此论亦为应该。大抵老兄不喜言未发，故于宋儒所言近于未发者，一切抹去，以为禅障，独于居敬存义，不黜为非。夫即离却未发，而为居敬存义，则所以本事者当在发用处矣，于本源全体不加涵养之功也。……而老兄之一切以事为立脚者，反是佛家作用见性之旨也。（梨洲《与陈乾初论学书》）至于“宋儒本体说为禅”之论，乾初之意为反对宋儒空悬“本体”之性，只求体认，而无视践习，故有“以为禅障”之说。其于《警言》中论：至相传要诀，以半日静坐，半日读书为为学之法，然乎否与？孟子之‘必有事’，《中庸》之‘须臾勿离’，读书耶？静坐耶？禅和子受施主供养，终日无一事，尝半日打坐参禅，半日诵经看语录，便了却一生，使吾儒效之，则不成样矣。22梨洲以子之矛攻子之盾，仅论乾初只讲作用，不讲本体，反而为禅，为禅家“作用见性”之说。“老兄之一切以事为立脚者，反是佛家作用见性之旨也。”其实，乾初重“为善”而轻本体，意为实践儒家之论理规范，救正疏空之学风。乾初似有以今事论前事之理，而梨洲气度博大，于融合中善求禅者精华，其融合的方法以渐进宏大为主。二者相较，概而括之，则可谓乃其志向与责任同一而其探索有一纵一横，其为学有广博与精进所致。四、破立之上的实学业绩梨洲于其独特哲学之上衍生出其经世致用的实学思想，而乾初亦由不重心之本体，独重工夫而有崇实尚志的实学思想。二人于实践上融儒佛，开风气，其实学思想又有不同，若以“破”“立”相较（即前文所述之“去污存精”），则梨洲之“立”远胜于乾初，而乾初亦占有一“破”字之功。乾初之学向称素位，其近于生活而严于自律，况其激于时事，多为惊世骇俗之言，多作彻底非常之举，而其学问眼界非广博于梨洲，故唯占一“破”字。乾初之“实”乃“真实”之实，非“事功”之实，固于前儒之流弊，尽可破之；乾初之“质”乃其素位之学，不重理论之思辨，特重日用之体道，身体力行是也。曰其崇实，则有《大学》之辩，乾初不入时风，不喜理学家言，唯恶一假字，曰“学者通病，大率一‘假’字，其驰骛不知止者，三分是名，七分是利；近乎此者，则七分是名，三分是利。”23进而乾初推其源流，批判之眼光直指《大学》一书，意于推翻各家之所据，作一彻底之举，以复孔孟之实。“窃欲还《学》、《庸》于戴《记》，删性理之支言，琢磨程朱，光复孔孟，出学人于重围之内，收良心于久锢之余。”24《大学辩》书成，同门皆骇责其“不能发明师说，而又忽为新论，以驾出其上。”25惟梨洲之言甚宽，谓其“决无依傍，决无瞻顾，可谓理学中之别传矣。”26乾初于此，亦未尝动摇，其言曰“君子之行止，论是非不论利害；论是非之关于世教者孰大孰小，而不论利害之切于身计者谁浅谁深。”27“虽一家非之不顾，一国非之不顾，天下非之不顾，千秋万岁共非之不顾也。”28乾初去禅障求崇实之心可谓坚矣。曰其尚志，则有《葬书》之力行。乾初痛陈丧葬之陋俗，立族葬之法，倡深埋之理，作《葬经》以广之，为《六字葬法》以明之。如此，

则于礼和，于情通，而于民易行。乾初倡深埋之理，以防蚁虫之害，以免坍塌之虞。又民家境各有不同，故其作《富葬图》、《贫葬图》以供民用。而最可称力行者，当为韵文《葬经》，其言：土必择高，葬必穴深。必狭而实，而平，而坟。必近而合，毋远而分。必求诸己，毋求诸人。勿停，勿迁，勿越，勿禁。穴城蓄水，杂木横根。戒之戒之，奚取虚文！量力而举，而何伤于贫乎！²⁹乾初此救疏空、正风俗之举，苦心孤诣，高风大德，其尚质之行，非弥坚可为。有乾初之破，更有犁洲之立，其经世致用之学，专事开创，而以史学为著，另有政治、经济、教育、科技之类亦有相当建树。犁洲之实学，可视为其融佛入儒自成实学之最大努力，亦为最大成果，开辟之学，流传甚广，如此，则后学者皆以实学为学，不复有疏空之蔽。论其史学成就，则著书立作，创学案体，开浙东学术，真乃大家也。犁洲著述丰盈，书分三类。一为制度史，以《留书》、《明夷待访录》、《破邪论》为最。《留书》似为《明夷待访录》之前身，二者所论颇近，而后者独以其“天下之大害，君而已矣”闻名，盛名之下已掩《留书》之功。《破邪论》凡七篇仅一《骂先贤》便可知犁洲作此书之用意乃针砭封建之弊，倡其崇实尚志思想。三部著作皆以批判为旨，而力求发教训与其上，尽彰犁洲经世致用思想之华彩。其二为学术史，有《明儒学案》、《宋元学案》³⁰二部著作，其中学案体制之立，最可见犁洲用力精深。学案凡三部，一序，二评传，三文摘。序用语精当，专以概括学派源流，为学宗旨；评传则与后世所作相当，而独重以精言述要旨；至于文摘，犁洲则以“分别宗旨，如灯取影”为旨尽取传主文集中言，此一事者，诚如精卫填海非精诚而不能至也。盖明儒浩浩，而先生竟能竟之，其用力之坚，当为吾辈效之。其三为历史记录与文献整理之类，当与后世方志学相当，其著有《行朝录》、《弘光实录钞》、《思旧录》、《海外痛哭记》、《姚江逸诗》、《四明山志》等。³¹犁洲授徒，经史科学并重，其门生往往博学多见，况师徒治学严谨，立论大气而耐精深故其史学成就终有浙东一系。元隐逸大儒刘因已言诗书春秋皆史，阳明先师更谓五经亦经亦史，而后乃有章实斋。其学派之彰应自修《明史》起，盖明史馆中，犁洲门徒之盛，所负之重，为天下共睹，况犁洲之建议每被采纳，犁洲所集之史料悉与贡献，巍巍一部《明史》，几如浙东之作。“四方声价归明水，一代贤奸托布衣”³²犁洲此言，满负经纬之志。事功之学，千秋大业，儒者风范，一目尽览。一破一立、一纵一横之间，二人形而上思想之探索尽归实用之学。思想上弃禅者虚空之流弊，实践上恢复孔孟实用之学，如此则尽儒者“千秋大业”之志，则融儒佛而复中华清朗之学。五、结语犁洲、乾初之辈，勉力开拓，终有清代学术，而仅以百年，西学汹涌，竟以暴力而入，文明之碰撞又起波澜。盖印度文明之传入，历千年而始融合，况此西学凶猛，融合之举，更为艰难。历史之功绩，当为后世借鉴，此文论犁洲、乾初学术之开拓、所负之志向，意于分析儒佛融合之方式与结果，而启此时融合东西之指导思想。盖犁洲、乾初以儒者“千秋大业”之志，承戴山心学之异变，行孔孟朴素实用之学，而以去污、存精之殊途，终有融佛入儒自成实学之成功。故吾辈当鉴前人之功，而于此东西文明碰撞之时，抱一“以我为主”之态度，勉力中学而吸收西学，万不可本末倒置，以有南辕北辙之憾，此即本文立论所在。注释1《祭山阴先生文》，《陈确集》，第307页。2《清史列传》卷六十六，第5252页。3《与蔡养吾书》，《陈确集》，第91页。4《平水东岳庙谢别先生》，《陈确集》，第741页。5《江水汨汨二章》，《陈确集》，第626页。6《先师戴山先生文集序》，《黄宗羲全集》第十册，第50页。7《陈乾初先生墓志铭》（二稿），《黄宗羲全集》第十册，第352页。8同2，《清史列传》卷六十六，第5252页。9《濂溪学案》，《宋元学案》。10《图书四》，《易学象数论》，黄宗羲。11同10。12《诸儒学案上二》，《明儒学案》，第1064页。13《戴山学案》，《明儒学案》。14《孟子师说》。15同上。16《诸儒学案中一》，《明儒学案》。17《子刘子学言》。18《原教》，《警言四》，《陈确集》，第456页。19同上。20《与刘伯绳书》，《警言四》，《陈确集》，第467页。21《又答张考夫书》，《大学辩三》，《陈确集》，第592页。22《警言四》，《陈确集》，第463页。23《与吴仲木书》，《陈确集》。24《书大学辩后》，《陈确集》。25《大学辩》，《陈确集》。26同9，《与陈乾初论学书》，《黄宗羲全集》第十册，第152页。27《大学辩二》，《陈确集》。28《大学辩三》，《陈确集》。29《葬书下》，《陈确集》，第499页。30未尽，后全祖望终其书。31《黄宗羲评传》，第200页。32《送万季野北上》。参考文献[1]陈确《陈确集》[M]北京中华书局1979年4月第1版第1次印刷[2]黄宗羲《黄宗羲全集》[M]杭州浙江古籍出版社2005年月第1版第1次印刷[3]黄宗羲《宋元学案》[M]北京中华书局1986年12月第1版第1次印刷[4]黄宗羲《明儒学案》[M]北京中华书局1985年第1版第1次印刷[5]《清史列传》北京中华书局1987年第1版第1次印刷，卷六十六，第5252页。[6]徐定宝《黄宗羲评传》[M]南京南京大学出版社2002年2月第1版第1次印刷

《陈确评传》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com