

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

少年哲学向导丛书

拨开智慧的迷雾

——黄宗羲启蒙哲学面面观



拨开智慧的迷雾

## 导言

翻开华夏文明的史册，我们将步入人类智慧的殿堂……

但是，亲爱的少年朋友，当你徜徉在我们祖先文明的长河中时，千万不要忘记了：在人类文明的优秀成果中，有些是直接呈现在我们面前的，因而，能够为我们所直接看到；但也有一些是被遮盖着的，不能或难以为我们所直接看到，就如同隐蔽在硬壳中的食物一样，是不能为人直接食用的。两千多年的中国封建社会所创造的人类文明，就属于后者。因为在封建社会中，人们“只知道一种意识形态，即宗教和神学”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第231页，1972年版）。这样以来，封建社会所创造的那些闪烁着睿智之光的人类文明，就被宗教和神学的迷雾严严地遮盖住了。正是在这一意义上，恩格斯说：“中世纪的巨大进步……都没有被人看到。”（同上，第225页）也是在这一意义上，“哲学之王”黑格尔把欧洲的封建社会称为黑暗的中世纪。

因此，为了认识和利用漫长的封建社会所创造的人类文明的优秀成果，就需要后来者拨开笼罩在这些成果上面的神学迷雾和宗教面纱。于是，就产生了历史上的启蒙运动和启蒙哲学。奉献在少年朋友面前的这本小册子，就是通过对黄宗羲启蒙哲学的全面审视，阐述黄宗羲是如何以先觉觉后觉、以千古之智祛蔽发蒙，从而一一廓清了笼罩在人类智慧之上的思想迷雾。

但是，黄宗羲不是一个孤立的个人，他的启蒙哲学和启蒙活动是同他所生活的时代的启蒙思潮和启蒙运动联系在一起的。因此，在全面展开黄宗羲启蒙哲学的论述之前，请允许我首先从宏观方面简要地介绍一下由黄宗羲和其他哲学巨子一起开启的中国早期的启蒙运动。

### 一、中国早期的启蒙思潮

一般意义上的启蒙是指发蒙解惑、开发愚顽稚昧的意思，但产生于封建社会末期的启蒙思潮，通常是指代表新兴资产阶级利益的思想家向封建专制制度和封建意识形态所进行的斗争。

中国早期的启蒙思潮开始于16至17世纪之间，即从明朝嘉靖（1522 - 1566）到万历（1573 - 1620）年间。这一时期是中国历史上封建制度日趋衰落、资本主义开始萌芽的时代，正如著名思想史家侯外庐先生所说：“自16世纪以后的历史，人类从狭小的天地中走出来，开始探望自然经济以外的世界。”如果我们没有理解错的话，侯老所讲的这个“自然经济以外的世界”，应当指的是新生的资本主义生产关系的萌芽。侯老的这段话表明，16世纪的人们已经对延续2000多年的封建的生产关系不满意了，他们开始对商品经济、对资本主义的生产方式跃跃欲试了。这一时期的启蒙思想家把这一时代叫做“天崩地解”（黄宗羲语）的时代，叫做“已居不得不变之势”（顾炎武语）的时代。在这样的历史大潮中，大批先进的思想家“以先觉觉后觉”（颜元语），以“千古之智”（方以智语）祛蔽发蒙，以六经之理开启生面，从而在封建社会内部向封建专制制度展开了进攻的大旗。

启蒙思想家们首先把斗争的矛头对准了中国封建社会后期的精神支柱——程朱理学。当时的封建统治阶级借助于程朱理学的“存天理，灭人欲”的说教，把人们“饥寒哀号，垂死冀生”（戴震语）的正当要求斥为人欲，宣

扬“饿死事小，失节事大”的封建贞操观，要求人们灭绝自己的一切情欲，一心屈从于封建礼教（“天理”），他们说“天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭”（朱熹语），强调天理与人欲的绝对对立。还说什么“饮食者，天理也；要求美味，人欲也”（朱熹语）。

针对封建统治阶级及其意识形态——程朱理学对人的自然本性的压抑和否定，启蒙思想家提出了天理就在人欲之中、天理与人欲不能相分的思想。他们指出：没有存在于人欲以外的天理，“随处见人欲，即随处见天理”，“不可能有离开人欲而单独存在的天理”（王夫之语）。稍晚于王夫之的陈确则明确提出：“饮食男女都是天理，天理也正是从饮食男女中抽象出来的；功名富贵都是道德，道德的最后归宿也正是功名富贵。”由此看来，天理和人欲不但不互相排斥，相反，还互相融合，天理就存在于人欲当中，因此，人们不必过分地遏制自己的欲望，“人欲正当处，即天理也”，“人欲即天理矣，不必将天理人欲判然分为两件也”（陈确语）。

生活于18世纪的启蒙思想家戴震，从人欲来源于人的自然本性这一前提出发，论证了人欲的合理性，他说，“人的喜怒哀乐之情，声色臭味之欲，是非美丑之知，都根于性而原于天”，认为人的七情六欲是大自然赋予人的自然本性，因此，应当予以肯定。他进一步指出：理学家所谓“天理人欲不能并存”的思想，是“忍而残杀之具”，其所谓天理不过是代表统治阶级利益的政法伦理，是“尊者”、“长者”、“贵者”用来责难和压迫“卑者”、“幼者”、“贱者”的反动工具，是杀人不见血的软刀子。针对封建理学在社会生活中所起的这种反动作用，他尖锐地指出：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人。”今天的少年朋友也许会奇怪地问：“理”作为中国封建社会的一种伦理秩序和规范，它怎么会杀人呢？但事实正是如此。翻开启蒙思想家戴震故乡的《休宁县志》，就会发现：从清初至道光年间，这个仅有65000人的县，妇女因亡夫而以死相随者竟达2000余人，这些软弱的女子，或未嫁而自杀，或“不嫁以终身”，而那些敢于同封建礼教抗争的再嫁者，就会受到“戮辱”。面对封建理学杀人的残酷事实，我们的启蒙思想家不禁慨然长叹：“一个人如果是因为触犯了王法而死，还有人去可怜他；但如果是因为违背了封建礼教而死，谁还去可怜他呢？”（戴震语）

启蒙思想家们第二个集中的论题是宣扬“私”的合理性。在儒家文化中，“私”一直是一个道德上的贬义词，而在程朱理学那里，“私”甚至可以与“欲”相等同。但是，在商品经济的社会里，“私”的存在又是必要的、正当的，它是资本主义得以发展的必要条件。为了维护正在萌芽中的资本主义生产关系，启蒙思想家们一反旧的封建传统观念，认为“私”是天下人之常情，“有生之初，人各自私也，各自利也”（黄宗羲语）。他们指出，“私”是“人之心”（李贽语），没有私，也就没有人之心，人若无心，就难为其人了。由此出发，他们认为“私”是人类存在的前提和象征。清初的启蒙思想家颜元说得更为直截了当：“世上哪有只知耕种而不谋求收获的人？世上哪有只知持网垂钓而不谋求得鱼的人？”

在当时的启蒙思想家看来，不仅一般的人具有自私的本性，就连圣人、君子也是自私的。有人问当时的启蒙大师陈确：“敢问君子亦有私乎？”陈回答说：“有私。惟君子而后能有私。”他又说：“古代所谓圣人和贤人，都有其私心，而且，他们正是从自己的私心出发，去从事认识和改造客观世界的活动的。”

正是从人人都有私心这一论点出发，大思想家顾炎武甚至提出：只有把土地分给地方长官，才能真正推动社会的发展和前进。因为人的本性是自私自利，因而，只有当一郡一县归他自己所有时，他才会倍加爱护和珍惜，甚至不惜拿出自己的生命去守卫。但这样去拼命并不是为了皇帝老子或天下国家，而是为了他个人的私产。

与“私”紧密联系在一起的是“利”。“利”也是为程朱理学所一贯反对的，朱熹就曾经说过：“义利之说，乃儒者第一要义”，可谓一语道破天机。汉代的儒学大师董仲舒要求人们只讲道和义，不言功和利。启蒙思想家针对传统儒学否定人的正当的“私”、“利”要求的封建观念，明确提出：既应讲道，又应讲功；既应讲义，又应讲利。他们指责以程朱理学为代表的传统儒学“全不谋利计功，是空寂，是腐儒。像宋儒那样，不谋求饮食，难道人可以没有饥渴吗”（颜元语）？他们讥讽传统儒学的无“私”无“利”之说是“画饼之谈”（李贽语），认为这种理学空言于世无功，于道无补，只是说说好听而已，而人类要前进，社会要发展，就不能离开“私”和“利”这两个东西。

启蒙思想家们为“私”、“利”正名，体现出了他们对个人利益的重视，也昭示出一种与刚刚萌芽的资本主义商品经济相吻合的私有产权倾向。当然，他们对“私”、“利”观念的一些看法不可能完全正确，但是，他们意识到了“私”和“利”对于社会发展的重要意义，看到了“种田的人，只有当他有了要在秋后收获的私心后，才会倍加辛勤地耕耘。一家之长，只有当其有了积累财粮的私心后，才会更加精心和努力地治理家业”（李贽语）。这些无疑具有积极的意义。

启蒙思想家们第三个集中的论题是对传统的重本轻末思想的否定，宣扬工商皆本。中国封建社会向有重农轻商的传统，封建统治者把农叫做本，把商称做末，因此，农与商的关系就是本与末的关系。清朝的雍正皇帝曾说：“朕观四民之业，士之外，农为最贵。”因此，在封建社会里，读书、种地、做工、经商，四者之中，士最为贵，农次之，工又次之，商为末。基于这样一种指导思想，中国历代的封建统治者都或多或少地制定一些强本抑末的政策。根据司马迁《史记》记载，汉代规定商人“不得衣丝乘车”。就是说商人不能穿用丝织成的衣服，也不能坐车，因为“衣丝”和“乘车”在中国古代是有一定社会地位的象征。在封建统治者看来，商为诸业之末，是社会地位最卑贱的一个阶层，因此，商人不能享受此等殊荣。根据《明太祖实录》的记载，明代规定农民之家允许穿用绸、纱、绢做成的衣服，但商人不能穿。农民家中如果有一人经商，其他人也不得穿用绸、纱、绢做成的衣服。可见，商在中国封建社会中的地位，实在低得可怜。

但是，16和17世纪的启蒙思想家们一反2000多年来的传统认识，指出：对于士、农固然应当予以重视，但对于工、商也决不能压抑。颜李学派的高足王源说：“本宜重，末亦不可轻，假今天下有农而无商，国家还能成其为国家吗？”黄宗羲则反对仅仅把农这一个行业叫做本，而把工商叫做末，明确提出工和商也都是本的思想。

元朝有一个叫许鲁斋的人，他曾经提出：学者应以经商谋利为自己的头等大事。他的这一思想，后来遭到了心学大师王阳明的谴责，王阳明说他“汲汲营利”，说他“误人”。但是，在16和17世纪的启蒙思想家看来，许鲁斋的说法并没有什么不对，也不会“误人”。他们认为，“教弊之道在实学，

不在空言”，“实学不明，言虽精，书虽备，于世何功，于道何补”（颜元语）？因此，学人既应读书治国，又应经商谋利，他们认为这是学者应当掌握的两大本领。只会读书不能谋利，连父母妻子都不能供养的人，不能算做真正有学识的人，更不能算做圣贤之人，天下“哪有学习圣贤之道，却连自己的父母妻子都不能供养，还要靠别人来供养的人”（陈确语）？

中国早期的启蒙思想家们，把经商与读书相提并论，打破了2000多年来士、农、工、商的传统排列顺序，这就从理论上为商正了名。这样一种把商视为诸业之首的重商的思想观念，是对传统的重农轻商、重本抑末思想的挑战，它从理论上论证了谋利求欲的新的价值观念的合理性，这就为商品经济的发展，为中国资本主义萌芽的产生，作了舆论上的准备工作。

启蒙思想家们第四个集中的论题是宣扬自由、民主、平等的新思想。

如果说西方的启蒙思想家在资产阶级上升时期曾提出过“天赋人权”，作为资产阶级反对封建专制统治的思想武器，那么，中国早期的启蒙思想家则提出了天赋平等的思想，以此反对封建等级制度。

在中国封建社会中，君对臣、父对子、夫对妇具有绝对的统治权，这就是我们通常所说的“三纲五常”中的“三纲”。不仅如此，而且在圣人和普通人之间也有着不可逾越的鸿沟。儒家学说的创建者孔丘把人分为四种：一生下来就什么事都知道的人是最上等的人，这是所谓生而知之者；通过后天学习才明白整理的人是次等的人，这就是所谓学而知之者；遇到困惑和麻烦后才去学习，从而获得知识的人是更次一等的人，这是所谓困而知之者；还有一种人，遇到困惑和麻烦后依然不知学习，这就是寻常的百姓了，他们是那些所谓困而不学的下等人。

中国早期的启蒙思想家们反对传统儒学把人划分为不同的等级，他们喊出了“庶人非下，王侯非高”（李贽语）的口号，就是说，一般老百姓并不低下，王侯将相也没有什么高贵。他们认为任何人都是一个有七情六欲和生老病死的自然物体，从这一点来看，圣人之身和天下人之身、君子王侯和凡人庶民之间没有高下贵贱的区别，他们都是作为人而存在，因而是平等的。不仅君和民、圣和凡是平等的，而且男人和女人也是平等的。因为男人和女人都是人，他们都具有同样健全的的头脑和聪明睿智，因此，女人同男人一样，也可以学理求道。所以，我们不能认为男人的见识就一定比女人的见识长。中国早期的启蒙思想家们指出：人的确有男女之分，但人的见识却无男女之别；人的见识确实有长短之分，但并不是男子的见识就一定长，而女子的见识就一定短。如果一个女子不受纲常礼教的束缚，而敢于同男子一样去求学问理，那么，她的见识就会比那些恪守封建礼法的男子要长。果真如此的话，就会使当世男子芒背汗颜，羞愧而不敢出声了（详见李贽《焚书·答以女人学道为见短书》）。

早期的启蒙思想家宣扬自由、民主和平等的思想，主张个性解放。以道学异端自居的李贽“以颠倒千万世之是非”的批判和怀疑精神，反对“以孔子之是非为是非”的盲目信仰主义，大胆地向封建正统派的是非观提出挑战，主张“各从所好，各聘所长”的个性解放，认为卓文君与司马相如的结合是“同声相应，同气相求，同明相照，同类相招”，称赞红拂自己选择配偶是“千古来第一个嫁法”。启蒙思想家顾炎武则提出：“政教风俗，既然并非尽善尽美，就应当允许寻常百姓议论评判。”他还主张天下百姓都应当享有荐贤进能的权利，甚至提出了地方自治的思想。还有一些启蒙学者则提出应

当自由地结社和讲学。所有这些都催发着中国资本主义的萌芽。

早期的启蒙学者们在批判封建旧世界的同时，还表现出了对西方文明的向往。明朝末年，由传教士传入中国的所谓泰西文明一时成了士大夫中间时髦的学问，启蒙思想家中的许多人都曾染指西学。李贽就与传教士利玛窦私交很深。徐光启、梅文鼎、宋应星、李之藻、以及致力于新兴质测之学研究的明末复社四公之一的方以智等人，都具有不同程度的欧化思想。梅文鼎提出中华民族应当“深入西法之堂奥，而规其漏失”，就是说要学习西方社会的文明，但要纠正其缺点和漏失。徐光启则认为中国要想走到西方世界的前头，首先就应当熟悉和了解西方世界的文明，这就是所谓“欲求超胜，必先会通”。他说：“中国古代的文明在废绝了两千年后，在今天的西方世界中得到了延续。”启蒙思想家们对西方文明的向往，反映了他们希望在中国发展资本主义的强烈愿望。

以上四点，便是中国早期启蒙思想家们集中关注的热点。

由上所述，我们可以看到：在明末清初的社会大变动中，中国早期的启蒙思潮在当时思想界掀起了狂涛巨澜，使中国思想界出现了可与春秋、战国相媲美的群星丽天的繁荣局面。正如恩格斯对欧洲文艺复兴时期启蒙人物的评价一样，16和17世纪的中国早期启蒙学者，也以他们“所特有的那种勇敢冒险者精神”，用笔和舌参加了当时反对封建黑暗统治的斗争。他们对封建传统的批判精神和思想文化上的革新精神，在经过100年的压抑以后，对近代中国资产阶级的启蒙运动和“五四”新文化运动产生了酵母和催化作用。

在这场发生于16和17世纪中国社会的伟大启蒙运动中，黄宗羲就是其中杰出的代表。下面，我们将一步步走进一代启蒙大师的智慧殿堂。

## 二、启蒙大师的足迹

儒家学派的创始人孔子曾经告诉他的弟子说：评价一个人不要只是听他说了些什么，而是要看他干了些什么，即不要听其言便信其行，而应当听其言而观其行。正是根据这一原则，我们在透视黄宗羲的启蒙哲学时，首先从追溯其思想和活动的轨迹入手。

黄宗羲在晚年自题画像时，曾对自己一生的经历作过这样的概括：“初辄之为党人，继指之为游侠，终厕之于儒林。其为人也，盖三变而至今。”由此可见，黄宗羲一生大致经历了三个阶段。第一阶段，主要从事反对宦官阉党的斗争。第二阶段，主要从事武装抗清活动。第三阶段是他从事讲学和著述活动的时期。

### 1. 东林遗孤，复社领袖

明万历三十八年（1610）八月八日，黄宗羲出生在浙江余姚县通德乡黄竹浦村一个普通读书人的家庭。黄宗羲的父亲黄尊素为东林名士，在明熹宗天启年间（1621—1627），官至朝廷御史（负责监察事务），但因其不满于当时的腐败政治，屡次上书熹宗皇帝，弹劾以魏忠贤为首的阉宦集团，而被陷害入狱致死。黄宗羲，字太冲，号南雷，世称梨洲先生。

黄宗羲早年的学业，都是由他父亲传授的。父亲的政治理想、思想观点以至于为人处事都对他产生了很深的影响。父亲被害，黄宗羲在京讼冤、

上书崇祯皇帝、锥刺奸党取得胜利后，就到了绍兴证人书院，师从著名理学大家刘宗周，开始了他求学生涯中的一个重要阶段。

黄宗羲对他的老师非常尊敬，他后来的一些思想（尤其是哲学思想）的酝酿和形成，与这一时期受到了刘宗周的巨大影响是分不开的。黄宗羲求学绍兴期间，当时的另一著名学者陶奭龄也在绍兴讲学，但陶氏离开了传统的儒家学说，大多讲一些因果报应之类的佛教思想，影响较大。为了弘扬师说，抵制陶奭龄宣扬的佛学唯心主义，黄宗羲联合了60多位志士仁人到刘宗周的证人书院听讲，并发表演说，批判陶奭龄散布的佛教的虚幻荒谬之说。结果，陶奭龄被迫偃旗息鼓，终止了他对佛学唯心主义的宣传。

崇祯三年（1630），黄宗羲在南京加入了带有浓厚政治色彩的进步学术团体——复社。复社成立于崇祯二年，是当时规模最大、影响最深的文社，他们继承了东林党的传统，抨击时弊，讽议朝政，裁量人物，提出了“重气节，轻生死，严操守，辩是非”的思想宗旨，担当起了打击阉党的任务。

黄宗羲参加复社后，曾与顾杲、陈定生、吴应箕一起领导了声讨阉党阮大铖的斗争。他们组织了复社名士140余人，以黄宗羲、顾杲为首，共同签名，于崇祯十一年七月发表了声讨阮大铖的《南都防乱揭》。在此《揭》中，他们严正指出：早在天启年间，阮大铖就为魏忠贤出谋划策，残害无辜。现在，他又乘国家危难之际，招集亡命无赖之徒，暗与阉党余孽交通不绝，并扬言说，“吾将反案矣”，“吾将起用矣”。真是“阴险叵测，猖狂无忌”。因此，为了免使百姓再受阉党之害，就需要大家“戮力同心”，“不惜以身贾祸”，为国除奸。复社名士表示，如果自己的努力和斗争将来失败了，阮大铖“威能杀士”，那么，复社志士甘愿“以身当之”，“以寒乱臣贼子之胆”。《南都防乱揭》发表以后，黄宗羲又联合被国党迫害致死者的子弟，在桃叶渡举行大会，用自己的亲身经历，揭露和控诉阉党迫害志士仁人的罪行。

清兵入关后，明王朝覆亡，中国历史从此进入满族贵族的统治时期。清顺治元年（1644）五月，马士英等人在南京拥立明福王朱由崧为监国，接着又正式称帝，年号弘光。于是，南明小朝廷建立，马士英、阮大铖等阉党一个个粉墨登场，且身居要职。国党得势后，打击复社名士的活动也就开始了。黄宗羲、顾杲、陈定生等复社志士都遭逮捕。后来，清兵南下，南京失守，黄宗羲等人才乘乱得以脱身，“踉跄归浙东”，投入了武装抗击清兵的斗争，从而开始了他生命历程中的第二个阶段。

## 2. 投笔从戎，甘为游侠

黄宗羲本是一个书生，他早年参加复社期间，主要是用笔和舌同明王朝中以阉党为代表的腐朽势力进行了不懈的斗争。但是，南京失陷后，江南已陷入朝不保夕的境地。在这种情况下，为阻止清兵南下和东渡，江南人民纷纷举起了抗清义旗。黄宗羲在家乡同他的两个弟弟一起“纠合黄竹浦子弟数百人，随军于江上”，沿钱塘江布防。老百姓称黄宗羲带领的军队为“世忠营”。

清顺治二年（1645）五月，明鲁王朱由海在绍兴由张国维等人拥戴为监国，鲁王政府成立，黄宗羲被任命为监察御史兼兵部职方司主事。其间，黄宗羲很想干出一番事业。例如，他在整顿军纪、排解纠纷、策划进攻等方面，

都是颇有政绩的。尤其是由他策划和指挥的“西渡”，得到了清代许多学者的赞赏。但由于鲁王政府的实权掌握在方国安、王之仁等所谓“悍帅”手中，一般人处处都要受制于他们。在这种情况下，黄宗羲想要有大的作为，实在是困难的。

顺治三年五月底，由于掌握军队实权的方国安、王之仁不肯接纳黄宗羲等人提出的正确建议，在军事上只知被动自守，致使清兵从钱塘江北岸顺利过江，绍兴失守，鲁王出逃，由海上辗转进入福建一带。

就在鲁王政府严重受挫的危机时刻，黄宗羲毫不灰心，毅然率领余部 500 余人，进驻四明山，结寨固守。但遗憾的是，由于这支部队没有联络好山民，就在黄宗羲微服潜出打探鲁王消息时，山民“突焚其寨”，致使黄宗羲所部溃散覆亡。在这种情况下，黄宗羲已无去处。部队溃散，鲁王失去消息，又加上清廷缉拿他的檄文不断下达，于是，他只好避居山中。此后，大约有 3 年的时间，黄宗羲都在逃避清兵的追捕。他的亲属也因受株连而流离失所，八口之家竟有一半病死，家中房舍一年内又有两次遭遇火灾。他后来在回顾这一段艰难历程时写道：“半生滨十死，两火际一年”，“八口旅人将去半，十年乱世尚无央”。

就在这种艰难困苦的境况下，黄宗羲还潜心研究历算。他的《春秋日食历》、《授时历》、《故大统历》、《假如回回历》、《假如西历》、《假如气运算法》、《推法授时历》、《勾股图说》、《开方命算测图要义》等等，大致都是在这两三年的时间内完成的。

顺治六年七月，四明山抗清义军王翊、冯京第等人已控制了四明山大部，声势浩大。在这种情况下，清政府把黄宗羲、王翊等人的画像悬挂各处，通缉捉拿。通缉无效后，清政府又派人以高官厚禄招降义军首领。在这样的形势下，有些意志薄弱的人便投降了。黄宗羲写了一篇题为《陌上桑为马昼初作》的诗，诗中写道：“使君自有妇，罗敷自有夫……人生各有志，一一不同途。”以罗敷不事二夫来表达自己坚贞不渝的民族气节。

后来，黄宗羲曾奉鲁王之命去日本乞师求援，但没有成功。顺治七年七月，清兵攻克四明山。次年九月，又攻占了鲁王所在的舟山，鲁王虽被部下救走，但其所部非死即伤，鲁王政权从此瓦解。黄宗羲这才侍奉老母回家，“毕力于著述”。

沿着黄宗羲武装抗清的足迹寻觅，我们发现黄宗羲是一个有气节、有谋略的爱国志士。他在一首诗中写道：“此地那堪再度年，此身惭愧在灯前。梦中失哭儿呼我，天未招魂鸟降筵。好友多从忠节传，人情不尽绝交篇。于今屈指几回死，未死犹然被病眠。”这首诗既体现了他怀念抗清亡友的悲愤心情，同时也反映出了他未能以死报国的愧疚。

但是，我们也应看到，黄宗羲的爱国主义是有其局限性的。在他那里，国家和民族这两个概念是混淆在一起的，爱国就是爱汉民族，爱汉民族就是爱国。在他的头脑中，装满了“非我族类，其心必异”的大汉族主义的思想观念。凡此等等，都是我们今天应当抛弃的。

### 3. 厕身儒林，著书布道

抗清复明斗争失败后，为了探索明亡的原因，改革君主制的弊端，黄宗羲开始系统整理自己在南明时期形成的思想。

这一时期，黄宗羲发愤治学，全力以赴地钻研学问，以著述垂示后人。他在自述这一段治学经历时曾说：“黎洲老人坐雪寄亭中，不知日之早晚、写作劳累了便行走于门前田亩之中，稍作休憩后，便重又开始工作。如此度过了年年月月，以致在书桌上都留下双肘的痕迹。至于亲友之间的庆吊吉凶之礼，自然也就废而不讲了。”就这样，为了著述和讲学，黄宗羲甚至连自己的亲人也疏远了。他有一女嫁城中，终年不与之往来。有一女嫁到南方的边远地区多年，要求回家，黄宗羲也默不作许。他沉痛地说：“这并不是老人无情，而是自己不敢浪费时间啊。想一想李斯将被腰斩的时候，曾对他的孩子说：我想同你们一起牵着黄犬到上蔡东门追逐狡兔，还能做到吗？陆机临死前也曾感慨地说：华亭的鹤鸣，我再也听不到了！我自己九死而未死，我的今日就是李斯向往的重新牵着黄犬到上蔡东门追逐狡兔，就是陆机临死前幻想的复闻华亭鹤鸣。李斯、陆机不能得到的时光，我得到了，这已经是万幸了。如果不知自惜，而把大量时间浪费于庆吊礼仪之间，李斯、陆机地下有灵，难道会不怪罪我吗？”这段沉痛、深刻而自豪的话语，表明了黄宗羲十分珍惜自己九死一生的生命，反映了他为完成著述而只争朝夕的精神。

经过长时间的酝酿和思考，清康熙元年（1662），黄宗羲完成了中国思想史上一部具有重大意义的著作——《明夷待访录》。与黄宗羲同时代的大思想家顾炎武在读了这一著作后说：“大著《待访录》，读之再三，于是知天下未尝无人，百王之弊可以复起，而三代之盛可以徐还也。”顾炎武的这一评价是中肯的，由此我们可以推知这部书在当时思想界所产生的巨大影响。后来，梁启超等人也对此书推崇备至。因此，《明夷待访录》实际成了清末戊戌变法甚至近代资产阶级革命的思想武器。关于这部书的详细情况，我们在后面还将谈到，这里不再赘述。

在武装抗清失败后的10多年中，黄宗羲一直沉浸在亡国之痛中，他把自己的疾愤和感慨全部倾注笔端，完成了一批具有重要历史价值的学术著作。除《明夷待访录》外，还著有《留书》一卷，今已不见。还有与《明夷待访录》并称“三录”的《思旧录》和《汰存录》，还编定了诗集《南雷诗历》，并写下了反映南明武装抗清的系列论著《隆武纪年》、《赣州失事记》、《绍武争立记》、《鲁记年》、《舟山兴废》、《四明山寨记》、《日本乞师记》、《永历记年》、《沙定洲记乱》等，后辑为《行朝录》。有人把黄宗羲这10多年间完成的著作称做“痛史”，实是道出了黄宗羲这一时期著述的特点。

为了宣扬自己在战乱之后形成的医治病态的中国社会的启蒙思想，黄宗羲于康熙六年，在绍兴恢复了他老师刘宗周创建的证人书院，开始了讲学活动。在此讲学期间，他注重实用，提倡实学，主张以六经为根柢，反对玄虚空谈之学。他说：“明代人讲学，大都抄袭先儒语录的糟粕，而不以《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》为根柢。”并认为学生只有谙熟六经，才能经世致用，才能投身于改造世界的伟大实践中去，从而不致沦为迂儒之学。为此，他于康熙七年，在鄞县举办了“讲经会”。

通过讲学活动，黄宗羲的思想影响不断扩大。康熙十五年，黄宗羲到海宁讲学。海宁县令许三礼邀集当地名流和官员到北寺听他讲学，清廷大官僚徐元文也亲来听讲，刑部尚书徐乾学则派门生前来听讲，声势之浩大，可想而知。此后，他又连续5年在海宁讲学，影响都很大。全祖望在《神道碑文》中谈到黄宗羲这一时期的讲学活动时感慨地说：“东至鄞县，西至海宁，大江南北，从者骈集。”

黄宗羲的讲学活动轰动了大江南北，同时也培养和造就了许多著名学者。其中最著名的有万斯同、万斯大和阎若璩。此外，陈夔献、万充宗、陈同亮等人研究经学有一定成就，万公择、王文三以传播黄宗羲哲学而著名，郑禹梅则以文章闻名于世，万季野的史学在清初是数一数二的。这些人在学术上的建树和成功，多得益于黄宗羲的启迪和教诲。

在给学生讲授经学和史学的过程中，为了使讲学布道和研究著述有机结合在一起。黄宗羲又把自己研究的触角伸向了史学和经学。康熙十四年，他编定了《明文案》这部 217 卷的巨著。康熙十五年，他又写成了中国历史上第一部系统的哲学思想史——《明儒学案》。此后，又开始编撰《宋儒学案》和《元儒学案》。在这一时期，他还完成了哲学上的重要著作《孟子师说》和《易学象数论》。

黄宗羲在学术上的巨大成就，也引起了清朝统治阶级的注意，他们希望黄宗羲能够出来为清廷效力。因为此时满族贵族在全国的统治地位虽已确立，但实际上许多汉族知识分子依然奉明朝为正统，对清政府心存敌意。像黄宗羲这样学识渊博而又在广大群众中享有崇高威望的人，如能争取过来为清廷所用，对于社会安定和文化振兴，无疑具有重大作用。于是，在康熙十七年，康熙帝下令“诏征博学鸿儒”时，朝廷大臣叶方蔼当面向康熙帝荐举黄宗羲，“且移文吏部”。黄宗羲在京的门人陈锡嘏闻知此讯，大吃一惊，忙代为力辞。因为他知道老师早就为自己规定了“朝不坐，宴不与，士之份亦止于不仕”的遗民操守，甚至还经常发出“此身惭愧在灯前”的感慨。在这种情况下，如果硬逼老师出仕，后果将难预料。由于陈锡嘏的力辞，清廷只好作罢。

又过了两年（1680），主持编修《明史》的大臣徐元文向康熙帝面奏说：“黄宗羲不是那种随意就可召来的人，或许可以以礼聘请他来编修《明史》。”于是，康熙帝即令两江总督和浙江巡抚以礼敦请，结果黄宗羲以年老多病为由力辞不往。康熙皇帝知道无法强求黄宗羲参修《明史》，于是，只好又下一特旨：“凡是黄宗羲的论著，及其所见所闻对编修《明史》有所助益的，地方官都应抄录来京，交付史馆。”不久，徐元文又邀请黄宗羲的儿子黄百家进京参修《明史》。这一次，黄宗羲同意了。因为黄宗羲虽不愿做清朝的官，但他深知编修《明史》是有关祖国历史和文化的重大事件，因此，在康熙十八年，他的得意门生万斯同应徐元文之召去京参修《明史》时，他就表示支持，并把一部分史料交给万斯同随身带去。所以，黄宗羲对徐元文此次对儿子的邀请也就未加阻止，并给徐元文书信一封，寓意深长地说：“如今我让我的儿子跟从您，您可以放过我了吧！”黄宗羲虽然没有直接参与编修《明史》，但他确为编修《明史》做出了很大贡献。在徐元文负责编修《明史》的过程中，每逢遇到重大疑难问题，总是致书黄宗羲，请求指正。有时甚至直接派人不远千里把稿子送给黄宗羲，待他审阅修改后才算定稿。

晚年的黄宗羲是一位德高望重、举世公认的饮誉全国的大学者，他与河北容城的孙奇逢、陕西周至的李颀，“一个居东南，一个居北，一个居西，鼎足三峰”，号称“国初三大儒”。当时有人称赞黄宗羲说：“黄先生论学，如大禹导水导山，脉络分明，乃吾党之斗构也。”尽管如此，黄宗羲还是坚持学习，笔耕不辍。康熙三十一年，黄宗羲 82 岁了。从这一年开始，他经常患病，体力已大不如前，但仍坚持著述。康熙三十二年，83 岁的黄宗羲完成了他一生中最大的一部著作，482 卷的《明文海》。为了写这部著作，他花

费了整整 26 年的时间。

康熙三十四年七月三日凌晨，孜孜不倦地奋斗了一生的黄宗羲病逝了，一颗思想的巨星殒落了。他在病重时，告诉家人说：“我死后即于次日安葬，穿平时的衣服，一被一褥，安放石床，不用棺材，不作佛事，不作七七，凡鼓吹巫覡铭旌纸幡纸钱，一概不用。”并要求家人在他的墓前树立两条望柱，上刻：“不事王侯，持子陵之风节；诏钞著述，同虞喜之传文。”黄宗羲的这些遗嘱，体现了他反对封建迷信的进步思想，表现了他不事王侯、以著述垂示后人的高风亮节。

通过对黄宗羲一生战斗历程的追溯，我们既了解了黄宗羲是一个怎样的人，也发现了黄宗羲能够成为一代启蒙大师的社会历史原因。下面，我们将从社会历史观、自然观、认识论以及治学方法论等方面展开黄宗羲启蒙哲学的画卷。

### 三、叙说社会的真谛

中国的封建社会发展到明清之际，就开始走下坡路了，尤其是当人们亲眼看到自己平日顶礼膜拜的明王朝被推翻以后，便不免陷入困惑之中：这个社会到底是怎么了？毛病出在哪里？如何才能把它调治得好一些？明末清初的许多思想家都在思考这一问题。黄宗羲在抗清复明斗争失败后，也开始了这一思考。思考的直接结果就是中国近代思想启蒙的宣言书——《明夷待访录》的诞生。

《明夷待访录》草成于清康熙元年，次年冬补充修改完毕。书名中的“明夷”二字是《易经》中的一卦，卦象为坤上离下，即☶☲，坤为地，离为火，象征沉沉大地下隐藏着光明的火种，以此来喻贤者在困境之中，外似柔顺，内心明智。这显然寄寓了黄宗羲对明亡和抗清失败的痛心和疾愤。在这部书中，黄宗羲处处采用历史比较的方法，探讨社会治乱的原因，寻求医治病态的封建社会的良方。正如他在本书的序中所说，此书是他向往“三代之盛”而写成的一部“为治大法”。正因为此，这部书到处显露着对封建社会进行批判的锋芒。所以，全祖望在为《明夷待访录》写的跋中说，此书“原本不止于此，以多嫌讳，弗尽出”。与黄宗羲、王夫之并称为明清之际三大思想家的顾炎武，在读了《明夷待访录》以后，给黄宗羲写信说：“我把《待访录》读了几遍，于是知天下未尝无人。有了这部书，百王之弊就能够祛除了，而三代之盛也就可以慢慢恢复了。”又说，“古代的仁人君子，著书立说，都是为了等待后世贤明君主的到来，从而推行其主张。”这就和黄宗羲自己在《明夷待访录·序言》中说的：“我已经老了，就如同箕子被访时差不多。但是，我怎么能因为太阳受到了伤害，就不说话了呢？”恰好互相印证。顾炎武曾写过一部名为《日知录》的书，来探讨中国封建社会的治乱根源，并自谓书中所论“同于先生（黄宗羲）者十之六七。”但是，与顾炎武的《日知录》相比，黄宗羲的《明夷待访录》更具有反对封建主义和近代思想启蒙的性质，正像他作为一个刚刚从抗清前线下来的人满身充满着火药气味一样，这部书也到处充满着战斗的气息。所以，有人认为黄宗羲的这部书类似资产阶级的“人权宣言”，是有道理的。当代哲学史家冯契先生则称此书是“中国历史上第一部系统地阐述民主主义思想的著作。”

那么，黄宗羲在《明夷待访录》中究竟说了些什么？他的民主主义的启

蒙思想究竟有些什么内容？他认为中国社会的问题出在哪里？该如何调治？翻开这部划时代的启蒙巨著，我们将会听到一代大师的娓娓诉说。

## 1. 天下为主，君为客

黄宗羲认为，给当今社会带来祸害最大的是君主，“为天下之大害者，君而已”。因此，要医治中国社会，就要拿君主开刀。而在君主制问题上的一个关键就是人们不知道君的职分是什么。他指出：君主的真正的职责应当是为天下万民兴利除害，使“天下为主，君为客”，遗憾的是当代的君主都认识不到这一点，这就给天下万民带来了灾难。

古时候的人，由于他们认识到君主的职责就是为天下百姓兴利除害，因此，他们大多不愿做君主。但是，古人不愿做君主，倒不是因为他们的思想觉悟有多高，而是由人的自私自利的本性决定的。这当然是黄宗羲的看法。黄宗羲为了反对封建统治阶级对人们正当的利益要求的扼杀，提出了自私自利是人的本性的观点。这在当时是具有进步意义的。他说：“有生之初，人各自私也，人各自利也。”而自私自利的结果就是天下的公利没有人去兴办，天下的公害没有人去除掉。这时候就需要有一个人来领导大家兴公利、除公害，这个人必须“不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害”，因此，这个人所付出的劳动必定会千万倍于天下之人。付出了这么多的辛劳，自己又不能全享受到，这当然是天下人所不愿意干的。因此，古时候的人们并不怎么看重皇位，如尧帝时候的许由和夏代的务光，就都不愿做君主。传说尧帝要把君位让给许由，他逃到箕山下，农耕而食。后来，尧又请他做九州长官，他又到颖水河边洗耳，表示不愿听到。尧和舜虽然做了君主，但最后都把君位让给了别人。禹最初不愿做君主，但后来不得已，才只好去上任。为什么古代之民不恋王权显位，难道他们真的与今人不同吗？黄宗羲回答说：“古代的人民把天下看做是主，把君看做是客。君主辛辛苦苦操劳一生，只是为天下万民谋求福利，自己则一无所得。”因此，古代的君主不是奴役人民的贵族，而是为民服务的公仆，而好逸恶劳又是人之常情。如此以来，谁还汲汲于王权显位呢？

但是，自周代以后，情况就不同了。君主的地位逐渐地发生了变化，君主和天下的关系也就渐渐地被颠倒了，变成了天下为客，君为主。黄宗羲说：“当今之民则把君看做主，把天下视为客。如此以来，天下之民纵然没有立锥之地，也仍要老老实实地接受君主的统治，从而保持社会的安定。因为这都是为了君主啊！”正因为如此，现在的君主都认为天下百姓的受利或蒙害，都是由自己决定的，所以，即便是把天下之利都归于己，把天下之害都归于人，也没有什么不可以的。但是，以皇帝为首的封建统治集团对自己是一套，对天下人民又是另一套。他们自己在大捞其利的同时，又不断地向人民宣传贵义贱利的说教。天长日久，就使得天下百姓不敢自私，不敢自利。这样以来，天下百姓的大公无私，就成了君主的莫大之私，同时，建立在万民痛苦之上的封建君主的一人之欢乐，本是私中之大私，却被美化为天下之大公。开始的时候，某些开明的封建君主可能还有些惭愧，但时间长了，也就心安理得了。并且，进一步把天下视为自己的莫大之产，传给子孙，让子孙也受用无穷。汉代的开国皇帝汉高祖刘邦，少时不务正业，游手好闲，他的父亲曾指责他说：“你连你的二弟都比不上。”等刘邦做了皇帝，对老父亲说：

“我所创下的产业，与老二相比，到底谁多呢？”可见，刘邦是把天下国家视为自己的私人产业。

由于封建君主把天下看成是自己的“莫大之产”，因此在争夺这一产业的过程中，就去荼毒人民的肝脑，离散人民的子女，如此血腥残酷，他们不但不感到惭愧，反而还恬不知耻地说“我这是在为我的子孙创业啊”！当他们得到天下以后，又“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”。他们像使用奴隶那样来使用天下百姓，并且还说什么“这是我产业的花息啊”！由此，黄宗羲得出结论说：“为天下之大害者，君而已。”

黄宗羲指出，由于封建君主的大私给天下百姓带来了大害，因此，天下百姓怨恨其君，“视之如寇仇，名之为独夫”，是理所应当的。但是，面对如此恶劣的君主，居然还有人给他们摇旗呐喊，捧场助威，这就是后世的许多恂恂小儒在那里随声附和地说什么：“君臣之义无所逃于天地之间。”以至于连夏桀、商纣这样残暴的君主，后儒都说商汤和周武王不该杀他们。然而，这些迂儒腐士，这些封建君主制的卫道士们，对于在封建制度下被残杀的千万人民的血肉之躯，却漠然视之，甚至把他们看做是与“腐鼠”无异的东西。面对中国后期封建社会中的这一严酷现实，黄宗羲大声质问：“难道天地之大，于万人万姓之中，就应该单单偏袒君主一人吗？”同那些为封建帝王和封建统治阶级高唱赞歌的卫道士们相反，黄宗羲认为：杀死商纣的周武王是圣人，孟子“民为贵，君为轻”的呼喊，是圣人的呼喊。

黄宗羲还深刻地指出，封建君主费了那么大的劲，好不容易夺取的“天下之产”，就真能传之子孙，受用不尽吗？他说：“并非如此。因为既然天下是一个大产业，那么，天下之人谁不希望得到它呢？但是，以君主一个人的智力和能力又怎么能胜得过那么多企图夺取天下的人的智力和能力呢？因此，黄宗羲认为，任何夺取了天下的君主的统治都是暂时的，其最终结果都是天下重归他人之手，区别只在于统治得好一点的君主，可维持数世，统治得不好的君主，则有可能祸及自身。即便是那些统治得好一些的君主，灾祸虽然不会在他自己身上发生，但“其血肉之崩溃”，也会在他的子孙身上出现。所以，古人希望不要出生在帝王之家。譬如说，明崇祯十七年，李自成攻进北京后，明思宗朱由检先杀了自己的女儿，后自缢身亡。他在杀自己的女儿前，沉痛地对女儿说：“你为什么要在我的家啊！”这话是多么的令人痛心啊！鉴于此，黄宗羲感慨地说：“不能以自己做皇帝的片刻之淫乐去换取日后血肉崩溃的无穷之伤悲，这是那愚蠢的人也懂得的道理啊！”以此来劝诫那些汲汲于王权君位的人。

## 2. 以天下为己任

黄宗羲认为，当代的中国社会之所以陷入病态，不仅在于“君道”出了问题，人们对君主的真正职分不清楚，而且还在于“臣道”也出了问题，人们不明白为臣的真正职责。

君为臣纲，臣必须无条件地服从君，这是封建社会的政治准则，所谓“君叫臣死，臣不敢不死”，就是这一准则的体现。黄宗羲以启蒙思想家的大无畏的精神，勇敢地向这一统治了中国社会几千年的封建准则提出了挑战，他尖锐地指出：“天下的治乱，并不在于封建君主一家一姓的兴亡，而在于天下万民的优苦和欢乐。”把天下治乱的根源归结为万民的欢乐和忧苦，这就

为我们审视中国封建社会提供了一个正确的视角。他举例说，夏桀和商纣都是历史上的君主，他们分别为商汤和周武王所杀，但桀、纣之死，桀、纣一家一姓的灭亡，并没有带来天下的混乱，相反，倒是出现了一个相对太平的世界。秦王嬴政战败六国，统一天下；蒙古贵族入主中原，建立了统一的大元帝国，但他们一家一姓的兴起，也未给天下带来祥和与太平，相反，倒是出现了更加混乱的局面。由此可见，封建君主一家一姓的兴盛和灭亡，并不就是天下万民的兴盛和灭亡，君主并不等于天下国家。

从以上思想出发，黄宗羲提出了怎样做臣以及什么样的人才是真正的臣的问题。那么，什么才是真正的为臣之道呢？看君的眼色行事，乃至杀身以报其君，这算不算好臣呢？黄宗羲说：不算。不但算不上好臣，而且连臣的资格也够不上。因为只知道着他人的眼色行事，任凭他人如何呵斥而不温不怒，这是儿子用来事奉父亲的方式。但若以事奉父亲的方式来事奉君主，就不受了。至于有些人，为了君主而甘于自“杀其身”，其无私的精神可说已臻极境，但若讲到能否是一个合格的臣，黄宗羲认为，“犹不足当之”。他要求人们明确，臣并非“为君而设”，而是“为天下也，非为君也；为万民也，非为一姓也”。如此说来，臣的真正的职责就是“为天下”、“为万民”，以天下万民为己任。黄宗羲认为，如果每个做臣的人真正明白了自己的这一职分，那么即便是“君主用形威和权势来强迫我，也不敢苟且屈从”，即便是“立身于朝廷之上”，对于君主的“不道”言行，也不敢盲目认同。只有这样做臣才合乎为臣之道，只有这样的臣，才是真正的臣。至于那些拜倒在君主的声色形怒之下的人，那些“杀身以事其君”的人，他们不是臣，而只是“宦官妻妾”，是君主的“私观者”。

从以天下为己任的指导思想出发，黄宗羲主张重建一种新型的君臣关系，这就是以师友关系为基本内容的君臣关系。他说：“臣出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也。以天下为事，则君之师友也。”意思是说，大臣出而为官，如果能够以天下为己任，辅佐君主为天下人谋福利，那么，君臣之间就是师友关系。相反，大臣出而为官，不思为天下人谋利，而一心巴结讨好君主一人一姓，这样的大臣就是君主的仆妾。黄宗羲认为，“师友”关系与“主奴”关系有本质的不同。如果君臣之间是师友关系，那么臣的使命就是规劝君主避免过失，这样的臣就是贤臣。如果君臣之间是主奴关系，那么作为奴婢而出现的臣只能使君主出现更多的过失。因此，真正的臣应当以师友的身份规劝君主避过就正。但是令黄宗羲感到遗憾的是当世的“小儒”、“奴婢”都不这么做，他们“舍其师友之道，而相趋于奴颜婢膝之一途”。如此以来，就把君臣之间正常的师友关系变成了不正常的主奴关系。

黄宗羲认为，上述君臣关系所出现的这种不正常的变化，一方面与君主有关，由于后世的君主骄奢恣肆，不以天下万民为事，而只想找一些为自己奔走服役的仆妾，这样就把自己放到了天下的主位；另一方面，也与大臣本人有关，因为后世的大臣总是认为臣就是为君而设的，君分给我天下，我才能帮助君主去治理天下；君分给我百姓，我才能帮助君主去统治百姓。这就完全把天下和人民看成了君主的囊中私物，把自己看成了君主的仆役。由于大臣们有了这种心态，在为君主奔走效力时，只要一时能够免受冻馁之苦，就对君主的所谓知遇之恩感激涕零，而对大臣应尽的职责早就忘得一干二净了。这时，他们便再也不去计较君臣之间是否是师友关系了，相反，倒是不遗余力地跻身于仆妾之间。以仆妾自居，还视为当然，这就可悲了。无怪乎

明神宗朱翊钧对待他的宰相张居正，只是在礼节上稍微周全了一点，当时的人就惊骇了，说什么张居正竟然不守人臣之礼。事实上，明神宗对待张居正的礼节，与古代君主把大臣当做老师和朋友的君臣之礼相比，还差得很远，可说是百不及一，可人们仍然以“不礼”为罪名指责张居正。针对这件事情，黄宗羲评论说：“如果说张居正有什么错误的话，那么，他的错误只是在于他没有把自己看做是君主的师友，而只与常人一样把自己视为君主的妻妾，从而任凭君主指使和摆布。他都做到这步天地了，人们还在指责他，这是为什么呢？”黄宗羲认为，这种不正常的现象之所以能够存在，就是由于人们不明白君、臣的职分，不知道君臣关系是一种师友关系造成的。其实，君和臣只是名称上的不同，而实际职责是一样的，即都是为天下万民兴利除害。

### 3. 立天下之法，以天下治天下

黄宗羲在对中国封建社会进行深入剖析的时候，还发现中国封建社会正在走向衰亡和崩溃的另外一个原因是由于它没有真正的法。他认为，中国封建社会中所谓的“王法”，不过是维护封建特权的护身符，它直接反映和代表着封建贵族阶级的利益。因此，这种“法”说到底不过是君主的一家之法，而不是维护万民利益的天下之法，不是真正的法。但是，代表封建统治阶级利益的一些思想家总是极力美化这种封建王法，鼓吹封建王法来自天地自然的根本秩序，封建贵族的特权统治是上天旨意的体现，说什么“礼只是一个自然的秩序”。汉代正宗神学的奠基者董仲舒公然鼓吹“君权是上天给予的”，说什么“王道之三纲可求于天”，企图用天地鬼神来比附人伦世事，以此证明封建的伦理秩序取法于天地自然。魏晋的玄学家们也大谈“名教出于自然”，认为封建社会的政治制度和伦理规范都是天地自然的产物。佛学家讲“贵贱来自因果”，其实质也是在为封建等级制度唱赞歌。宋明的一些理学家们则更进一步，他们把封建秩序和等级特权说成是“天生铁定的道理”，是任何人都不能违背的神圣法则。黄宗羲以启蒙思想家的勇气和气概揭开了几千年来封建统治者及其代言人蒙在封建王法上面的神秘面纱，一针见血地指出：封建王法的特点就在于维护封建特权，封建王法的实质就在于它是封建帝王的一家之法。因此，在天下百姓看来，它根本就不是法。如果硬要称之为法的话，那么它只能是“非法之法”。

那么，什么是真正的法呢？它存在于什么时代？黄宗羲认为，只有夏、商、周三代的法才是真正的法。他说：“三代之上有法，三代以下无法。因为三代之法是为了维护天下万民的利益而制定的，而不是为君主的一己之利而立。又说：古代的帝王知道天下万民不能没有饭吃，所以就分给他们田地让他们耕种；知道天下万民不能没有衣穿，就分给他们土地让他们植桑养蚕；知道天下万民不能没有教化，就为他们兴办学校，制定礼仪，创办军队，凡此等等，都未尝为君主一己而立。黄宗羲指出：三代之法的根本精神就是立天下之法，以天下治天下，把天下这一莫大之物交给天下人，让天下万民自己来管理，把山泽珍宝都放诸四海之中，刑罚奖赏也不一定出自君主一人。按照这样的法律，在朝廷做官的人不一定高贵，在草莽为民的人也不见得低贱。所以，三代之法，虽然其条文不多，但用它来治理天下，没有一个当权者穷奢极欲，也没有一个老百姓为非作歹。因此，三代之法是“无法之法”，是真正的天下之法。

但是，三代以后的法律就不这样了。原因在于三代以后的君主们，当他们得到天下后，唯恐自己的统治命运不长，担心自己的子孙不能享有这莫大之产，于是，他们便制定各种各样的法律条文，来确保其统治。然而，由此出发而制定的法律只能是一家之法，而非天下之法。譬如说，秦代把西周的封制改为郡县制，是因为郡县制更有利于君主谋取个人私利；汉初重又实行封制，是因为汉初的统治者考虑到分封制有利于屏护朝廷；北宋的开国皇帝赵匡胤杯酒释兵权，解除了许多重要镇守的军职，则是由于地方官吏拥有重兵对君主的专制统治构成了威胁。针对上述种种情况，黄宗羲提出了严厉的质问：封建君主所制定的这些法，难道有一丝一毫为天下人着想的心？难道这也能叫做法吗？

但是，封建统治者却硬把这种封建君主的一家之法说成是“天理”和“自然”，用所谓“王法”来愚弄和统治人民。黄宗羲指出：三代以后的封建王法都是把天下藏在一个“筐篋”当中，对“筐篋”中的“福利”，封建君主总是牢牢地拢紧，唯恐把它遗漏给天下万民。从这样的思想观念出发，封建君主在任用某一官员时总是怀疑他有私心，于是，就想法用另外一个人和另外一种方法来牵制他的私心；封建君主在让某一官员做一件事时，总是怀疑他会不会欺骗自己，于是，就责令另一官员用相应的方法来防止这种欺骗。如此以来，法网愈密，疑惧愈多，祸乱愈深。于是，治乱之法最终变成了致乱之源。

通过对古今之法的考察，黄宗羲得出了一条结论，这就是：要想拯救病态的中国社会，改变天下的混乱局面，就必须用天下之法来代替一家之法，用法治来代替人治。当时有人鼓吹：天下之治乱不在于有没有法，关键在于是否有一个好的君主。针对这种为封建君主涂脂抹粉式的说教，黄宗羲指出：这种说法的实质就是只讲人治，不讲法制。但事实上，任何人治都必须以法制为基础和前提，一个社会要想安定太平，首先必须要有良好健全的法制。在良好的法制下面，如果有一个贤明的统治者来统治，那么，他的正确的思想和意图就会因为合乎法律条文而得到实施，从而造福社会；如果是由愚劣的统治者来统治，也会由于他的思想意图与法律条文不合，而无法实行，因而也就难以对社会构成危害。正是基于这一点，黄宗羲提出“有治法而后有治人”，就是说，有了健全良好的法律，才会把国家和人民治理好。

应当注意的是，黄宗羲在这里是托古改制，托夏、商、周三代之法来改革后期封建社会的腐朽统治。因此，黄宗羲所讲的立天下之法，实质上就是全面恢复三代以前的井田、封建、学校、军队等各方面的制度。但这仅仅是黄宗羲的一种幻想，因为在剥削阶级占据统治地位的社会里，要想让剥削阶级自动放弃剥削的权利，和广大劳动人民一起同耕并种，是不可能的。因此，为黄宗羲所津津乐道的“天下之法”，也只不过是一种美好的社会理想而已。但是，黄宗羲要求建立一种“人各得其私，人各得其利”的天下之法，则不自觉地反映了刚刚萌芽的资产阶级要求发展资本主义私人经济的愿望。黄宗羲关于“立天下之法”的思想是早期资产阶级向封建特权阶层进行斗争的强有力的思想武器，因而，它代表了一种新生的进步的社会力量。

#### 4. 君臣共治，学校议政

黄宗羲医治中国封建社会的另一个良方是君臣共治和学校议政。

黄宗羲认为，天下太大了，单靠一个人的力量是治理不好的，因此，就必须君臣联手，共同理政。在黄宗羲看来，君与臣是平等的，由于他们的职责都是为天下万民兴公利除公害，因此，君臣共治是必要的，也是可能的。他说：立君的目的是为了治理天下。但天下太大，一个人治理不了，因此，又设臣，和君一道来治理。就其实质来说，君和臣没有什么不同。说到底，臣不过是负责某一方面事务的君。君主也不是什么高高在上的神圣的东西，而只不过是比公卿高一级的官而已，就如同公比侯、侯比伯、伯比子、子比男高一级一样，也如同卿比大夫、大夫比士高一级一样。商初伊尹以大臣之位任在商汤驾崩后辅佐外丙、中壬二王。中壬死后，其侄太甲即王位后，不理国政，且破坏商汤旧制，又被伊尹放逐。周初的大臣周公姬旦，在武王死后，由于成王年幼，也曾代行天子职务，这在中国古代叫做摄政。伊尹、周公都是以宰相摄天子，这与以大夫摄卿、以士摄大夫是一样的。由此可见，在上古社会中，君和臣之间并没有绝对不可逾越的鸿沟，在同是为民兴利除害这一点上，君臣是平等的。因此，三代之时，大臣见到君行叩拜礼，君主也必定以礼答拜。但是，秦汉以后，君臣之间的这种平等之礼就渐废不讲了，即便是位居万人之上、一人之下的宰相也不能享受到君主的答拜之礼了。于是，君王便认为，朝廷设置百官，只是为了侍奉君主，因此，能把君主侍奉好、讨君主喜欢的官，就是贤能的人，相反，则为庸官。这样，设官的本来意图就完全被扭曲了，设君的本来意图也已无从谈起。基于此，黄宗羲指出：从秦汉一直到明清，君臣的真正职责都被湮没了。

那么，如何改变秦汉以来的中国封建社会的病态现象呢？黄宗羲提出了君臣共治的方案，并认为君臣共治的关键是要实现“分治以群工”的设想。其具体内容是：天下之事不能只靠一人来主宰，大家的事情应当由大家来办。君和臣都各有其责，应该由君干的事情就由君来干，应该由臣干的事情，君主就不要过多地干预，而应放心地让大臣们处理。为了实现这一设想，黄宗羲开出了两付良方：一是提高宰相权力，二是学校议政。

为什么需要提高宰相的权力呢？黄宗羲认为，宰相在一人之下，百官之上，他总领群臣，与君主共治天下。但是，由于君主是世袭的，因此，就难以保证每一位君主都贤能精明。如果万事都由君主一人专权，遇上贤明的君主，固然不会有什么大的问题，但若遇上一个昏庸的君主，老百姓就倒霉了。宰相则不然，因为他是从天下万民中选举出来的、由最贤能的人来充任的。这样，就可以用宰相之贤来补天子之不贤。遗憾的是，当今的宰相并没有担负起应有的使命，他们有宰相之名而无宰相之实。而宰相之实则被宦官宫奴所窃取。掌握了宰相实权的宦官宫奴们又常常以“效法祖宗”为借口来反对和抵制那些在治国安民方面有所作为的大臣，这就严重妨碍了社会的发展。基于此，黄宗羲认为，必须提高宰相的地位，委以实权。他说：“古时候天子不是把君位传给自己的子孙，而是传给贤能的人。因此，在古人眼里，正如同宰相可任可免一样，天子也是视其贤否而决定其去留，天子登基后，如果有辱使命，也应下台。到了后来，“天子传子，宰相不传子”，但是，天子之子不一定是贤能之人，这就需要依靠宰相的传贤来补救。因此，如果不提高宰相权力，使宰相有名而无实，那么，一旦“天子之子不贤”，就没有贤能的人来补救了。这样，就会导致天下混乱。

为了实现君臣共治的方案，黄宗羲还设想用学校的权力来监督君主和地方长官。他提出：学校不仅仅是培养人才的地方，还应当是议政机关。黄宗

羲的这一思想实际上是中国最早的议会制思想。他指出：学校固然是培养人才的地方，但古代圣王又不仅仅把学校的职能止于此，而是将朝廷治国的一切法律条文、政策措施，都预先交付学校，进行讨论，“必使治天下之典皆出于学校”。由于各种法律条文、政策措施、乃至乡规民约，都要经过学校讨论认可才能确立其正误，才能确定实施与否，这就使得上至朝廷、下至乡民，都受到了学校的限制和约束，从而渐渐把学校视为最高权力机关。学校的议政职能得以实施后，则“天子所是未必是，天子之所非未必非，而公其是非于学校”。也就是说，君主赞同的、认为是正确的主张，不一定就是正确的；君主反对的、认为是错误的主张，也不一定是错误的，其正确与否，应该由学校来审议和确定。

但是，三代以后，学校议政的职能就渐废不讲了，天下诸事之正误，都由朝廷定夺。君主喜欢和赞同的意见，人们就认为正确；君主厌恶和反对的意见，人们就加以鞭挞和指斥，认为是错误的。这就造成了天下万民都以天子之是非为是非的不良风尚。这时，如果学校中有人出来稍微讲一点与朝廷不一致的意见，马上就会受到朝野上下的指斥。因为在这些人的眼里，学校只是为了应付科举而设的场所，是帮助人们跻身仕途的渠道，它没有理由、也不能对朝廷说三道四。黄宗羲认为，要拯救已经病入膏肓的封建社会，就必须克服这种不正常的社会现象，赋予学校以议政的权力。他说：东汉时太学中有3万人，他们经常危言深论，抨击时政，各地豪强、朝廷公卿都害怕受到他们的贬议。宋代曾任高宗时期宰相的李纲，就是在学校诸生的倡议下得以启用的。这就与三代之时学校议政的风气颇为接近。假如当今的统治者也像三代之君一样多听听学校的意见，以学校之是非为是非，学校拥护的事情就去做，学校反对的事情就尽力去克服和避免，如此就可国泰而民安了，而君主之位也就可保了。但当今的统治者偏不这么看，他们认识不到恰恰是由于学校议政职能的破坏，才导致了世道的衰微，反而把世道衰微、社会混乱的原因归结于学校议政。

由于封建统治阶级不能容忍学校干预朝政，这就使得学校逐渐沦为脱离实际、崇尚空谈的纯粹的书院。这样以来，学校就无法培养出适应社会发展需要的经世致用之才，相反，治国安邦的有用之才往往出自草莽民间。于是，在这种病态的腐朽的社会制度下，学校连培养人才的职能也落空了。面对如此严峻的社会现实，黄宗羲尖锐地指出：学校不仅不能培养人才，而且还伤害人才。这种徒具虚名的学校已经没有任何存在的价值了。

学校养士和议政职能的丧失和荒废所带来的必然结果，就是天下万民失去了学知识和受教育的场所和机会。人民的无知，对社会来说是一种不幸，但对统治者来说则是求之不得的。因为无知和愚昧总是结伴而生的，越是无知、愚昧的国民，就越有利于统治阶级的反动统治。以封建君主为首的统治阶级，不让人民掌握科学和真理，却常常以“君君、臣臣、父父、子子”的封建纲常来愚弄人民，说什么“君父，君父”！这无疑是自欺欺人的说教。黄宗羲认为，要想从根本上改变上述状况，就必须重振学校，恢复学校的议政职能。

黄宗羲设想，最高的议政机关应当是太学。太学的祭酒应当由当世大儒或退位后的宰相来充任，其职位和重要程度大致与宰相同。每月的初一，天子率宰相、六卿等前往太学听课。祭酒讲课时，天子也必须在弟子席位上就坐。朝廷政事的缺失和弊病，祭酒应直言不讳地提出。君主和大臣的子女长

到 15 岁时，都应当送到太学去学习，这样就既克服他们妄自尊大的情绪，培养他们吃苦耐劳的精神，又可使他们了解民情，增长见识。

各地也应建立自己的议政机关——学校，其学官由当地深谙治国之道的名儒担任。地处僻远，实在没有名儒的郡县，可由郡县中学行过人的官吏兼任。学官不受地方长官领导，他们是由学校自己选出的。但是，不管由什么人来担任议政机关的首领，只要其学行流于空谈，不务实用，有辱议政使命，其弟子就可哗而退之，并明确地说：“此人不能做我们的老师。”如此，此人就可被罢免。每月的初一和十五，地方官吏必须到学校听学官讲学。对地方官吏及其政事之得失，学官有权而且必须做出评判，小的错误，改了就算了。对大的原则性的错误和过失，学官有责任上报上级官员，或对地方官吏进行弹劾，直至罢免其官位。对无故不去学校听讲的官员，学官也有采取相应的惩罚措施的权力。

黄宗羲的这些思想，反映了刚刚萌芽的资产阶级限制皇权的要求，它是中国历史上最早的议会制思想。在封建帝王具有无上权威的社会里能够提出这一思想，是难能可贵的。

## 5. 工商皆本，废止金银

中国封建社会的经济是一种自然经济，其突出的特点就是个体农业和个体手工业的结合。这就决定了中国封建社会没有独立的工业和商业，同时也决定了“崇本抑末”这一思想观念成了两千多年封建社会历史所一贯具有的倾向。其所谓“本”就是指农业，“末”则是指工商业。黄宗羲是中国历史上第一个把农业为本、工商为末的思想观点颠倒过来、从而主张工商自由的人。

明朝中后期，东南沿海地区出现了资本主义萌芽性质的工商业。封建统治阶级唯恐这一新生的萌芽危及其封建基础，担心“市肆之中多一工作之人，即田亩之中少一种植之人”，顽固推行“崇本抑末”的封建社会政策。就是在这样的背景下，黄宗羲站在城市自由民一边，要求为工商业的发展扫除障碍，在中国历史上第一次提出了“工商皆本”的口号。值得注意的是，黄宗羲并不是一般地反对“崇本抑末”这一提法，而是主张对这一说法进行具体分析，搞清楚何者为本，何者为末。他指出：古代圣王所言末，并不是指工商，而是指一切不切民用的东西，如佛教、巫术、乐舞、奇技、淫巧等等，即属此类。因为从事这类活动的人，都是一些不事生产的寄生虫，他们不但自己不创造财富，而且还白白地给社会浪费财富。这些行业就是我们所说的“末”，抑制和驱除这样的“末”是必要的。与“末”相对应，所谓“本”，则是指一切能够为民所用、对民有益的东西。在这个意义上，黄宗羲认为农、工、商都是“本”，因为它们都是推动生产力发展和社会前进的力量。但是，后世小儒不懂得这一点，顽固地以为工商就是“末”，这是对古代圣王“崇本抑末”思想的歪曲。事实上，“工”恰恰是古代圣王致力于发展的行业，“商”则是一些喜欢流通活动的人自愿从事的行业，这两者于国于民都很重要，因此，都是“本”。近代资产阶级民主革命者邹容在《革命军》一书中，就反对贱视工商，反对把商贾贬为“末务”。黄宗羲工商皆本的思想实开其先河。

为了促进工商业的发展，黄宗羲还主张改革货币制度、整顿市场、调整

物价、扩大贸易。为了实现这些主张，他提出应当废止金银作为货币的流通手段。因为金银数量极少，其开采又都由宫奴所把持，这就使得金银如水赴壑一样流向宫廷，为宫廷所垄断，从而使得民间金银日趋亏竭。遇到太平的年岁，还有一些商贾官吏在与老百姓的交往中使朝廷的金银返回民间一部分，但很快又被一些富商大贾和达官猾吏通过各种渠道收走。由于金银“往而不返”，普通百姓手中难得有金银，这就使得金银作为流通手段在国内市场几乎起不到什么作用了，同时也使得物价暴落，商品流通十分困难。在这种情况下，统治阶级还要以金银为手段来收取赋税，这就使得超经济剥削加重。这表明以金银作为流通手段，已使封建经济陷入严重危机，因此，改革币制，废止金银作为流通手段，已势在必行。

黄宗羲提出，废止金银作为流通手段后，应当以铜钱取而代之。但铜钱的样式、重量必须由政府统一设计，统一铸造，民间不得私铸。同时，官府应控制铜矿的开采，以防止铜流入私人手中，造成财政混乱。以铜钱作为货币手段后，除田地粟帛外，一切赋税都应以铜钱作为交换媒介。黄宗羲不但主张用铜币统一货币，还提出由国家统一发行纸币（钞）。因为铜币如同谷粟布帛一样，携带困难，不利于人们远行做事，而纸币携带方便，因此，它可以与铜币相辅相成，“不可相离”。

黄宗羲认为，货币仅仅是实现流通的手段，因此，“制无用之货（铜币）”是为了“通有用之财（实物）”，也就是说废止金银，以铜作为货币手段是为了发展商品经济。他还主张，铸钱的数量不应太少，太少了就容易出现货币匮乏、妨碍流通的情况。相反，铸钱的数大一些，就可以“使封域之内（国内市场）常有千万财用流转无穷”，就可以“遂民之生，使其繁庶”。

总之，黄宗羲工商皆本、废止金银的思想，是为发展商品经济铺设的道路，它是适应刚刚萌芽的资产阶级发展商品经济的要求提出的，是新兴资产阶级开始向封建统治发动进攻的信号，具有明显的资产阶级思想启蒙的性质。

黄宗羲在《明夷待访录》中对中国封建社会病躯的诊治当然不只限于以上所述，但主要的内容恐怕就是这些了。梁启超在谈到《明夷待访录》一书时，曾说：“梨洲有一部怪书，名曰《明夷待访录》。这部书是他的政治理想。“从今日青年眼光看去，虽像平平无奇，但三百年前——卢梭《民约论》出世前之数十年（笔者按：应为100年），有这等议论，不能不算人类文化之一高贵产品。”又说：“此等论调，由今日观之，固甚普通，甚肤浅；然在二百六七十年前，则真极大胆之创论也，故顾炎武见之而叹，谓‘三代之治可复’。”而后梁启超、谭嗣同辈倡导民权共和之说，则将其书节抄，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉。从梁启超的这些论述中，我们可以看到《明夷待访录》确实成了晚清戊戌变法和资产阶级民主主义革命的思想武器。因此，他的《明夷待访录》在中国近代史上起到了类似资产阶级“人权宣言”的作用。

#### 四、探索宇宙的奥秘

哲学既要研究人类社会的最一般的本质和最普遍的规律，解决人类社会中的一般问题，也要研究自然界的最一般的本质和最普遍的规律，解决宇宙自然的根本问题。因此，我们在谈了黄宗羲对社会真谛的叙说以后，再来看

一下他对宇宙奥秘的探究。

## 1. 问题的由来

面对神奇的宇宙世界，人类的祖先早就在思考，宇宙最初是如何产生的？它的本质是什么？宇宙究竟有没有开始和终结？如果有，这个开始和终结的点在哪里？人是从哪里来的？人生活在宇宙间，同宇宙构成什么样的关系？围绕这些问题，一代又一代的睿士哲人进行了不倦的探索。

战国时期著名的爱国主义思想家屈原在他的《天问》中曾苦苦追索宇宙生成的奥秘，他说：“在天地浑沌未分、宇宙万物还没有产生之前，我们如何推知它们是什么样的呢？天有九重，它最初又是如何建造成的呢？神女无夫，又是如何生下九子，繁衍了人类？”对此，屈原只问不答，是有疑才问，还是明知故问，我们已难考知了。但是有一个事实不能否认，这就是：无论是在屈原之前，还是在他之后，中外的许多哲学家都对这一问题进行了探索，并发表了各自不同的看法。

在古代希腊的哲学家中，泰勒斯说世界来源于水，世界的本原是水。被列宁称为“辩证法的奠基人”的赫拉克利特说世界的本原是火。泰勒斯的学生阿那克西曼德认为世界是从一个叫做“无限者”的无限物那里产生的，但这个无限物究竟是什么，他又说不上来。古希腊最大的唯物主义哲学家德谟克利特则认为世界来源于最微小的无法再分解的物质粒子——原子，世界的本质就是原子。

中国最早的史学典籍《尚书》的作者认为，世界是由水、火、木、金、土五种物质元素相结合而生成的。稍后，齐国稷下学宫（大致相当于现在的社会科学院）中的一些人认为物质性的“气”是生命和智慧的根源，并提出了“有气则生，无气则死”的思想。战国时期，道家学派的重要代表人物庄子则明确提出“通天下一气耳”的命题，认为天地宇宙源于“一气”，宇宙的本质就是“气”。“气”的聚散和运行，导致了宇宙间万物的生和灭。

但是，“气”又是什么呢？简单地说，气就是一种无形的物质存在，这种无形的物质存在物通过自身的运行和聚散又可以生成有形的物质形态。同时，气在生成天地万物的过程中，又必然遵循一定的法则、规律和原理，我们的祖先把这些法则、规律和原理简称为“理”。有了“气”和“理”这两个概念后，随之而来的一个问题就是：在宇宙万物的生成和变化过程中，“气”和“理”各起什么作用？这两者究竟谁更根本，谁是世界的最终本原？这也就是“气”和“理”的关系问题。这一问题是宋明时代哲学家所关注的重大的基本问题，也是中国古代哲学的基本问题。黄宗羲对宇宙奥秘的探索，正是从这一问题入手，从而一步多廓清了以程朱为代表的唯心主义理学家在这一问题上所造成的混乱。

## 2. 宇宙能否脱离人心而存在

我们今天所说的宋明理学包括两个大的流派，即以张载为代表的唯物主义理学派和以程朱陆王为代表的唯心主义理学派。唯心主义理学又可分为以程朱为代表的客观唯心主义理学和以陆王为代表的主观唯心主义理学，前者把宇宙的本质归结为“天理”，后者把宇宙的本质归结为“人心”。黄宗羲

对宇宙之谜的破解，就是从清理、批判程朱理学和陆王心学入手的，他既反对程朱理学把“理”作为世界本原的客观唯心主义，又反对陆王学派把“心”作为世界本原的主观唯心主义。因此，我们谈黄宗羲的自然观，就应从程朱和陆王这两个学派对宇宙本质的看法入手。首先，请允许我从陆王学派谈起。

陆王学派的代表人物就是宋代的陆九渊和明代的王守仁。他们认为，宇宙的本质是“心”，而不是“理”，更不是“气”。他们宣称，世界上没有在人之心之外而独立存在的任何东西。不但“理”在人心中，“气”也在人心中，万事万物都按照一定的法则和原理规整地呈现在人心中。他们说，“万物就如同森林一样整齐有序地呈现在人心中”，“没有存在于人心之外的任何事物”。一句话，宇宙是人心的产物，它不能脱离人心而单独存在。据《象山学案》记载，陆九渊在“读古书”时，曾碰到“宇宙”二字，看到下面的注脚是“四方上下曰宇，往古来今曰宙”。于是，他“猛省”过来，说道：“宇宙内事，乃己份内事。己份内事，乃宇宙内事。”他在“猛省”之余，又援笔疾书“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”这一主观唯心主义的千古“名句”。后来，明代的哲学家王守仁又学着陆九渊的腔调说，“心外无物”，“心外无理”，“充塞天地中间，只有这个灵明（心）。”

由于这种主观唯心主义的论调实在过于露骨，因此，连他们的朋友都不相信。据《传习录》载，王守仁曾与他的一个朋友去南镇游玩，朋友指着山岩中的花树说：“如果真像你所说的那样天下没有脱离开人心而存在的事物，那么，这花树在深山中自开自落，于我心又何相关？”王守仁回答说：“你未看此花时，此花和你的心是归于寂的。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来（呈现在你心中），如此便知此花不在你的心外。”本来花在山中自开自落，不会因为人看不到它，它就不存在了。但王守仁不这么看。他认为，花树只有当人看到它时，它才是人类所说的花树。人看不到它，就无法断定它存在还是不存在，或者说当人看不到花树时，即便它存在，也是不真实的。这里，王守仁的错误就在于，他否认了客观事物是不依赖于人的感觉而存在的（或者说可以脱离人的感觉而存在）这一唯物主义的基本前提。

无怪乎连唯心主义者朱熹也讽刺陆九渊，说他“只愁说到无言处，不信人间有古今”。当代哲学史家刘文英先生在谈到这一问题时说：“这里还应当加一句：只愁说到无言处，不信天地有上下。”

由此可见，以陆王为代表的主观唯心主义理学家既不承认在人心之外有古今（宙），也不承认在人心之外有上下（宇），顽固地认为宇宙万物都在人心之中，离开了人心，其存在就无从谈起。这样，就把宇宙的本质归结为“心”，把宇宙的谜底说成是“心”。

如果从思想渊源上看，应当承认黄宗羲的启蒙哲学的确受到了王守仁心学的一些影响。正如清代史学家章学诚所说：“黄宗羲出于浙东，上宗王（守仁）刘（宗周），下开二万（万斯同和万斯大）。”但是，我们说黄宗羲受到了王守仁的影响，说他“上宗王刘”，并不意味着他就简单地承袭了王守仁。相反，他反对王守仁“以心为本”的主观唯心论。黄宗羲曾以鄙夷的口吻指斥当时的心学家只知空谈性理，不去读书求理。他说：“现在讲心学的人，不知读书学理，平日里只知坐而论道，高谈性理。即便是天崩地解，也落然无与己事。还口口声声说什么不能与道相违背。这些自称为道学的人，实际上不过是在用巧妙的方式逃避现实。”

黄宗羲反对陆王学派把人心作为世界的本原。那么，在黄宗羲看来，宇

宙的谜底是什么呢？

### 3. 先有宇宙，还是先有宇宙之理

程朱学派的代表人物是北宋时期的程颢、程颐和他们的四传弟子朱熹。程氏兄弟（简称二程）把“自家体贴出来”的“天理”（也就是“宇宙之理”）第一次引入哲学体系当中，正式作为哲学的基本范畴，从而为封建社会后期的官方哲学——程朱理学奠定了基础。朱熹是封建社会后期客观唯心主义的集大成者，他和二程都认定“天理”（或称“理”，或称“宇宙之理”）是世界的本原，是产生万物的根本，是“所以生物之原理”，也是一事一物的原理。但是，这些唯心主义者也明白，如果仅靠精神性的“理”是无法生成宇宙天地的，因此，他们又说：理和气两种东西结合在一起才能生成万物。什么是“气”呢？朱熹认为气是生成万物的材料，是“生物之具”。由于气是有形可见的具体材料，因此，朱熹又把气称做“形而下之器”。由于“理”是看不见、摸不着的抽象原理和法则，因此，朱熹又把它叫做“形而上之道”。朱熹认为，理和气两者共同作用，才能产生世界万物。但是，在讲到理与气的关系和世界本原时，他却只承认一个“理”字，并明确宣布“理在气先”，认为在宇宙万物产生之前，生成天地宇宙的那个“理”以及天地宇宙运行变化所遵循的那个“理”，就已经存在了。而且，即便是将来天地宇宙毁灭了，宇宙之理将依然存在，用他自己的话说就是“万一山河大地陷了，此理毕竟存在着”。但是，我们不禁要问，在未有天地万物之先和天地万物毁灭以后，关于天地万物之理（“宇宙之理”）到底存在在什么地方？对此，朱熹也无法作出回答。因此，朱熹最终是把“理”作为世界的本原的，他认为世界在本质上是不依赖于人和宇宙而存在的客观的“理”，宇宙的最终的谜底是客观的“理”。这当然是典型的客观唯心主义的宇宙观。

黄宗羲非常鄙视以程朱为代表的客观唯心主义者，说他们是“道学之乡愿”。他说：“如果说陆王学派不知读书求理的话，那么，程朱学派倒是读书了，但他们所读的书不过是章句训诂，所求得的理不过是同意或是反对某个字的含义。”黄宗羲还讥讽他们在自己所求得的“道”（“理”）上面加上“不传之秘”的封号，到处炫耀，人为地把儒学神秘化，说什么“千百年来，天地亦是架漏过时，人心亦是牵补度日。”而要改变这种状况，当然非他们莫属了。因此，能担当起救世济时使命的也就只有他们所崇奉和炫耀的“宇宙之理”（“天理”）了。

黄宗羲批判了这种“以理为本”的客观唯心主义宇宙观，并在这种批判中系统地阐述了自己唯物主义的宇宙观。

### 4. 宇宙的谜底是“气”

针对程朱学派的“理本论”和陆王学派的心本论，黄宗羲开宗明义地提出了“通天地，亘古今，无非一气而已”的宇宙论命题，认为充塞宇宙天地、贯通历史古今的，都是“气”。“理”是“气”之“理”，“心”也是“气”之“心”，“理”和“心”都统一于“气”。

黄宗羲反对一切把宇宙天地神秘化的思想观点，指出天并不神秘，天也只是一团物质性的气。他说：“四时的运行，万物的产生，都是由天来主宰

着。但天并不是什么神秘的东西，而纯粹是一团虚灵之气，是一团运动、变化和流行着的物质性的气。”

宋明时期，各种不同派别的哲学家都承认宇宙的本源是“太极”，但对什么是“太极”这一问题。各家的理解却迥然有别。理学家说：太极就是理。心学家说：太极就是心。张载、王廷相等唯物主义哲学家则说：太极就是气。黄宗羲在论述世界从何而来这一问题时，也借用了太极这一概念，并认为世界来源于太极。但是，他继承和发展了张载、王廷相等人的唯物主义思想，以气解太极，认为太极不是独立于气之外的思想存在，它就存在于气之中，并与气直接相统一。但为什么不直接称呼为气，而又另立太极之名呢？关于这一点，黄宗羲解释说：“这是因为作为宇宙本源的气，从时间上看，无始无终，从空间上看，无边无际，因此，气是极至的、无限的。以其极至而言，谓之太极。”由此看来，太极的本质是气，太极也就是气。

从太极是气的唯物主义观点出发，黄宗羲对宋明理学的开山祖师周敦颐的“无极生太极，太极生万物”的说法提出了批评。他指出：“周敦颐的这一说法，实际上就是认为无能生有，把太极看成是在气之先就存在的精神性实体。这就把太极和气判为两截了，即认为太极和气是分属于形而下和形而上两个不同的东西。”黄宗羲在写给朋友的一封信中，也曾尖锐地批评过周敦颐的这一错误，他说：“如果先有太极，而后才由太极生出了物质性的阴阳之气，那么，当阴阳之气还没有产生时，太极又存在于什么地方呢？”黄宗羲这一问问得好，他指出了周敦颐的太极实际上是一个可以脱离世界万物而存在的精神实体，这个实体是从来就有的，不知道它在什么地方产生，也不知道它在什么地方存在，反正它不依赖于物质世界而存在，不存在于物质世界当中，但它又是宇宙的灵魂，是宇宙的本源。黄宗羲指出，周敦颐的这种从空无的精神实体——太极中化生出世界万物的观点，同老子的“无能生有”实无二致，而同唯物主义关于宇宙来源于物质性的“气”、“太极”就是“气”的思想则是“毫厘之差，千里之谬也”。

在确立了宇宙来源于物质。宇宙的谜底是气、太极也是气这一系列的唯物主义前提之后，黄宗羲还必须进一步回答“气”同“理”的关系这一宋明哲学的重大的基本问题。因为“气”和“理”是密不可分的两个概念，“气”自身的运行，“气”产生世界万物，都遵循一定的法则和原理（“理”）。唯心主义者说，这个法则、原理（“理”）是在先的、第一性的东西，它先于物质性的“气”而存在。唯物主义者则说，法则和原理（“理”）都是由“气”而生、由“气”决定的，它要依附于“气”。围绕这一问题，宋明的哲学家们各抒己见，莫衷一是。那么，黄宗羲是如何回答这一问题的呢？

黄宗羲明确提出“气”是天地宇宙和人间万物的唯一本源，而“理”和“道”不但不是高居于“气”之上的某种实体，反而为“气”所决定，离开了“气”就不存在什么“理”或“道”。他指出：“道、理都是依赖于有形的气而存在的，离开有形的具体事物，无所谓道；离开物质性的气，无所谓理。”在这里，黄宗羲实际上是把“理”理解为“气”在运行变化过程中自身所固有的客观规律，所以，他又说：“气的运行虽然千条万绪，但并非杂乱无章，而是有一定的条理和规律可循。这个条理和规律就是理。或者说气流行而不失其序，这就是理。”由此看来，从根本上讲，“理”和“气”并不是两个东西，只是由于人们从不同的角度对物质世界进行审视，便有了这两个不同的名称。从事物运动变化的主体（或称载体）来说，就叫做“气”；

从事物运动变化必须遵循一定的法则和原理来说，则叫做“理”。可见，“理”与“气”是“一物而两名，非两物而一体也”。

在“理”、“气”关系上，黄宗羲非常推崇明代哲学家罗钦顺的见解，他说：“罗先生谈论理气，最为精确。认为贯通于天地，横亘古今，无非一气。”由于罗钦顺把世界的本源归结为“气”，认为“气本一也”，因此“理”就只能是“气”的“理”，不可能存在着独立于“气”之外的所谓“理”，凡是“理”必定是“依于气而立，附于气以行。”对于罗钦顺的这一观点，黄宗羲十分赞同。

从上述思想出发，黄宗羲反对明代理学家所讲的“以理驭气”的唯心主义观点。据《明儒学案》记载，明代的理学家曹端在一次讲学中曾对朱熹用人和马的关系来比喻理和气的关系的说法提出了批评。因为朱熹曾说：“理和气的关系，就如同人和马的关系一样，理驾驭和主宰着气，就像人骑在马上，马一出一入，人也随着一出一入。”曹端认为，朱熹的这一说法不够严密，应当予以修正，他说：“朱熹认为人在马上只是随马而动，这样的人实际上是个死人，而不是万物之灵。用死人来比喻理，则理也为死理，而不足以为万物之源。因此，正确的说法应该是，理和气的关系就如同活人骑在马上，这样马的动静缓急就都由人来控制和驾驭。这样的比喻就正确地揭示出了理对于气的决定作用，体现出了气的运动都要由理来驾驭和控制的思想。”针对曹端的这种“以理驭气”的唯心主义论调，黄宗羲指出这一观点不过是对朱熹理、气之说的修修补补，曹端自以为有功于“圣门”的“修正”并没有跳出朱熹客观唯心主义的大圈子。黄宗羲说：“曹先生虽然把理和气的关系讲得很明晰，但他所谈的以理驭气的思想，实际上仍是把理和气当成了两个东西，这就同理、气本是一物两名的客观事实相违背。况且，如果气一定要等到理来驾驭和控制它时，它才运动，那么，这样的气也就成了一团死物了，因而，难以成为世界万物变化的根源。”

在理、气关系上，黄宗羲不但批判了朱熹和曹端的“人、马”之喻，还对明初理学家薛蕙的“日光、飞鸟”之喻提出了批评。黄宗羲一方面肯定了薛氏所讲的“理、气无先后，无无气之理，亦无无理之气”的思想，认为这一观点是不能动摇的；另一方面，又对薛蕙所讲的“气动理不动”的形而上学思想，进行了实事求是的批评。薛蕙认为物质性的“气”是运动变化的，但是，气在运动变化过程中所呈现出的条理、法则是永恒不变的，它从来如此，永远如此。他说：“气的运行，有聚有散，有浮有沉，有升有降，而气之理则是寂然不动的。气和理的这种关系，就如同鸟（气）在飞行时，日光（理）一直照在鸟（气）身上，但日光（理）又不随鸟（气）飞行一样，气在运行时，理也未尝与气相脱离，但并不随气的运行变化而变化。”薛蕙的这一思想，不仅把宇宙万物的变化之理看作是永恒不变的僵死教条，从而陷入形而上学，而且还把“理”看成是可以脱离物质性的“气”而单独存在的精神实体，从而陷入了唯心主义。黄宗羲对这种唯心主义和形而上学的论调进行了直截了当的批判，他说：“我认为薛先生以日光和飞鸟的关系来比喻理和气的关系是不恰当的。因为如果没有飞鸟，日光也照常存在；如果没有日光，飞鸟也可以存在。因此，日光和飞鸟是两个可以彼此分开、独立存在的事物，而理和气的关系则不然，理为气之理，无气则无理。”又说：“从无限宇宙的变化发展来看，气是无穷无尽的，理也无穷无尽，因此，气不会归于灭亡，理也不会归于灭亡。但从具体事物来看，小到一草一木一山一水

之微，大到宏观天体，无不日新月异、变化不息，因此，已往之气当然不同于将来之气，已往之理也不同于将来之理。从这个角度来看，气聚散运行，变化不息，理也聚散运行，变化不息。”

“理”、“气”关系问题，是意识和物质的关系问题这一哲学的基本问题在中国传统哲学发展过程中的具体表现，我们依据哲学家对“理”和“气”谁先谁后、谁主谁从的不同回答，来确定他们是属于唯物主义还是唯心主义的阵营。20世纪60年代，我国哲学界曾发生过一场关于“桌子哲学”问题的讨论，这一讨论实际上就是对中国古代传统哲学的“理”、“气”关系问题的深化。这场讨论所涉及的问题，就是究竟是先有桌子呢？还是先有桌子的制作原理？在讨论中形成了两种对立的意见。一种意见认为，应当先有桌子的制作原理（“理”），然后才能做成桌子（“气”）。因为对于制作桌子的木匠来说，他一定要事先在头脑中把桌子的样式想好，才能动手去做。所以，对于做这张桌子的木匠来说，是先有桌子的制作原理，然后才能制造出桌子。但是，桌子的制作原理又是从哪里来的呢？他们说，是在实践中形成的。这样的回答，似乎避免了陷入唯心主义的嫌疑。但是，持反对意见的人反驳说，最初在实践中启发人类形成桌子制作原理的东西又是什么呢？其实，人类最初所形成的关于桌子的制作原理还是受到了“桌子”的启发，只不过这些“桌子”不是人工制造的，而是天然形成的。譬如说，人类在生活实践中受到了石板、树墩等类似桌子的东西的启发，就在头脑中形成了桌子的观念和制作原理。于是，人类第一张桌子就产生了。因此，应当先有桌子，后有桌子的制作原理。发生在20世纪60年代中国哲学界的这场关于“桌子”哲学的讨论，实际上并没有突破中国传统哲学“理”、“气”关系的框框。因此，我们设想，如果程颢、程颐、朱熹一类的唯心主义理学家能够参加这场讨论的话，他们无疑属于“先有制作原理，后有桌子”的那一派，而我们的启蒙大师黄宗羲如果能够参加这场讨论的话，无疑是属于“先有桌子，后有制作原理”的一派。

## 5. 人学原理

人是从哪里来的？人的本性是什么？人同宇宙万物是什么关系？对这些问题的回答，就构成了黄宗羲人学原理的全部内容。人学原理是黄宗羲宇宙论的一个方面的内容，是他的气一元论的宇宙观在人和人类社会中的推广和应用。

人究竟从何而来呢？黄宗羲在他的哲学著作《孟子师说》中回答了这个问题。他说：“天地间只是一气充周，生人生物。人禀气而生。”由于黄宗羲认为气是宇宙天地的唯一本源，宇宙万物的本质就是气，因此，生长在宇宙中的人和万物就理当都是由气演化而来的。他又进一步发挥这一思想说：“天用气的流行和变化来生人生物，因此，人和物的本质都是一团气。人和物禀受自然之气以后，就会形成知觉。由气所形成的知觉又分为不同的层次，有精细灵明的知觉，也有粗浊昏重的知觉，前者为人的知觉，后者为物的知觉。”黄宗羲进一步认为，造成人和物两种不同知觉的最终原因，在于人和物在产生时所禀受的自然之气存在差别。因此，人与物的区别，不在于其产生时是不是由自然之气所化生，而在于人与物各自所禀受的是什么样的自然之气。精细灵明之气生出来的是人，粗重混浊之气生出来的则是物。黄宗羲

认为，由精细灵明之气所生出来的人，有着不同于物的三个特点，这就是人有心、有性、有情。黄宗羲的人学原理就是以这三方面内容为框架，并围绕这三个方面展开的。

### (1) 心

先来谈黄宗羲对“心”的看法。正如在宇宙论上坚持气本论一样，在人学问题上，黄宗羲坚持的是心本论，“心”是黄宗羲人学的基石。但是，黄宗羲心本论中的“心”与主观唯心主义所讲的“心”是有着本质区别的。在黄宗羲的人学原理中，“心”仅仅是一个形式，其实质内容依然是“气”。黄宗羲认为，“心”是由“气”构成的，只是形成人的“气”并不是一般的“气”，而是一种“灵气”，所以，他说：“心即气也”，“心即气之灵处”。他认为，人之为人就在于人有人“心”，就在于人“除恻隐、羞恶、辞让、是非之心外，别无他心”。可见，黄宗羲人学原理中所讲的心本论，其实质还是气本论，是他的宇宙观上的气本论在人学问题中的逻辑延伸。

值得注意的是，黄宗羲在人学原理中所讲的“心”，与我们今天所说的的心脏意义上的心已有很大差别。我们今天所讲的作为心脏的心，只是构成人体的一个重要器官，而黄宗羲所说的“心”，则主要是指思维的器官。换句话说，黄宗羲认为人心是思维的器官，意识（精神）是人心的机能。在中国哲学思维的发展史上，我们把这种观点称做“心主神明”说。中国古代的许多哲学家都把“心”作为思维的器官。《管子·心术》中就讲到“心者，智之舍也”，意思是说“心”是人的智慧居住的地方。孟子则提出“心之官则思”，意思是说“心”这个器官是用来思维的。荀子就讲得更清楚了，他说：“心者，形（指人的身体）之君（主宰的意思），神明（精神）之主也。”但是，我们不能据此就认为我们的祖先只讲“心主神明”（即认为人心是思维的器官），而没有看到脑在人的思维中的重要作用。其实我们的祖先既讲过“心主神明”的话，也讲过“脑主神明”（即认为人脑是思维的器官）的话；既看到了人心在思维中的作用，也猜测到了人脑在思维中的重要作用。关于这一问题，我们后面还将详细论及，因此，在此就不予赘述了。这里我们应当明确的是，无论是把心作为思维的器官，还是把脑作为思维的器官，都是一个科学问题，而主要的不是哲学问题。因此，作为哲学家的黄宗羲，把人心作为思维的器官，认为人所具有的各种认识能力和各种思想感情（如同情、憎恶、谦让等）都本原于人心，也就无可指责了。

### (2) 性

“性”是黄宗羲人学原理的重要内容。黄宗羲认为，人性不同于物性，人性是人区别于动物从而使人成为人的本质属性，因此，它为人所固有。既然世界上万事万物，包括人在内，都是由“气”所产生的，因此，万事万物之性，包括人性，也就理当都是由“气”决定的。但是，由于“气”有粗细浊清厚薄之分，由此就决定了不同的事物具有不同的“性”，也决定了人性不同于物性。黄宗羲说：“人有人之性，物有物之性，草木有草木之性，金石有金石之性。就连野葛、鸩鸟这种恶毒之物，也自有其性。”

从人之性不同于物之性、万事万物各有其性这一前提出发，黄宗羲反对把不同事物的特性相等同的看法，对先秦哲学家告子的“生生之谓性”（即认为变化、发展是人和物的根本特性）的说法提出了公正的批评。一方面，黄宗羲肯定了“生生之谓性”这一说法包含着合理的因素，这就是把万事万物之所以具有不同特性的根源归结为物质性的“气”，认为是“气”的生生

不息的运动和变化，形成了不同事物的不同特性。这是对的。但是，另一方面，黄宗羲又指出，告子只是笼统地讲，由气所生的万事万物都具有生生不息的变化本性，这就没有区分不同事物所具有的不同特性，从而把人性和物性相等同。黄宗羲指出：“事实上，人之性不同于牛犬之性，牛犬之性不同于草木之性，草木之性不同于瓦石之性。因为不同事物所赖以产生的自然之气并不完全相同，这就决定了不同事物具有不同的构成成分（也称为质）。既然万物的构成成分不尽相同，那么，它们各自的特性也就必然有所区别。所以，瓦石只是徒具形体而没有生命，草木有生命但无知觉，牛犬虽有知觉，但这种知觉同人的意识又有很大差别。”因此，黄宗羲认为，如果像告子那样，把人与万物的不同特性“一概以侗（笼统）之性言之”，这就把人和牛犬相等同了，从而导致出类似“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性”之类的早在两千年前就被孟子批评过的荒唐结论。

人之性不同于物之性，这一点已经明确了。但是，人性究竟是什么呢？这是中国传统哲学发展过程中的一个老问题。围绕这个问题，大致有三种不同的意见。一种意见认为人性就是“善”，再一种意见认为人性就是恶，第三种意见则认为人性无所谓善，也无所谓恶，即无善无恶。主观唯心主义的鼻祖孟轲持第一种观点。他认为，人不同于动物，人之所以成为人的根本特性就在于人先天就具有“善”的本性，这就是所谓的“人性善”论。孟子认为，人一生下来就先天具有四种善心，这就是恻隐（同情）之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心，他把这四种心叫做“四端”，认为人具有这四种善心，就如同人具有四肢一样。但为什么有的人不能成为善人呢？孟子说，这不是由于人性的差别造成的，因为人性都是一样的，即人性都是善的。造成人们为恶的原因是由于这些人不去努力培养、扩充自己本来就有的“善端”造成的。这就如同山上的树木，按其本性，都可长成参天大树，但临近城镇的山经常是光秃秃的，因为生长在这里的树木经常受到砍伐，从而妨碍了它们的正常成长。人性也同树木一样，他虽有“善端”，但仍需经过人的培养和扩充。与孟子相反，先秦唯物主义的集大成者荀子则认为人性本恶，坚持性恶说。什么是恶？不同的时代，不同的阶级，对此有不同的理解。在荀子看来，不符合封建社会伦理规范的言行就叫做“恶”，符合的则叫“善”。荀子认为人性就是“饥而欲食、寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”，“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”，所有这些都是与封建礼义相违背的，但它们又都是人天生就具有的本性，所以说人性本恶。正因为人有恶性，所以需要后天的学习和积善，通过“积善不已”的过程，就可以成为像大禹那样的圣人。这就是荀子常讲的“涂（途）之人皆可以为禹”。在人性问题上，还有第三种观点，即认为人性既非善，也非恶，而是如同流水一样，向哪边引导，它就向哪边流，“决诸东方则东流，决诸西方则西流”，因此，人性是后天社会实践的结果，是在后天社会环境的影响下形成的。这一观点的代表人物，就是与孟子同时的那个叫告子的人。

那么，在对人性是什么这个问题的三种意见中，黄宗羲究竟属于哪一派呢？我们说，黄宗羲基本上同意孟子人性本善的说法，但是，他又不是简单地等同于孟子，而是对孟子的性善说有所改造、有所发展。如果说，孟子的性善说是建立在唯心主义基础之上的话，那么，黄宗羲的性善说则牢牢植根于唯物主义的土壤，是唯物主义的性善说。黄宗羲认为，人性本原于人的心，从最终的意义上说，人性本原于物质性的气。因为黄宗羲认为人心是由物质

性的气所构成的，所以，黄宗羲从人心出发来谈人“性”，又用物质之气来规定人心，从而保证了他的人学学说的唯物主义性质。

黄宗羲认为，大自然中的物质之“气”生成了人的“心”，而自然之“气”的运行条理、法则（“理”）体现在人身上，就形成了人的性，这就是他讲的“在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性”。就是说自然之“气”运行变化的条理、法则（“理”）体现在人身上就是“性”。因为黄宗羲认为人“心”本身就是“气”，所以，“心”就如同“气”一样有运行和变化。正是在这个意义上，黄宗羲说：“心体流行，其流行而有条理者，即性也。”这就清楚地告诉我们，“性”是人“心”在运行变化过程中所表现出的法则和条理（“理”），人心和人性的关系就如同气和理的关系，只是在天（物质世界）为气为理，在人则为心为性。黄宗羲对“心”、“性”关系问题的这一看法，基本上是对他老师刘宗周所讲的“心即是气之聚于人者，而性即是理之聚于人者。理、气是一体的、不可分的，因此，心和性也应当是一体的、不可分的”思想的继承。

我们知道，明代的唯物主义者罗钦顺反对程朱把“理”、“气”说成是两个东西，提出“贯通天地，横亘古今，无非一气”的思想，受到了黄宗羲的称赞。但是，当罗钦顺在人学问题上讲到心、性关系时，就和程朱的唯心主义哲学走到一条路上去了。对此，黄宗羲提出了尖锐的批评，他说：“罗钦顺关于心、性关系的看法，同他关于气、理关系的看法自相矛盾。因为罗钦顺既然认为理与气本是一个东西，又认为在天为气者，在人为心，在天为理者，在人为性，这样就必须逻辑地推出心与性也是一个东西的结论，但罗氏却把心、性看成是两个东西。”黄宗羲进一步指出：“事实上，人心禀受天地之气生成以后，就运动不息，循环不已，它在运动流行过程中，应当恻隐的时候，它自然恻隐，应当羞恶的时候，它自然羞恶，应当辞让的时候，它自然辞让，应当明辨是非的时候，它自然明辨是非。人心在运动过程中所表现出的这种千头万绪的特性，就是人性。”因此，正如理是气之理，理由气所决定一样，性也是心之性，性由心所决定。但是，罗钦顺却把这种关系给弄颠倒了，错误地认为性在心之先，即认为在人心未产生之前，就有一种叫人性的东西已经“立于心之先”。当人降生之后，这种东西（人性）便附于人心之中，从而使人心具备了认识万物的功能——“明觉”。针对罗钦顺在心、性关系问题上的这一错误认识，黄宗羲指出：罗钦顺的这一思想实际上就是“先立一个人性，并把它看成是人心的主宰”。罗钦顺把人性看做是人心的主宰，这就与程朱理学所讲的“理能生气之说无异”、而与“先生（罗钦顺）自己的理气之论大相径庭”。

在确立了人性是人心在运行变化中所表现出来的一种属性、人性统一于物质性的人心这一前提后，黄宗羲就开始论述自己“人性本善”的具体内容。但是，由于黄宗羲关于“人性本善”的人学理论是在批判王廷相和杨东明的人性是善恶相混的思想中阐发出来的，因此，我们就需要从王廷相和杨东明谈起。

王廷相认为，人性既不是单纯的善，也不是单纯的恶，而是善与恶相混杂。之所以如此，是由于人心所受之气有“清浊粹驳”之分造成的。清粹之气形成的是人的善性，而浊驳之气形成的则是人的恶性。王廷相认为由人心所决定的人性就是善与恶这两种根本对立的特性的混合。由于人性本源于人心，是人所固有的本性，因此，一般的人都具有善与恶两种属性。但是，圣

人例外，圣人之性只有善，没有恶，因为圣人所禀受的只是大自然中的“清明淳粹”之气。杨东明则认为，人性之所以善、恶相混，是由于人所受之气存在着“杂糅”和“偏胜”的情况造成的。

黄宗羲不同意王廷相和杨东明对人性问题的看法，他指出：“天地之气的本性就是善。虽然气在运行的过程中存在着过与不及的情况，即有时是阳盛阴衰，有时则是阴盛阳衰，但从总的状态上看，阴阳是和谐的。人心所禀受的气，虽然有清浊、强弱不同，但决不能因此就认为清强之气就是善、而浊弱之气则为恶。事实上，由气所生的人心无不具有满腔的恻隐、羞恶、辞让、是非之性，因而，都是善。”在此基础上，黄宗羲又进一步认为，阴阳和谐同人的善的本性是永恒常在的，而气的过和不及则是暂时的，不正常的。暂时的、不正常的东西不可能妨碍和影响永恒的、正常的东西。他说：“性善是就气的本然恒性来说的。气的清浊强弱、杂糅偏胜则只是一时的阴阳失调，而不是气的固有属性。气的固有属性只是善。人心禀气而生，因其气善，故心之性也是善的。所以，人心不会有恶，存在的只是过与不及的情况。”由此出发，黄宗羲断言：“孟子的性善说是一条千古不易的真理。”

从“人之气本善”的思想出发，黄宗羲又对朱熹的“浩然之气（善气）非人所固有”的思想提出了批评。朱熹认为，人生下来时并没有浩然之气（善气），有的只是那昏浊秃塌之气（恶气）。浩然之气是人后天培养出来的。针对这一说法，黄宗羲指出：“如果浩然之气不是人所固有的，又如何养得出来呢？因此，朱熹所谓“养”，说穿了，不过是点铁成金、无中生有的鬼把戏，是根本不可能实现的东西。

黄宗羲还对张载把人性划分为善的天地之性和恶的气质之性的做法提出了批评。张载是北宋杰出的唯物主义哲学家，唯物主义气一元论的代表人物，但在人学问题上，他却陷入了唯心主义。他认为，天地之性是人先天具有的，它没有任何缺点，是绝对的善，而气质之性则是后天形成的每个人的本性，是恶的根源。这样，作为气质之性的恶就把作为天地之性的善给障蔽了。于是，张载就叫人反省，以便恢复到天地之性中去，他说的“善反之，则天地之性存焉”，就是这个意思。针对张载在人性问题上的唯心主义论调，黄宗羲指出：“既然气质之性也是天赋的大自然的产物，如果再让它返，还能返到哪里去呢？退一步说，即使我们人为地硬去返，岂不更增加了人为的气质之性的成分吗？”因此，黄宗羲指出：“本善的天地之性，就存在于后天的气质之性当中。故人性压根就没有天地、气质之别，凡人性都是善的。”

但是，人身上确实存在着恶的一面啊！对此，黄宗羲又如何解释呢？他认为，恶是由于后天的习行（“习”）造成的。性与习不同，凡性必善，习则不然，它可以是善，也可以是恶。黄宗羲所讲的“习”不仅仅指人出生后的社会实践活动，而且也包括其“在胎之时”。他认为婴儿在母胎之中，母亲的一言一行都是婴孩“习”的内容，都对婴孩将来是否具有恶的成分产生影响。古人重视胎教，原因大致在此。黄宗羲还进一步指出：“由天地之气所决定的人性，至精至微，没有任何人为的成分，因此，即使人的先天善性在后天受到习行的侵害，但人的本然之善也自要显露出来。甚至于连气的清浊偏正缓急也无法阻止人的善性的显现。正如水的本性是清，即使我们硬把它放到臭浊的容器中，其本然之清，也未尝不在。”

黄宗羲用人的后天的“习行”来说明存在恶的原因，实际上是对孔子所讲的“人的先天的本性是相近的，而后天的习行却相差很远”思想的继承和

发挥。但是，应当说明的是，黄宗羲对于恶起源于后天习染的思想，并没有表述得很清楚。关于这一点，他的同门学友陈确就讲得比较清楚，陈确说：“人之所以有不善，是由于后天的习行造成的”，“善与恶的区分，是由后天习行决定的，与人的先天本性没有什么关系”。颜元也明确指出，恶的产生是由后天的“引蔽习染”所造成。

### （3）情

“情”是黄宗羲人学原理的第三个环节。

黄宗羲不主张在“性”之外另立一“情”，认为“性”与“情”原本是一个东西，“分析（分开）不得”，“性”也是“情”，“情”也是“性”。因此，不能把它们人为地对立起来。从此出发，黄宗羲对朱熹把“性”和“情”看做是人身上的两种对立的属性的思想提出了批评。朱熹认为，人有“性”，也有“情”，二者都受制于人心。如果把人心比做水的话，朱熹认为人性就是“水之静”，而人情则是“水之动”。由于人性本于天理，而又寂然不动，因此，它必然是善。人情则不然，它可以是善，也可以是恶。因为人情是由于人心的运动引起的，如果人心在运动过程中受到了天理的控制，就会产生善的情；如果人心在运动过程中受到了外界物欲的诱惑，则会产生恶的情。

朱熹上述思想的实质就是高扬封建的天理之性，压抑广大人民要求生存的正当的生理欲求之情。黄宗羲针对这种封建卫道士式的说教，提出了“离情无以见性”的著名命题。他说：“离开了情，性又从什么地方体现出来呢？情与性不可分离，就如同理与气的一体一样。”黄宗羲认为，人先天具有的仁义礼智的善“性”，必然表现为恻隐、羞恶、辞让、是非的善“情”，而不可能像朱熹所讲的那样，善“性”由于受到外物的诱惑而表现为恶“情”。黄宗羲的这一思想大致是从孟子那里来的，所以，他说：关于性、情一体的思想，孟子已讲得“明白易见”，这就是孟子在《公孙丑》一文中所说的：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”意思是说人的恻隐同情之“情”是人的仁“性”的表现，人的荣辱羞恶之“情”是人的义“性”的表现，人的谦恭辞让之“情”是人的礼“性”的表现，人的是是非非之“情”是人的智“性”的表现。

通过以上论证，黄宗羲得出了一个结论，这就是：人心无不善，人性无不善，人情无不善。这三句话可以看做是黄宗羲人学原理的大纲。黄宗羲宣扬“心、性合一”、“性、情合一”、“性、情皆善”的思想，是对人性的褒扬，是对人的正当的生存欲望的赞肯，是中国早期启蒙思想家针对统治阶级对广大人民群众人性的压抑而喊出的人性解放的呼声。

## 6. 宇宙中有没有鬼神

黄宗羲是一个战斗的无神论者，他在晚年写成的哲学著作《破邪论》中，从宇宙的本质是“气”这一唯物主义的理论前提出发，对鬼神问题发表了自己的看法。

黄宗羲认为，既然宇宙天地的本原是“气”，因此，宇宙间的一切事物，包括人的生老病死和鬼神观念，就只能用物质性的“气”来解释。他说：“世界上一切事物和现象的变化、产生，只是由于一气流行其中，即是由于气的运行变化造成的。上升的气是阳气，下降的气是阴气。人生人死以及对鬼神的误解，都是由大自然中的阴阳之气造成的。”从这一论点出发，他反对鬼

神存在论。他指出：人活着的时候，气聚集在人身上。人死后，气也就散开了。因此，人死后，不可能还有什么灵魂存在。他说：“有神论认为，人活着的时候，精神与形体合而为一。人死后，两者就分开了。精神就离开人的形体单独存在，变成所谓的鬼。但是，这种有神论的论调，早就被生活在南朝时期的范缜予以驳斥。范缜著《神灭论》，认为人的精神与形体不可分，在一定意义上说，精神即是形体，形体即是精神。因此，人的形体存在，精神就会存在。形体谢灭，精神也就不复存在了。”接着这一论述，黄宗羲又进一步指出：“人死以后，他原先赖以存在的阴阳之气，或者已经用完，或者完全散尽。此人的气都没有了，又怎么还会存在这个人的灵魂(精神)呢？”

黄宗羲还反对把人的吉凶祸福同祖先葬地的好坏联系在一起的说法。所谓“鬼荫”说。黄宗羲指出，所谓“鬼荫”说，其实质就是通过选择一块风水好的地方来实现让自己的祖先在阴曹地府中保佑自己的目的。黄宗羲认为，这种说法完全是荒唐无稽之论。他说：“鬼荫论者认为祖先葬地的风水好，就可以保佑自己吉祥如意，这实际上是认为死者的骨骼可以给人带来吉祥和幸福。这不但是一种神不灭论，而且也是一种形不灭论。佛教和神不灭论者宣扬灵魂不死、鬼神存在，已经荒唐至极。鬼荫论者则更进一步，不但认为神不灭，而且还认为人的形体也是不灭的，人的骨骼还有灵性。这种说法，是宣扬鬼荫说的人用以迷惑人心的手段，其目的就是让人们把自己的命运寄托于上天，让人们整日执着于卜卦问神。因此，所谓鬼荫之说，完全是一些虚幻无稽的荒唐之言。”

黄宗羲指出，人们把自然界中发生的一些奇异的自然现象叫做鬼神，认为是鬼神在背后起作用。其实，这都是一些日常的自然现象，只是由于科学水平的局限，使得人们无法对这些现象做出说明，从而产生了误解。例如，聚仙亭下深谷之中常有灯光闪烁之事，即属此类。当时许多人认为亭下深谷中的灯光是鬼神造成的，它可以给人带来吉祥和幸福。所以，许多人都到这里求愿。黄宗羲说，连大名鼎鼎的苏东坡也认为这种闪烁之光是一种能给人带来幸福的金丹之光，并写下了“石室有金丹，山神不知秘”的诗句。朱熹则认为是“宝光”，并写下了“始信地灵资物化，金膏随处发明光”的诗句。黄宗羲指出，这种所谓的“圣灯”灵光，完全是由于自然之气变化形成的。由于自然之气所生成的草木水土都有一定的光泽，再加上聚仙亭下临深谷、周围群山环绕这样特定的自然环境，使得物质之气容易聚于深谷之中。于是，人们在晚间便看到了所谓的“圣灯”灵光了。由于自然科学水平的局限，黄宗羲的上述解释未必完全正确。但是，他用物质的原因来解释自然现象，反对鬼神之说，则是唯物主义的、正确的。

黄宗羲还对宗教神学宣扬的“地狱”之说进行了抨击。当时有人认为宣扬“地狱”之说，可以弥补封建纲常名教的不足。因为地狱中的阴森恐怖，就使得人们在活着的时候不敢多行不义之事，也可以使乱臣贼子懂得，他们为非作歹，活着的时候即便能侥幸免受惩罚，死后还会在阴曹地府中受到更残酷、更严厉的惩罚。黄宗羲指出，这种说法与事实不符。他说：“大奸大恶是难以用恐惧和刑罚来禁止的。事实上，地狱之说存在已久，但乱臣贼子依然接踵不断地出现。如果说地狱之说还有什么社会效益的话，它唯一的效用就是使那些虔诚的老头老婆们害怕自己做的一点微不足道的小恶，而去信奉佛教，企图通过奉佛来消除自己将来在地狱中所受到的惩罚。但是，这么多的人去奉佛，对社会又有何益呢？”因此，黄宗羲认为，真正的儒者，是

不相信地狱的，“地狱之说，儒者所不道”。黄宗羲又进一步指出：“对于地狱之说记载甚详的是《太平广记》、《夷坚志》诸书。根据这些书的记载，就好像真的存在地狱一样。但假若真有地狱的话，地狱中有锯、凿、磨、铜柱、铁床、刀山、雪窖、蛇、虎等各种刑具，如此惨毒万状，那么，地狱中的新鬼、旧鬼们互相争打，岂不乱成一团了吗？而这便与宣扬地狱之说的人的本意相违背了。”

正因为黄宗羲不信鬼神迷信之说，不信地狱之说，所以，他才在《未命》一文中写道：“我死后，凡世俗所行，折斋做七，一概扫除。来吊唁的人，也不要点烛烧纸。若是我的至交，能在我的坟前栽上五棵梅树，我就叩首感谢了。”黄宗羲立下的这一遗嘱，是对他的无神论思想的最有力的说明。

## 五、寻觅思维的历程

前面我们谈了黄宗羲对自然界和人类社会的着法。从本章开始，我们将要探讨黄宗羲对人的认识历程的寻觅和追索。简言之，就是人应当如何认识自然界和人类社会，即谁在认识，认识什么，怎样认识。这在哲学上属于认识论的范围。我们将从四个方面展开论述。

### 1. 人靠什么思维

人是万物之灵，人不同于其他动物的一个重要方面就在于人有思想，能思维。但人究竟凭借什么器官来思维呢？如果在今天有人向我们提出这个问题，我们会毫不犹豫地回答说：当然是人脑。但是，在古代问题就不是这样简单了。由于受到自然科学发展水平的限制，古代的哲学家大多把人的“心”作为思维的器官，认为人是依靠“心”进行思维的。黄宗羲当然也不例外。有人说，把“心”作为思维的器官是中国文化的特殊产物，是中国人制造出来的“土特产”。其实并非如此。事实上，把“心”作为思维的器官，不仅古代中国是如此，世界其他民族在古代社会中大多也是如此。例如，古希腊著名的哲学家亚里士多德和柏拉图等人就是用“心灵”这个概念来表示人的思维和理智的，而且这种情况从古代希腊、罗马直到欧洲中世纪，都是大量存在的。

为什么在相当长的一个历史时期内，哲学家、甚至包括黄宗羲这样的近代启蒙哲学家，都不约而同地把“心”作为思维的器官呢？当代哲学史家刘文英先生认为，这是由两方面的原因造成的。一方面，“心”同思维的确存在着某种联系。“心”通过血液循环系统主管全身，一个人的心脏如果受到严重伤害，便会立即丧失意识并死去。这一点是人们在经验中经常看到的。中国最早的医学经典《黄帝内经》就有“心伤则神去，神去则死矣”的记载。为什么“心”受到严重伤害后，人就不能思维了呢？《黄帝内经》的回答是：“心主身之血脉”，“诸血皆属于心”。意思是说心脏主管全身的血液，人没了血液，自然就会死去，思维当然也就无从谈起了。古代哲学家大多把“心”作为思维的器官还有另一方面的原因，这就是人脑这一器官具有高度的复杂性。人脑的机能，谁也看不见、摸不着，用现代控制论的术语来说，这是一个所谓“黑箱装置”，无法打开直接观察。因此，在人的神经系统没有发现以前，大脑主宰全身的作用很难被认识和说明，它的思维和记忆的机能当然

也就无法被认识。上述两种情况，就决定了古代哲学家在对人的思维这一神秘的领域进行思考的时候，往往把思维的器官归结为人“心”。

但是，我们决不能据此就认为中国古代的哲学家一点也没有认识到人脑在思维中的作用，甚至认为把人脑作为思维的器官是西方人的专利。这就错了。早在汉代的纬书中就有“人的精神存在于人脑之中”、“头是精神居住的地方”之类的记载。道教的《黄庭经》把人面叫做“灵宅”，把脑盖叫做“天灵盖”。“灵宅”也就是精神居住的地方。“天灵”虽带有一些神秘的色彩，但其具体所指则是人的精神。因此，如果去掉“天”这一层神秘主义的外衣，《黄庭经》实际上是把人脑看做精神聚集的地方。特别值得一提的是《黄庭经》还提出了“脑神”的概念。把“脑”和“神（精神）”连用，表明《黄庭经》的作者已经认识到思维是人脑的一种机能。明代著名的医学家李时珍明确提出“脑为元神之府”，明清之际的医学家喻嘉言也指出脑为“身中百神（精神）聚会之所”，清代的医学家王清任讲得就更明确了，他说：“灵机、记性，不在心，在脑。”因此，在中国古代既有“心主神明”说，也有“脑主神明”说。出现于战国时期的篆文思字，其上半部是人的脑盖，下半部是一个心字，因此，思维的“思”字既从心又从脑（囟），表示思维既同心有关，也同脑有关。因此，不能认为我们的祖先一开始只注意到思维同“心”的联系，而把思维同人脑的联系看做是西方人的发明。其实，我们的祖先在讲“心主神明”的同时，也对人脑在思维中的地位和作用进行过探索，只是由于自然科学水平的限制，难以找到直接的根据，因此，这种观念才未占上风。

那么，把人“心”看做是人的思维器官的黄宗羲又是如何看待人的认识的历程的呢？

## 2. 人究竟能够认识什么

人认识什么，这就是哲学上所讲的认识的对象问题。面对这样的问题，我们也许会说：认识世界！但在黄宗羲看来，仅仅作出这样的回答是不够严密的，他认为人的认识的最终对象固然是天地万物，但是，并不是无限宇宙中的任何事物在今天都能够成为我们的认识对象。能够成为我们今天的认识对象的只是无限宇宙中的一部分事物，即同人已经发生了某种内在联系的那些事物，用黄宗羲的话说就是存在于人心之中的那一部分客观事物。而无限宇宙中的其他事物只是作为将来的可能的认识对象而存在，对于这一部分事物，人类今天可能还压根儿就不知道它存在在哪里，因此，它与人没有内在联系，不在人心之中，更不可能构成人的认识的对象。因此，人的认识对象就是那些已经同人发生关系的客观事物，即已经属于人的世界。

因此，在黄宗羲看来，所谓“物”都是与人有着某种内在关系的“物”（也就是马克思主义哲学所说的客体）。离开了人，离开了人的认识和改造活动的“物”不是真正的“物”。他说：“家、国、天下，都是作为人的物而存在的，它们不能离开人而存在。”但是，对于存在于无限宇宙当中的那些离开人的物，黄宗羲又如何称谓呢？他说：“人与物有时是相分离的，怎么办呢？难道离开人的物还能是认识的对象吗？”可见，黄宗羲讲离开人的“物”不是物，并不是说这些物不是物质了，而是说这样的物质已经不再作为人的对象而存在了，或者说不是人的物了。因此，黄宗羲认为，人的认识

对象必须是同人具有内在关系的物，必须是属于人的物，即人的心内之物。

其实黄宗羲的这一思想并不新鲜，而是从王阳明那里来的。我们知道，王阳明一向坚持世界上不存在可以离开人的客观事物。他有一个著名命题叫做“心外无物”，就是说不存在着人心之外之物，凡物都是人的物。当时很多人，包括现在也有很多人，不明白这话的意思，误以为他是说没有人就没有世界，人死了，宇宙也就随之毁灭了。就连他的弟子也这么看。有一次他的一个弟子问：“天地鬼神几千年来一直存在，为什么没了人的心，没有了人的思想，它就不存在了呢？”王阳明回答说：“你今看死了的人，他的灵魂、他的思想没了，他的天地万物又在何处呢？”这里的要害是“他的”二字。人死以后，山河大地显然不会因为这个人的死去而随之消失，但是，山河大地已经不再是这个人的山河大地了。因为人死后依然存在着的山河大地已经不再是他的认识和改造的对象了，已经与他没有任何关联了。在这个意义上，王阳明认为作为这个人的认识和改造对象的山河大地已经不存在了。所以，王阳明又进一步向他的弟子解释说：“天没有人的灵明（心）谁去仰它高？地没有人的灵明（心）谁去俯它深？鬼神没有人的灵明谁去辨它吉、凶、灾、祥？”意思是说，如果没有人心和人的思维，就不会存在天高地深的观念，也不会产生关于鬼神的吉、凶、祸、福的思想。正是在这一意义上，王阳明说：“充塞天地之间，只有这个灵明（心）。”也正是在这一意义上，王阳明认为人是天地宇宙的主体和核心。

黄宗羲正是继承了王阳明“充塞天地之间，只有这个灵明”的思想，才提出了“盈天地间皆心也”的命题，认为离开了人心，无所谓“物”，“物”总是与心联系在一起的物。他说：“盈天地之间，无所谓万物，因为万物只是由于有了人的存在，它们才相应地有了其不同的称谓。”山川、河流、森林、沙漠，都是因为有了人，它们才有了相应的称呼。如果没有人的存在，宇宙间的一切事物就只是一团混沌的空寂物。黄宗羲还举了一个例子说：“譬如说父亲必定是某人的父亲，君主也必定是某些人的君主。不存在一个人不属于任何人的孤立的父亲和君主。”以小见大，天地宇宙也必定是人的天地宇宙。由此，黄宗羲推出了“盈天地间皆心也”的命题。

黄宗羲在 17 世纪就提出了这一闪烁着辩证思维火花的思想，在当时是很令人费解的。因为黄宗羲的上述思想，实质上是涉及到了现代哲学的一个重大的理论问题，即认识的主体（人）和认识的客体（与人相关联的客观事物）之间的关系问题。马克思主义哲学关于认识论的基本理论告诉我们，客体并不等于无限宇宙中的客观存在着的一切事物，客体和客观存在是两个既相区别又相联系的概念。客观存在是指无限宇宙中的一切物质存在物，它既包括我们今天正在认识和改造着的物质世界，也包括还没有进入我们的认识视野和改造领域的世界。客体则不然，它仅仅指已经进入我们的认识和实践领域的那一部分客观存在。也就是说，只有同主体（人）具有内在联系性，为主体的现实活动所指向的那一部分客观存在，才能叫做客体，才能构成人的认识和改造对象。可见，被称做客体的东西，必须同人联系在一起。正是在这一意义上，我们说离开了主体就无所谓客体，就没有客体。至此，我们再回过头来看黄宗羲讲的离开人的“物”就不是物的话，就很容易理解了。因为黄宗羲这里所说的“物”，不是指整个的物质世界，而是指作为人的认识对象的“物”，也就是今天我们说的客体。既然我们可以说离开主体就无所谓客体，黄宗羲当然也可以说离开了人的“物”（客观存在）就不是物（客体）。

### 3. 人的认识应当从哪里开始

黄宗羲把已经进入人的认识和实践领域的客观存在作为人的认识的对象，但是，人从哪里开始对物质客体的认识呢？他的回答是：从人心开始，“心”是人类认识的起点。

黄宗羲认为，人心内在地具有认识整个宇宙和人生之理的可能性，原因在于人心之中已经包含了天地万物之理。因为黄宗羲认为天地万物都来源于气，人也是禀气而生，是气的产物，所队人身上当然也就具备着与气相对应的原理和法则（理）。在这个意义上，他说：“我与天地万物都是由于一气流通而形成的，两者之间不存在什么阻碍和间隔”，所以人心之理也就是天地万物之理。”在另外的地方，他又说：“天地之道（理）是本来就具有的，而且人身上所具有的这种天地万物之理同天地万物自身所具有的原理、法则相比，一点也不欠缺什么。因此，即便是人们不想去追求道（理），而事实上，道和理也存在于人的身上，只是一般人自觉不到而已。”由此说来，认识世界就不需要从人身以外的具体的天地万物开始了，而只需把认识的目标指向人自身就可以了。

因此，在黄宗羲那里，人心不是空寂的、没有任何内容的“白板”，而是包含着天地万物和人类社会的一切原理和法则。这是黄宗羲把“心”作为人类认识的起点的根本依据。从此出发，他对王阳明把人心视为一个空白物的思想提出了批评。因为王阳明曾说过：“无善无恶心之体”，认为心的本体无所谓善，也无所谓恶，而是没有任何内容的空白物。对此，黄宗羲进行了诘责，他说：“如果人心果真是无善无恶的，那么，人的有善有恶的观念又是从哪里来的？人关于善和恶的知识又是从哪里来的？人的为善去恶的功夫又将从何做起？因为无论是善还是恶总不可能从断流绝港的空无中产生吧！”由此，黄宗羲便得出了一个结论，这就是人心之中必定先天就存在着关于善恶、是非的思想观念。从这一结论出发，他又反对儒家用“明镜”来比喻人性。他说：“先儒讲到性时，大都拿镜子作为比喻。但是，镜子本身都是清澈无色、寂而不动的。用镜子的这一特性来比喻人性，自然也就把人性看成是无善无恶、空寂不动的东西。但事实上人们在应物处事时，常常会感到如此则心安、如此则心不安，那么，这个安与不安从何而来呢？正是从人的善性中产生的。”可见，人性与明镜属于两类不同的事物，明镜属于无情澄寂之物，人性则先天地具有人伦纲常的各种内容，所以，他又说：“仁义之性，与生俱来。”由于黄宗羲认为人心与人性是合一的，因此，黄宗羲所讲的人性的内容，实际上也就是人心的内容。

既然人心潜在地包含着天地万物之理，包含着人伦纲常的各种内容，因此，认识事物就应当从人的心开始，在“心”上下功夫。基于这一思想，黄宗羲才在《明儒学案》的序言中写下了这样的话：“盈天地间皆心也，人与天地万物为一体，故穷天地万物之理，即在吾心之中。”这个序文是黄宗羲在83岁时写成的，离《明儒学案》成书已有17年，序文写成后又过了两年，他就与世长辞了。因此，序文中的思想，可以说是他自叙的晚年定论了。有人据此就说，黄宗羲晚年背离了自己的唯物主义哲学路线，走向了唯心主义。因为黄宗羲17年前写《明儒学案》在给他的老师刘宗周立案时明确地提出了“盈天地间皆气也”的命题，这一命题与序文中“盈天地间皆心也”的“晚

年定论”似乎是恰相矛盾的。事实上，这一说法是对黄宗羲“盈天地间皆心也”命题的严重曲解。黄宗羲在序文中所讲的那段话的本意是想说明，人与天地万物是一个有机联系的整体，人所想到的、所谈到的、所认识到的、所改造到的客观事物，无一不在人心（人脑）之中，无一不与具有内在联系性。因此，只要人类一提到物，就必然是人的物；只要是物就必定深带着人心的意志的色彩。只是在这一意义上；黄宗羲才说“盈天地间皆心也”，才认为认识世界应该把人心作为起点，而不是像有的人所说的那样，晚年的黄宗羲认为宇宙的本质是心，心创造了天地万物，心主宰着世界运动变化的历史进程。如果真是这样的话，黄宗羲岂不成了傻子吗？哪里还称得什么启蒙思想家？

#### 4. 什么人才能够认识世界

开德国古典哲学先河的哲学家康德主张，人类在对客观世界进行认识之前，应当首先考察一下人的认识能力，看看人类究竟能不能认识这个世界，哪些是属于人类可以认识的，哪些是属于人类不能认识的。这些思想是康德在18世纪下半叶提出的。比康德早100多年的中国启蒙思想家黄宗羲也提出了类似的想法。黄宗羲认为，并不是每一个人都能够求得关于外部世界的正确的知识，只有具备了一定的认识能力和认识素质的人，才会在认识世界的过程中求得真理。因此，黄宗羲认为人类要想认识世界，首先就应当培养自己具有认识世界的能力和素质。人的认识能力和认识素质提高了，就有资格和能力去认识世界了，从而形成关于宇宙万物的知识。

我们的祖先很注意这一点，他们认为一个人要想获得知识。就必须首先努力培养自己，使自己具有获得知识的能力和素质，否则对知识的索求就无从谈起。他们把培养人们具备认识能力的过程叫做“养心”或“养气”。这一理论的发明者是战国时期的孟子，把这一理论弘扬光大的则是南宋时期的陆九渊。当然，也有人不同意这种做法，如与陆九渊同时代的大儒朱熹就认为，这种在尚未认识事物之前就先去考察人心的认识能力的做法，是极其空洞的。因此，他主张应当直接去认识具体事物，通过对一事一物的具体知识的积累，最后求得关于整个世界的正确认识。对于朱熹的指责，陆九渊并不服气，他反唇相讥，指责朱熹索求真理的方法过于支离破碎，不得要领。在这一点上，黄宗羲继承了从孟子到陆九渊的哲学传统，主张认识世界首先应当解决的是培养人的认识能力和认识素质问题。但是陆九渊有过分强调主体自身内在修养的偏颇，有时甚至把“养心”、把培养主体的认识能力和素质当成了为学的目的，认为人只要具备了一颗善的心（当然是指合乎封建秩序和伦理规范的心），就会成为所谓的君子、圣人，他振振有词地说：“尧舜读何书来？”但不害其为圣人，因此，“即使某不识一字，亦还我堂堂地做个人”。用我们今天的话来说，陆九渊似乎是只强调“红”，而不注意“专”。黄宗羲不是这样，他既讲“红”，又讲“专”，主张通过“养心”而致力于主体认识能力和认识素质的培养和提高本身并不是目的，相反，主体认识能力、认识素质的形成，只是为主体的认识活动，为主体获得关于天地万物的知识创造了条件。

但是，主体的认识能力和认识素质如何培养呢？“养心”达到什么程度就可以把握宇宙人生的根本之理呢？对此，黄宗羲的回答是：理想人格，或

者叫豪杰人格。他认为达到了理想人格的人就能够把握宇宙、人生的根本之理了。理想人格培养的过程，也就是一个人成为豪杰之士的过程。黄宗羲认为培养理想人格（或称学做豪杰之士）的第一步就是立志。他说：“学莫先于立志，立志则为豪杰，不立志则为凡民。程朱门下的一些人，由于不立志，一生碌碌无为，只是仰仗老师的名声，依样画葫芦，去获得功名。这些人只能是凡民，而不可称为豪杰。”因此，黄宗羲所讲的立志，不是照着样子画葫芦的一般的立志，而是立豪杰之志。所谓立豪杰之志，不仅是从思想上立下这种志向，关键是在实践中用豪杰之志来指导自己，从而在行动上不断地实践这种志向。黄宗羲把这一过程叫做“持志”。“持志”说到底，也是“养气”。“志”和“气”，今天我们把它连用，表示一种向上的气概和气节。但在黄宗羲看来，志和气有联系，也有区别，具体地表现为，“志”是“气”的主宰，“气”是“志”的表现。志带动气，使人们在认识和改造世界的活动中严格遵守客观世界的固有秩序和原理、法则，这就是“养气”。其实，黄宗羲讲的“养气”也就是“养心”。只是讲“养心”叫人感到不好把握，不易理解。而“养气”则是通过在认识和改造世界的活动来实践自己的豪杰之志（“持志”），从而达到形成理想人格的目的。“养气”是看得见、摸得着的一种客观的物质活动，它是同人类认识和改造世界的现实活动紧密联系在一起。

黄宗羲认为，一个人要想形成理想人格，要想成为豪杰之士，仅有“立志”这一步还不行，还应当有第二步，这便是发愤为学。学什么呢？黄宗羲提出，应当学习真正的儒学，而不是被后世小儒曲解了的儒学。他说：“真正的儒学是一门经纬天地、改造世界的科学，但后世小儒只是把先儒的几条语录当做儒学真传，自己则只是为这几条语录写上一两条注释，然后便俨然以儒者自居，假借儒者之名来蒙骗世人。这些人只知道谈玄论道，鄙视经世致用的实际学问。他们把理财视为聚敛，把读书作文视为玩物丧志，把留心政事的人视为俗吏，把从事具体工作的人视为粗人。他们平日里高谈为生民立极、为天地立心、为万世升太平的宏论，而一旦国家处于危难之际，真正需要他们出来报国的时候，就都蒙然张口，如坐云雾。”因此，黄宗羲所讲的具备理想人格的豪杰之士，是一些能够“经纬天地，建功立业”的实用人才，是一些既谙熟经济、政治、军事，又善于读书、写文章的全面发展的人才，而不是像朱熹所说的那种所谓的“醇儒”，不是那些只知背诵语录，空言“为生民立极、为天地立心”之类大话，而没有一点真才实学的道学家。

黄宗羲认为，一个人达到了理想人格，成为豪杰之士以后，就可以在认识、改造世界的过程中获得宇宙、人生的根本之理。豪杰之士在获得宇宙、人生根本之理的同时，也就表现出了豪杰所特有的精神，这两者是一致的。所以，黄宗羲说：“古往今来，凡是豪杰之士，其精神总是有所寄寓、有所表现的。如老子和庄子的道德，申不害和韩非的刑名，左丘明、司马迁的史学，郑玄、服虔的经学，韩愈、欧阳修的文章，李白、杜甫的诗，王实甫、关汉卿的戏曲，师旷的音乐，郭守敬的律历，等等，都是豪杰精神的具体表现，也是豪杰之士认识宇宙、人生根本之理的结果。”黄宗羲还进一步认为，凡是达到理想人格的人，其豪杰精神必定要在认识和改造客观世界的过程中表现出来。如果豪杰之士认识和改造客观世界的精神在现实的社会实践中表现不出来，那就如同“龙拏虎跋，壮士囚缚”一样，就必定会爆发激烈的冲突，从而使“天地动色”。

可见，黄宗羲心目中的豪杰是充满着反抗精神的斗士，而豪杰精神则是在反抗“囚缚”和“郁遏”中表现出来。黄宗羲认为，只有这样的人，只有经过立志和为学达到这种境界的人，才能真正担负起认识和改造世界的伟大使命。

## 5. 求得真理的方法

黄宗羲把人心作为思维的器官，认为人心之中潜在地包含着宇宙天地和人类社会的一切法则和原理。但遗憾的是这些原理和法则不会自发地在人心当中呈现出来。人类要想求得潜藏在人心之中的天地万物之理，就需要下一番“功夫”。黄宗羲所说的认识事物的“功夫”，就是我们今天所讲的认识事物、求得真理的过程和方法。那么，人们究竟怎样在认识世界的过程中获得真理性的认识呢？

黄宗羲指出：“人心不会自发地产生出真理。真理的产生需要通过人心的思维作用来实现。人类认识世界、求得真理的功夫就体现在思维当中，有了思维就有了认识万物的功夫。有了思维，人类在认识世界的过程中就不必另起炉灶了，因为人心的思维活动就是人类获得真理的炉和灶。”他还认为，思维是获得真理的手段，是人心的一种活动，因此，不能把它同真理相等同。

黄宗羲把真理也叫做“本体”，把人心通过思维活动求得真理的过程叫做“功夫”。从此出发，他提出了自己关于认识过程理论的一个著名论断：“心无本体，功夫所至，即是本体。”意思是说人心不会自发产生关于物质世界的真理，因此，如果“空守此心，求其本体”，就会背离科学的认识路线，堕入空寂的禅学。但如果人们肯下功夫，就自会求得真理。什么是功夫呢？黄宗羲认为，所谓功夫就是要像孔子那样发愤为学，像舜，禹那样克服困难。他说：“人心虽然潜在地具有认识真理的能力，但人们如果不下功夫，对事物的认识只是浮光掠影、不加深究，也终难获得真理，就如同蜂触窗纸一样，终是飞不出来的。只有像舜那样好问，像禹那样克服困难，像孔子那样发愤为学，然后才会冬去春来，求得真理。”

他举了一个例子，来说明自己的求得真理过程的理论。他说：“知识存在于人心之中，就如同一粒谷种本身就潜在地具有生成一颗成熟的谷穗的可能性一样。谷种当中蕴含着生命和活力，但是，生命和活力并不等于一颗成熟的谷穗本身，它只有经过人的种植、灌溉的功夫后，才会长大成熟。知识也是一样，人心当中潜在地具有了天地万物之理，并不等于人已经认识和获得了天地万物的知识。”黄宗羲把谷种中蕴含着的生命和活力看做是大自然的赋予，因此，名之为“天降之全”；把谷种还需人类后天的培育、灌溉的功夫，叫做“继之之功”，并认为一颗谷穗的长成，既需要有先天的“天降之全”，又需要有后天的“继之之功”。把这一思想推广到人的知识就是，人类对于天地万物之理的获得，既需要人心必须先天地具有认识世界的的能力，又需要有人类后天的“存养”功夫，二者缺一不可。

黄宗羲虽然认为人的认识活动，应当从心那里开始，人类求取真理的功夫应当从心做起，但他没有因此而忽视物质世界在认识过程中的巨大作用。相反，黄宗羲认为，人类的认识不能离开具体事物。他说：“耳主听，目主视，它们都不能离开客观事物。人心也是一样，人心如果离开了客观事物，离开了物质载体，就没有了停泊的地方，人心为了认识世界所进行的思维活

动，也必须借助于人的感觉器官才能进行。”他还用熟和巧的关系来说明人类在求得真理的过程中不能脱离客观事物，他说：“宇宙人生之理是巧，日常的学习（功夫）是熟。宇宙人生的根本道理，必须经过学习的功夫才会获得。因此，学者如果离开了日常的学习功夫，离开了日常生活中的具体事物，而去盲目追求知识，就如同离开熟而去求巧一样，是不可能的。”

黄宗羲还进一步认为，正确的认识（真理）应当是心与物的统一。所谓心、物统一，是指人心在思考外物的过程中产生的认识应当同外部事物的本来面目相一致。这样就获得了真理。他说：“人有喜怒哀乐，但人的喜怒哀乐不应违背天地万物的自然法则。相反，人心的思维活动应当听从天地万物的自然法则，人的所思所虑都应当与宇宙天地的造化 and 秩序相一致。只有这样，才能做到心、物合一。”黄宗羲的心、物合一，用我们今天的话讲就是思维要反映存在，意识要反映物质。在这个意义上，我们说黄宗羲既坚持了唯物主义反映论，又坚持了唯物主义一元论，即认为世界的本原只有一个，这就是物质性的“气”，人的思想、意识则是外部世界的反映，是第二性的东西。

因此，黄宗羲认为如果离开了客观的具体事物，离开了日常生活实践的习行，人们就不可能获得外部世界的知识。但是，如果人们过分地执着于客观，而不发挥人心的能动作用，不用人心去规范、剪裁和整理客观事物，同样也不可能获得外部世界的知识。正是基于这一点，他说：“人心是个源头。从源头上认识事物，则万紫千红总不离根。若失却了这个源头，只从事物人手认识事物，就会剪彩作花，无法获得无限多样的知识。”

由此可见，人的认识的形成，人们对真理的求取，既不能离开作为认识主体的人，也不能离开作为认识客体的外部世界。人的认识的产生是由于主体（人）用自己的思维能动地去规范、剪裁、反映客体的结果，是人心和外物相互作用的结果。因此，在黄宗羲那里，人心通过能动地思维而实现的对外部世界的认识不是机械的、照镜子式的复写和反映，而是有选择、有目的、有意识的能动的反映。这一思想，实际上就是今天我们在马克思主义哲学中常讲的能动的反映论。黄宗羲这一闪烁着现代哲学光芒的思想，产生在 300 多年前的中国封建社会，确实是难能可贵的。

## 六、创建学术新风

黄宗羲是一个大学问家，他博通经史，吞吐百家，以其别开生面的巨大学术成就，成为走出中世纪的中国启蒙思想的最早的探索者。人们不禁要问：黄宗羲为什么能够取得如此巨大的学术成就？在封建皇权占绝对统治地位的社会里，他为什么能够以启蒙先驱的姿态，传播时代的呼声，筑造哲学启蒙的大厦？我们认为，黄宗羲的成功，首先与他个人的思想品格分不开。他的东林遗孤、复社领袖、冷风热血、洗涤乾坤的特殊个人经历，造就了他敢于冲破封建藩篱的不屈性格，他的渊源家学和师承又培养了他勤奋好学的坚强精神。黄宗羲的那些闪烁着启蒙睿智的人类思想，同他个人的思想品格是紧密联系在一起。另一方面，黄宗羲之所以取得成功，能够成为一代启蒙大师，是由于他走出了一条与他人有所不同的治学新路子，开启了一代新的学术风尚。概括地说，主要有如下三方面的内容。

## 1. 言理切实，通经致用

“言理切实，通经致用”，是黄宗羲治学的根本指导思想。他认为，道理必须与事功、理论必须与实际相结合，学术研究的最终目的是经世致用，因此，应当把社会的实际效用作为衡量学术理论是非得失的标准。

黄宗羲提出上述治学的基本指导思想，主要是针对着封建统治阶级的官方哲学——程朱理学的。原来，道理与事功、学术研究与经世致用的关系问题，在黄宗羲以前，唯心主义哲学家朱熹就曾同功利主义的两个代表人物陈亮和叶适展开过激烈的争论。朱熹看不起以陈、叶为代表的功利之学，说它“大不成学问”，并忧心忡忡地说：“这种只言功利的学说，实在令人担忧啊！”陈、叶二人也毫不示弱，他们指斥朱熹推行汉代神学家董仲舒“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”的思想，指出：“如果不讲功利，道义岂不成了无用的空话了吗？”陈、叶二人还痛斥以程朱为代表的一批小儒对家仇国恨麻木不仁，是一批“风痹不知痛痒”的迂腐之士。尽管陈、叶二人对朱熹唯心主义的批判，句句切中要害，但由于朱熹哲学受到官方的推崇，因此，陈、叶的功利之学一直到明末清初都没有在思想界取得统治地位。相反，朱熹哲学的影响却在不断扩大。1200年，朱熹死了，但是，朱熹哲学的影响并没有随着他的逝世而消失。相反，正是在元明两代，朱熹哲学的独占统治达到了顶点，他和他的祖师爷程颢、程颐的哲学一起并称为“程朱理学”，被封建统治者奉为正统的官方哲学。在程朱理学统治下的思想界，人们只知道讲修身养性，崇尚空谈，丝毫不谈治国平天下的实际事务，致使学道与事功被判为两途。在这样的思想背景下，启蒙思想家黄宗羲只好重新举起了被陈、叶举过的功利主义的大旗，倡导“言理切实，通经致用”的学术研究新风尚。

黄宗羲痛斥那些只知空谈不务实用的理学家是“道学之乡愿”，他指责这些人“所读的书不过是《四书》、《通书》、《太极图说》、《近思录》、《东西铭》、《语类》，他们所做的事情不过是建立空谈的书院，校刊注释《四书》，衍辑语录。除此以外，即便是天崩地坼，也都无与吾事。”黄宗羲指出，理学家的这种言不切实，理不致用的学风，已经腐朽到了极点，而明代的八股取士制度更加助长了这股腐朽学风。八股文号称“代圣人立言”，其实不过是死记硬背古人的陈腐语句，空谈义理，不问实际。黄宗羲说：“这些人一旦考场及第，便志满意得，以为读书之事从此就完结了。”对这些人来说，什么国家兴亡，什么天下大事，都与他们没有任何关系，他们整日苦思冥想的只是“附答问一、二条于程朱门下，以便跻身儒者之列，假其名以欺世”。与这种空言义理，排斥功利的玄虚学风相对立，黄宗羲明确提出了道与事、理与功、学术研究与经世致用的结合，提出了“经术所以经世”、“学贵践履”、“学贵适用”的命题。”

黄宗羲指出：“世界上的学术、道理有千种万种，关键是看哪一种适用。但当今的一些人把一家之说奉为正统，把学道理和为事功看成是截然不同的两个东西，不懂得二者之间的统一关系。事实上，求事功而不掌握宇宙人生之理，这样的事功做得再巧，也是与真理相背的。反过来说也是一样，学道理而不落脚于事功，单就纯粹的学问上看，似乎还有点东西，但若从实际应用上看就一无是处了；空谈修身立命的时候，头头是道，救国家于危难之中的时候就哑言无所对。这种人难道是真正的儒者吗？”因此，黄宗羲认为，

学习宇宙、人生的根本道理，最终应当落脚到改造自然和现实活动（事功），而人们要想在改造客观世界的活动中取得成功，就必须掌握客观世界的本质和规律（道理）。

全祖望在《梨洲先生神道碑文》中说：“黄宗羲认为，明人讲学都是抄袭先贤语录的糟粕，而不是以六经为根柢。但是，一个人真正要做好学问，首先就应当学好六经。没有这个基本功，单凭背诵几条先贤的语录，其他什么书也不读，这就没有根柢，结果只会空谈，成不了真学问。但一个人如果仅仅拘泥于《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》这六经也不行。因为读经的目的是为了用经，只有把通过读经获得的治国安邦的根本道理应用于改造世界的实际活动中去，才会产生社会效用。只有走这样的治学道路才不致堕入俗学流弊，只有这样的学问才称得上真学问。”

由此可见，黄宗羲所提出和倡导的“言理切实，通经致用”的新学风，实际上也就是我们今天讲的理论联系实际的学风。正是由于黄宗羲特别注重理论与实际的结合，注重把理论应用于实际，因此，他才在《明儒学案·姚江学案》中，把王阳明的“致良知”改为“行良知”，主张不应当把“良知”仅仅停留在口头的议论上，而应当把它贯彻到人们改造物质世界活动的“具体行动实践”中去。

## 2. 尊重史实，把握宗旨

黄宗羲认为，学术研究既应尊重思想家的本来面目，又应提倡研究者在研究过程中充分发挥自己积极主动的创造作用，简言之，就是“尊重史实，把握宗旨”。正由于黄宗羲坚持了这一治学思想，因而，他编撰的《明儒学案》、《宋元学案》，才能“以百年阅历取精多而用物宏”，“如山如河”，“炳炳百世”（全祖望语），垂示后人，成为哲学史上的宝贵遗产。

撰写宋、元、明三代哲学史，是黄宗羲多年的心愿。康熙十五年（1676），黄宗羲66岁时完成了《明儒学案》。《明儒学案》是中国历史上第一部断代哲学史。虽然在此以前有周海门的《圣学宗传》和孙钟元的《理学宗传》，但由于周海门满脑子都是禅学，致使他在编写《圣学宗传》时，不顾事实，从自己的主观愿望出发胡乱批注，把不同的思想流派都混同在禅学中，因此，《圣学宗传》名为讲圣学诸家之学，其实只是阐述了周海门一人禅学之宗旨，确切地说，这是一部禅学著作。孙钟元的《理学宗传》，不过是一大堆理学思想材料的堆积。这样的著作当然难以称得上是哲学史著。如果再向前推，还有庄子的《天下篇》，司马谈的《论六家要旨》，《淮南子》的《要略》等，也是谈论诸子百家之异同，但他们无论是对人物还是对学派的论述都过于简略，篇幅极短，言其为论文则可，若非要说成是什么哲学史著就不妥当了。

因此，黄宗羲的《明儒学案》是中国历史上第一部系统地论述哲学思想发展历史的专门著作。它在未刻印行世之前，就已经在清代思想界产生了较大的影响，许多人互相传抄。但由于种种原因，直到康熙三十一年才由一个叫贾醇庵的人将它刊行于世。黄宗羲听到这个消息后非常高兴，当即口授，由他儿子黄百家记录，写下了本书的序言。但这时离《明儒学案》成书已经整整16年了，黄宗羲也已经82岁了。《明儒学案》行世后，倍受清儒推崇。全祖望称此书是明代思想界的巨著，“有明三百年儒林之藪也”。《四库全

书总目提要》称此书为“千古之炯鉴”，认为此书为后人考察明代学术思想的源流得失提供了一面镜子。

黄宗羲在完成《明儒学案》后，就着手编纂《宋元学案》，但中间曾一度因编写《明文海》而稍停。遗憾的是到黄宗羲逝世时，《宋元学案》只完成了17卷。后由他的儿子黄百家、玄孙黄漳以及大史学家全祖望等人陆续修完。最后又由学者王梓材把几种底稿合在一起，加以整理校补后，方始刊出，这时已经是道光十八年（1838）了，离黄宗羲逝世已经143年。

在撰写《明儒学案》和《宋元学案》的过程中，黄宗羲坚定地贯彻了自己“尊重史实，把握宗旨”的治学思想。在论及某一哲学家的具体思想时，黄宗羲认为历史上的哲学思想都是复杂的，“诸儒之言，有的是个人自己创建的新思想，有的是传授他人的思想，有的则是把别人的观点剽窃过来，据为己有。有些言论，表面看上去很肤浅，其实却包含着很深刻的哲理；有些言论，表面看上去很深奥，其实却很肤浅”。黄宗羲认为，对于这各种各样、水平不一的哲学思想，必须如实地加以评价和介绍，反映出它们的真实面貌，而不能像周海门的《圣学宗传》和孙钟元的《理学宗传》那样，要么根据一个人之宗旨，凭自己的主观愿望胡乱批注，要么兼容杂收，“不复甄别”，不得哲学家之要领。黄宗羲提出，要想把握不同学派的宗旨和要领，甄别其异同，就必须详细地占有材料。他说：“如果研究某个朝代的学术思想，而又不能全面地了解这个朝代自始至终的盛衰状况，只是根据几本残书和几句墓碑碑文就想扬抑人物，是不可能取得研究工作的成功的。”因此，要想给哲学家下一个正确的断语，把哲学家本来的思想面目呈现在世人面前，就必须具备汉代儒学家“博物考古”的功夫，同时还应吸取近代义理之学的精华，把他们精于分析、综合、概括和抽象的能力学到手。只有把这两方面的功夫结合起来，才不致囿于传统的偏见，从而在哲学研究中独辟蹊径，走出一条新路子。

黄宗羲是这样说的，也是这样做的。为了编写《明儒学案》和《宋元学案》，他不仅搜集了数百家著述，还参考了人物传记、典章制度、地理水利、天文历法等专门资料。黄宗羲的藏书楼号为“续钞堂”，藏书之多，闻名浙东。尽管如此，他还嫌不足。为了掌握更多的材料，他四处走访。遇到需要的材料，或设法购回，或借阅抄录。东南地区，尤其是浙江一带的藏书处，他几乎走遍了。康熙十二年，他曾到宁波范氏天一阁藏书处查阅资料，并写下了《天一阁藏书记》。康熙二十二年，黄宗羲已经73岁了，还来到江苏昆山徐乾学家的藏书处“传是楼”，查阅文集300多种。尽管如此，黄宗羲还不满足，他认为学术研究不是一个人就能完成的，而是需要几代人的不断努力，他谦虚地说：“《明儒学案》一书虽然搜罗颇广，但一个人的所见所闻毕竟是有限的，因此，还需要后人陆续访求。”这充分表现了黄宗羲尊重事实真相、要求充分占有材料的治学态度。

但是，占有了材料只是研究哲学思想历史发展的第一步。黄宗羲认为，有了哲学家的许多材料，并不等于我们已经掌握了哲学家的思想。那么，如何从一大堆材料中发现哲学家的思想宗旨呢？对此，黄宗羲谈了两种不同的治学方法。他说：“有的人总喜欢抄录古代圣贤的语句，然后再把抄来的语录拼凑起来，而对语录本身不加分析和综合。这样做的结果是只见语录，不见精神。其人一生之精神未尝透露，如何见其学术？”因此，这种只见语录不见精神的治学方法，是不可能把握哲学家的思想宗旨的。

另一种与此截然不同的治学方法，它是在详细地占有材料的基础上，进一步对材料进行一番去伪存真、去粗取精、由表及里、纂要钩玄的加工制作功夫。经过这番功夫后，就能够从语录和材料中发现哲学家的基本精神。

那么，为什么研究哲学家的思想必须把握其宗旨、挖掘其精神呢？黄宗羲解释说：这是因为任何一个思想家、任何一个学术流派往往都有其基本宗旨和一贯精神，这一宗旨和精神又是哲学家或哲学流派的思想体系的要领，因此，它最能体现哲学家或哲学流派的本质特征。所以，黄宗羲认为宗旨和精神是哲学学说创立者的“得力处”，也是哲学研究者的人门处。他说：“一种哲学，其所含有的义理可能是无穷的，思想体系也可能是庞大的。哲学研究者的使命就在于用简单的几句话概括出其精神和宗旨。相反，哲学研究者如果只是把自己所掌握的哲学家的材料不分主次、不论精粗地罗列在一起，即使其中包含着人类思想的精华，也只是混在一团乱丝之中，无法被整理和挖掘出来。因此，研究一个哲学家的思想而又不注意把握其宗旨，就如同汉代的张骞出使西夏一样，不得月氏之要领。”。

但是，一个哲学家、一个哲学流派的宗旨，并不是随便就可以从一些语录和章句中摘抄出来的，它需要研究者进行艰苦的理论探索工作，进行去伪存真、去粗取精、由此及彼、由表及里的加工制作功夫，如此“功夫积久”，才能从语录中见精神，从微言中见大义。对此，黄宗羲曾深有感触地说过一句话：“夫圣学之难，不特造之者难，知之者亦难。”意思是说圣学的困难不仅体现在圣人在创造其学说时是困难的，而且还体现在后人去认识和学习圣学时也是困难的。对于“知之”之难，黄宗羲是深知其甘苦的，因为他自己所撰写的宋、元、明三朝学案，就是在详细占有材料的基础上进行艰苦的分析、综合、抽象、概括工作后才把握了哲学家的思想宗旨的。例如，他在研究理学、佛学、心学三家思想的界限时，只用了一个“理”字就把各自的思想宗旨说得明明白白。他指出：程朱理学的特点是“心外寻理”，认为理与人心无关，理在人心之外；佛学的特点则是“外理守心”，即不谈万物之理，甚至不承认还存在着真实的物质世界之理，而只是一味地执着于人心，认为只有人心才是真实的，除此以外的东西都是虚幻的；心学比理学和佛学都要优越，因为它的特点是既讲心，又讲理，是在心中求理，认为“心即是理”。在作了上述分析后，黄宗羲说：“儒、释界限，只一理字。”

黄宗羲认为，考察哲学思想的历史发展，只有首先把握了哲学家的思想宗旨，然后才能分源别派，从中寻找出前后一贯的逻辑线索。由于他认为心学的本质和宗旨就是把心和物、主观和客观结合起来，从人心出发来把握外物，并认为只有这样的哲学路线才能把握事物的本质，把握宇宙、人生根本之理。因此，从这样的视角出发，黄宗羲对明代哲学的历史发展作出了如下概括：“有明之学，白沙开其端，至姚江而始大明。”意思是说明代哲学的发展是从心学的第一个代表人物陈献章（因陈氏为广东白沙里人，故以白沙代其名）开始的，发展到王阳明（因王氏为浙江余姚人，而余姚境内有姚江，故以姚江代其名）后，心学的基本思想就都明确提出来了。

当然，黄宗羲以“心学宗旨”来贯穿“明室数百年学脉”，表明他的思想中确实还存在着王阳明思想的“余枝”，也表明他未能跳出封建社会师承门第观念的思想藩篱。这是他作为一个启蒙思想家不彻底的地方。

### 3. 各人自用，提倡创见

黄宗羲认为，就某一具体事物的认识来说，真理只有个，但人们达到真理的路却有千条万条，因此，每个人都可以走出一条属于自己的路子。从这一原则出发，黄宗羲要求治学的人应当多视角、全方位地来挖掘和探索真理，以创新的精神发展前人思想的精华。

黄宗羲提出，学术研究不能因袭前人，应当着意于创新。他说：“学问之道，以各人自用得著者为真。凡是依门傍户，凡是照着样子画葫芦的人，或者是流俗之士，或者是只知死读书的书呆子。”因此，他主张学术研究应当允许和鼓励“一偏之见”和“相反之论”。因为一个学者不同于别人的地方，往往就是他有所创新的地方。“一偏之见”和“相反之论”虽然与一般所理解的难以吻合，但却从另外的方面给我们指出了一条到达真理的途径。这就是我们通常所说的相反相成的道理。学术研究也是如此，如果盲目求同，“以水济水”，就会使人类文明的长河成为一潭死水。相反，如果从“不同处”着眼，使相反者相成，互斥者互补，那么，人类智慧的长河就会日新不已地向前流淌。

使黄宗羲感到遗憾的是，当时许多人都认识不到这一点。他们在做学问时把达到圣贤的思想境界、弄清楚圣贤的思想认识作为自己追求的极致目标，因此，他们在治学的道路上往往抄袭先儒成说，并以此来衡量古今，于是，稍有不同于圣贤的思想，就被他们抵毁为离经叛道。黄宗羲指出，这样一种恶劣的学风已经严重妨碍了人类对真理的探求，使人类智慧这一“灵根”变成了“焦芽”和“绝港”。他说：“如果把大海比做真理的话，那么，长江、黄河、淮河、汉水、经河、渭河等等，就是到达真理的许多不同的途径，它们来自不同的地域，都在日夜不息地奔腾流淌，但等它们到达大海以后就融而为一了。假如大海说：“你们这些水，来自不同的地方，有自己不同的源头，而且还有缓急平险、清浊远近的不同，因此，不能把你们都当成一类东西归到一起来，你们就各自回到自己原来的地方吧！”这当然是一个寓言式的比喻。但黄宗羲指出，假如这个比喻中“大海”说的话能够成为现实的话，那么，整个中华大地就会水涝成灾，混乱一片，濒于海边的蓬莱仙景也将不复存在了。而那些喜同恶异的人，与此又有什么不同呢？

事实上，物质世界既是无限的，又是多层面的，因此，任何人都不可能把世界认识完毕，任何人所求得的真理都只是关于无限发展着的物质世界的某一个或某几个方面和层面的认识。正是在这个意义上，黄宗羲说：“历史上的思想家由于其学术渊源不同，师门宗旨存在差别，因此，他们所获得的关于外部世界的真理性的认识也就有深浅详略的不同。但有一点是共同的，这就是他们都不肯以懵懂精神去承袭他人糟粕，都有个人独到的创见。这就要求研究者既不能厚此薄彼，也不能薄此厚彼，而应当正确地认识这些不同的学术思想中所包含着的真理的颗粒，把握其宗旨，辨别其源流，以便使人们从不同的角度和方面获得认识和改造客观世界的真理。”黄宗羲在编写《明儒学案》和《宋元学案》时就严格遵循了这一思想，屏弃了喜同恶异的门户之见，注重哲学家的相反之论。他认为按照这种指导思想撰写出来的哲学思想发展史，就如同大路中间的一大坛酒一样，不管你拿着什么样的酒具去喝，都会尽兴而去。

黄宗羲提倡创见，重视“一偏之见”和“相反之论”，对自己的同门学友也不文过饰非，采取了客观公正的态度。他的同门学友郅仲升是刘宗周的

得意门生，曾著《刘子节要》一书阐述刘宗周的学术思想，并对黄宗羲说：“现在熟知老师学问的就只有我和您两人了，因此，在讲述老师的思想和观点时，应该保持统一，这就要求我们在底下稍为通融一下。”对此，黄宗羲直截了当地予以拒绝，他说：“老师不同于其他学者的地方，就在于他有自己的独到的宗旨和精神，而不是盲目求同于先贤。我们怎么能为了取得一致的结论而违背老师的治学宗旨呢？”所以，黄宗羲后来讲述刘宗周的思想时，都是自立教案，始终不参照郅仲升的《刘子节要》。针对这件事情，黄宗羲感慨地说：“郅仲升身为老师的高徒，但对于老师百虑而一致，殊途而同归的治学思想还不能真正领会，更何况是其他人呢。”

总之，黄宗羲倡导的“自得之见”和“相反之论”，要求不同学术观点的并存，强调百虑而一致、殊途而同归的学术史观，是中国早期启蒙思想家发出的学术自由的呼声，是先觉的中国知识分子向黑暗、腐朽的封建社会发出的呐喊。

