

學術亡明論的哲學探賾

王五一

[提要] 明亡於學術,是清初明亡原因大討論中理出的諸多致亡因素之一。從歷史與思想史相結合的視角,以明代特殊的政治權力結構為史學背景,以宋明理學的學術演化為主線索,對此一話題進行的哲學性梳理,指出了學術亡國論的兩條基本的因果線索——學術內容亡國與學術風氣亡國。前者,王學末流的道德虛無主義導致人心不正、奢靡墮落而亡國;後者,學界空言心性不務實政的學術風氣導致朝政昏庸、國力衰弱而亡國。而形而上學的學術內容與空言心性的學術風氣,本就有其一體兩面的邏輯聯繫。

[關鍵詞] 明朝滅亡 宋明理學 心學 學術亡明論

[中圖分類號] K249 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2020)01-0171-12

明朝在“恢復中華”的口號下立國,以再度“失去中華”而終結,朱家王朝的命運與中華民族的命運連在一起,使得明亡原因的研究吸引了史學界尤多的筆墨。如梁啟超所言,“本來一姓興亡,在歷史上算不得什麼一回大事,但這回卻和從前有點不同。新朝是‘非我族類’的滿洲,而且來得太過突兀,太過僥倖。北京、南京一年之中,唾手而得,抵抗力幾等於零。這種刺激,喚起國民極痛切的自覺,而自覺的率先表現實在是學者社會。”^①“極痛切的自覺”產生出了極痛切的史學,中國史學史上第一次,“極痛切”的知識分子們主動把自己擺進了歷史的是非公案,把自己列為了國家滅亡的責任人。如陸隴其所說,“明之天下不亡於寇盜,不亡於朋黨,而亡於學術。學術之壞,所以釀成寇盜、朋黨之禍也。”^②

學術可以亡國,其機理,李顥這樣說:“天下之大根本,人心而已矣。天下之大肯綮,提醒天下之人心而已矣。是故天下之治亂,由人心之邪正;人心之邪正,由學術之晦明。”^③至於晚明何種晦暗學術啟動了此一亡國機制,學術亡明論的主要批評矛頭指向王學末流,自然,也牽涉到了王陽明本人,於此,參與編修《明史》的館臣張烈的歸納有一定的代表性,他認為“陽明不是程朱正統”,“倡導‘無善無惡之說’,其學說是禪學”,故而“導致亡國”。^④

其實,“王學亡明論”之外,學術亡明論還有另一個重要方面,即以顏元、顧炎武等為代表的對明代乃至整個宋學學術風氣的批評,認為導致明朝滅亡的不僅是學術內容,更重要的是空言心性不務實政的學術風氣。如顏元所說,“士無學術,朝無政事,民無風俗,邊疆無吏功,其亡可立待。”^⑤這句話把兩個方面都說了。

隨著老一代“不合作”一族過世、新一代八股先生立世、《明史》修成，學術亡明的議論漸漸淡了下來，但並未絕跡，更未被否定。四百年來的中國史學史似乎欠一個對此一話題的思想史意義上的梳理。尤其是，“內容亡明”與“風氣亡明”這兩塊，也欠一個理論整合。

一、“三權分立”

要理解學術亡明的機理，先要對明朝獨特的權力結構有所認識——學術能亡國乃因文人有權力。黃仁宇《中國大歷史》之明史部分的兩個小標題，“官僚體系成為決策的中心”與“縉紳成為社會的中堅”，對此有著明顯的啟示意義。“從 15 世紀末葉的情形看來，恐怕此時的君主已經瞭解，他們惟一的實權不過在懲罰方面……如果有任何爭執找不到確切的解決辦法時，有了以上的安排，則皇帝的仲裁自然有效，他既本身不介入，也無個人之利害在其爭執內，他的判斷就具有天子所賦予的威權了。”^⑥意思是說，設計上三權合一的皇權，明中期以後實際上只剩下了一個（類似於今天司法權的）仲裁權——罷官權、打板子權、砍頭權等等。而且此種仲裁只有當皇帝置身事外而真地處在“仲”的位置上時才有效。楊廷和壓著嘉靖皇帝把自己的父親叫叔叔，若無文官集團中分裂出一個保皇派而扯出一個多少使皇帝可以以仲裁者的角色說話的政治勢能結構，以皇帝一己之勢，斷鬥不過文官集團。另一史例是朝臣們硬逼著萬曆皇帝把一個宮女的兒子立為太子而不立相對嫡性較高的皇三子。黃仁宇之總體性判斷未必確切，但明中後期皇權的空前衰弱總是事實。

皇權的走弱與官場的清流化改造密切相聯。漢唐時的朝堂政治結構一般是多元的，除了推舉、科舉上來的官員，還會有世勳、宗室、外戚等政治力量。這些勢力當然也會與皇權產生矛盾，也會對皇權構成威脅，但本質上，它們是皇權的外圍勢力，是可以作為皇帝平衡政治的權力工具的。而到了明中期以後，皇帝周邊已基本沒有了這些衛星權力體，朝班上站著的，已基本是清一色的進士，清一色考試上來的官。^⑦就世襲君主制的設計原理而言，這也許是理想狀態，但並非正常狀態。

立國初期一連幾波對幾個世勳集團的大屠殺，皇家自己封藩、削藩、藩王造反、再削藩的幾次大折騰，這些因素對明代政治的清流化改造當然有著直接的解釋力，但更有其兩千年深刻的文化原因。中國人重史，且“文以載道”的精神在史學中表現得尤為鮮明。一本本史學著作，同時就是一部部宣揚儒學思想的教材，如此兩千年下來，巨大的中國史學思想庫逐漸釀造出了一種感覺效果：宗室、後宮、外戚、世勳、宦官等這些原本正常的權力器官，在概念上逐漸地被貶義化了，被越來越抽象化地描繪成了國家政治機體上的贅瘤。經過一代代史學家的明批暗諷，更兼野史、戲劇、小說、大鼓書等的側面吹風，它們被逐漸批臭了。後世的皇帝們，跟著太子師讀歷史，讀聖賢書，接受儒家道德教育，也都願意附庸風雅，構建文明朝廷，打造清流政治。於是，從北宋“與士大夫共治天下”開始，在儒學尤其是宋明理學的影響下，中國的政權結構逐漸“淨化”。淨化工程到明中期達到了頂峰，皇帝與士大夫共治天下變成了一定意義上的士大夫專治天下。傳統上圍繞著皇權的那些權力衛星被批倒批臭而淡出歷史舞臺的同時，清流耿直的、有科舉功名的官僚，則越來越光榮。

“得了天下”的文官群體，在自身經常地分化、結黨、爭鬥的同時，積聚起了對抗皇權的政治能量。對皇帝成了時尚，成了可以為自己進行政治資本“充值”的捷徑。鄒元標年輕時為張居正奪情事而挨了皇帝一頓板子，一次充值所獲得的政治資本，夠他吃一輩子。東林、復社以及幾次具全國影響力的“文人誓師大會”，更標誌著此一政治結構有了自己正式的組織形式。儒家知識分子的歷史角色異化了，由王權的奠基者、支持者、維護者，變成了它的對手。而在自命清高的政治淨化中已經自廢手足的皇帝，此時手中既無宗室，也無世勳，更無外戚可以幫助其與文官集團抗衡，不得已

只能靠特務和太監去應對。特務只會抓人打人不會理政，而太監十之八九不識字。秦始皇開始的“中央集權”概念，到明中期已經具有不同的內涵了。

皇權不同於父權，父權是有人性基礎與生理內容的，皇權則主要來自意識形態定義。掌握著定義權的是儒學，掌握著定義修改權的也是儒學。一方面通過春秋大義而為這個“寡人”撐腰使之成為至高無上一言九鼎的獨裁者，一方面卻又通過自己學術體系中“天下為公”、“民重君輕”等另一層道理的道德淨化力而把皇權的外圍力量逐漸淨化掉，使其真地成為“寡人”——隱含在儒家哲學中的此一矛盾力量的辯證運作，在兩千年裡悄悄地、潛移默化地、不著文字地修改著皇帝的定義，到了明代，終於把皇帝由獨裁者修改成了仲裁者。三權合一分裂了。皇帝變成了法官，行政權在文官集團手裡，立法權則被學術界拿了去，具體說，被朱熹拿了去——朱元璋定朱熹學為官學，實際上等於讓朱熹來為明朝立法，至少是根本大法。以學術構建道德，以道德充當法律，由此形成的“學術—道德—法律”的三位一體，^⑧是中國大歷史的全局性特徵，當然也是理解學術亡明論的背景基礎。說國家亡於一種壞學術，邏輯不好通；有了這個“學術—道德—法律”三位一體作為邏輯橋樑，說國家亡於一種壞法律，理論上就好處理得多。

“學術—道德—法律”三位一體的形成，有著近兩千年的故事。當年漢武帝和董仲舒聯手搞了個“罷黜百家，獨尊儒術”，雖未能一勞永逸地完全罷黜百家，但至少儒學從此取得了學術主導地位，並隨著歷史的發展而日益鞏固，統治者對它的依賴越來越大。到了宋代，科舉考試開始專考經學，科舉成了指揮天下庠塾教學內容的指揮棒，成了國家操縱意識形態的杠杆。於是，當歷史到了朱元璋手裡時，又一個“獨尊”出現了——獨尊朱熹，獨尊《四書章句集注》。當年漢武帝搞獨尊，主要是朝廷治國哲學的調整，其時並沒有科舉取士的杠杆相配套，並沒有通過這個杠杆而使學術理論意識形態化和意識形態群眾化的渠道，因而其獨尊運動並沒有很大的國家意義。而明代的獨尊朱熹，與科舉取士的制度結合起來，與逐漸強大起來的朝廷文官集團的政治勢力結合起來，與逐漸膨脹起來的地方縉紳勢力結合起來，與逐漸風行全國的王陽明們、顧憲成們以及形形色色的“山人”、“遊棍”們的輿論力量結合起來，而對明朝的政治、文化、社會乃至經濟財政，都產生了極為重要的影響。

說到縉紳，又引出了學術亡明論的另一個背景基礎。朝堂政治結構的演化，必然向民間外溢，其結果就是縉紳成為社會的中堅。“所謂縉紳，包括現任官員、致仕官員和雖未入仕但獲有進士、舉人、監生、貢生、生員等資格的人員。”中國歷史上第一次出現了一種不必有錢，也不必有官，僅僅有學位就可以“冠帶榮身”高人一等的社會群體。“（科舉取士）這套制度的直接目標是為官僚機構培養和選拔人才，但它卻帶來一個極其重要的副產品，就是使大量擁有‘功名’的人士‘沉澱’於地方社會，在地方社會結構中形成一個相對穩定的權威系統。”這個權威系統，“與地方官員享有大致相同的社會地位，可以利用自己的身份特權干預地方政府的政務活動，給地方官員造成很大的壓力和約束。”“明代中葉以降，地方官員在做出重要的決策和行動時，一般都要與紳士集團進行交流和溝通；那些不能與當地紳士建立合作關係的官員，不但難以真正推行自己的各項政策，還往往受到地方紳士在朝中的代言人的攻擊而失掉職位。”^⑨更重要的是，縉紳作為朝廷文官集團的外圍力量，構成一個重要的“山寨版”的輿論系統，朝野一氣，上下呼應，結成了全國性的文人勢力，可以對全局性的政治和經濟施加影響，如干預朝廷的人事任命，聯合起來抵制朝廷徵收商稅，等等。^⑩

今人有話曰“權責利”統一，亡國的責任，誰有權誰負責，國家主要權力既已不在皇帝手裡，國家滅亡當然就不能主要由皇帝來負責。而明代“三權分立”之另外兩權的歸屬——行政權歸文人，

立法權歸聖人——已強烈暗示出了“明亡於學術”的大背景。

二、援釋道入儒

無論是學術內容亡國還是學術風氣亡國，話都要從宋學的學術譜系說起。儒學道統由漢代經學向宋明理學演化的同時，整個中國哲學史的大結構也在演化。漢唐時佛老禪仙雜牌學術與儒學爭奪生存空間的政治性鬥爭，到宋明時代已基本消失，皇帝們也擺脫了經常需要對這種煩人的學術鬥爭做出公開表態的政治負擔。像韓愈那樣為迎佛舍利的事與皇帝翻臉，像董仲舒那樣把竇太后熬死後才去推動著武帝禁黃老，這樣的事情到了宋代就很少了。儒生們仍然在口風上與釋道劃清界限，但皇帝們不再跟著趟混水，不再被人當槍使，不再去幹“三武滅佛”^①一類事情了。宋明時代的儒學，表現出了勝利者的高風亮節。

此一高風亮節背後更隱含著深一層內容：政治上的勝利掩蓋著思想上的投降。釋道諸門沒有在政治上被消滅，也沒有在思想上被打倒，而是鑽進了儒學內部，成了宋明理學的有機組成部分。儒學的政治地位在提高，其內容上的“儒性”卻在下降。

今天回望那五百年的中國思想史，宋明理學的那些頭面人物，從周張程邵，中經朱陸，直到王陽明乃至諸班王學末流人物，幾乎很難找到一個完全沒有打坐靜修的體驗、完全沒有嘗試過佛家道家某種修行法門者。連務實派張居正也是讀《華嚴經·悲智偈》而有所悟後才立志的。即使是主敬讀書的程朱一派，也已與先秦孔孟和漢代經學有了很大的距離，其思想體系中也摻入了相當的個人靜修體驗的成分。乃至朱子本人也經歷過一個穿行於釋老之間、思想多有曲折、法門多有跳槽、最後才安於儒法的過程。戴震批評朱子“用聖賢言語指其所得於釋氏者”，^②確實是對整個宋明理學之學術特徵的一個相當具全局性的概括。

這種正統學術為雜牌學術所稀釋、所改造、所融匯的現象，有人將之稱為援佛入儒、援老入儒等。此一現象的出現本不難理解。儒家本來就講究“一事不知儒者之恥”，世間既有了佛老仙禪這些東西，儒生們去嘗試一下，很正常。深嘗而有所得者，將其體悟溶入自己的學術思想中，也很正常。何況中國哲學在思想源頭上早就潛伏著此一演變的基因——《易經》。《易經》被孔子列入了自己的教材體系成了“六經”之一後，再由後世儒家學者不斷地在文字上傳來傳去而形成了許多“翼”，翼裡有很多“子曰”，不知不覺間它就成了儒家所專有的經典了。^③而事實上儒釋道各家皆學易、皆研易、皆通易。《老子》講“萬物生於有，有生於無”，佛家講“緣起性空”，《易經》講“太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦”，在宇宙論意義上可謂是語異而道通，道通而共源。《易經》作為整個中國哲學中具核心地位的經典，為儒學的形而上學化提供了現成的思想工具，為宋明理學把整個中國哲學統一起來提供了一個有力的思想容器。這樣一來，個人修行所悟所得不能不說，孔孟先師又不能輕叛，何況千悟萬悟總還是要回到儒家內聖外王、社會責任的立場上，於是便有了援釋道以入儒的學術現象，或者說，給釋道披上儒學外衣的現象。

本來，儒釋道並立於世，儒家講仁義禮智，老莊講清靜無為，佛家講苦集滅道，仙家講煉精化氣，禪家講一口吸盡西江水，大家沒有共同的概念體系，沒有共同的話語語境，純思想性的鬥，純學術性的辯，雞同鴨講，鬥不起來、辯不起來的；要爭要鬥，就只能是政治性地鬥，利益性地鬥，陰謀論地鬥，只能去推動皇帝向對方下死手。而宋明理學的援釋道入儒，在一定程度上把這些雜牌學術與儒學一起裝入了一套新的話語套子裡，裝入了天、理、性、心、氣、情、太極、陽陽、五行等理學概念體系中，這使得整個中國哲學的相互交流能力大大提高。儒釋道之爭，變成了理學內部的讀書與靜坐之爭、

主敬與主靜之爭、性理與心理之爭、程朱與陸王之爭等等。

儒釋道相互在理論上可以爭可以辯了，這應當是好事。可爭就可統，爭就是統。從純學術意義上說，理論統一的事業永遠是偉大的。儒釋道諸家，核心皆是改過遷善，制慾修身，反觀內省，靈魂淨化，人格昇華。所講所述者遠，所悟所得者近。追求統一，其實是世間任何學術的生命力之所在，包括科學。^④中國哲學在宋明理學家手裡實現的此種學術團圓，無論其本身還有多少不和諧、不協調、不美滿，單是去追求這個團圓，就已經夠崇高的了。

問題是，儒學的“立法負擔”，能允許宋明理學如此縱橫捭闔地在學術上自由闖天下嗎？

三、死朱熹，活朱學

宋明理學得以把整個中國哲學在一定程度上統起來，乃是因為儒釋道各家本來就有著相當大的契合點，“不二過”即是戒，“不動心”即是定，“不改其樂”即是慧，援佛入儒，從個人修行的角度看，理論難度並不大，何況還有《易經》這樣的百經之經作為統一的哲學基點。然而儒家與釋道相較有一個重要的特殊性：儒家是搞禮起家的！禮，是儒之為儒的本質特徵。儒家並非像佛老禪仙那樣主要是一個聚眾修行的群體，它有著直接的世俗使命，有著設計社會道德、維護社會秩序、教導天下人“克己復禮”的使命。儒家是要為社會立法的！而所謂以德代法，其實就是以禮代法。

張載“為天地立心，為生民立命”兩句，本質上相通，但在實踐中卻不可混淆。為天地立心，可以通過個人修行去悟得天心；而為生民立命，則是純世俗、純技術性的工作。禮是純粹理性設計的產物，其中容不得“非想非非想”、“究竟寂滅”一類形而上的東西。它根本就是中國古代的社會科學和社會制度。為什麼要維護王權？因為國家的眼前利益與長遠利益是矛盾的，因而需要設置一個世襲君主，把他家的利益與國家的利益綁在一起，利用他對自己子孫後代的天然關心，迫使其為了自己家族的長遠利益而去關心國家的長遠利益。表面上看，皇帝的寶座都是強人們自己搶去的，可是如果沒有背後的這套道理，恐怕什麼強人也沒那本事能把自己妝成真龍天子。^⑤反之，有了這套道理，隨手從湖廣藩王家抓一個孩子來，大家就得對之頂禮膜拜，山呼萬歲。王權的道理若此，其他所有天地君親師、仁義禮智信、三綱五常、忠孝節烈，全部禮的要素，整個禮的結構，蓋緣於這個邏輯。

禮之所以能夠為社會所接受，為歷史所傳承，其權威性並非來自製作它的人的權威性，不是因為人們知道製作它的是個開了悟的聖人才去信奉這套禮，而是因為這套禮在維護社會秩序方面真管用，是因為（至少在理想層面上）只有這個辦法最好。董仲舒說天不變道亦不變，意思是天不變“三綱五常”就不會變，例如，只要世間還有父子關係（天不變），“父為子綱”就不能變（道亦不變）。

那麼，朱熹學的思想體系，也是這樣一套可以用來規範人間倫常關係、維護天下社會秩序、天不變道亦不變的、具有超穩定性的、行之有效的“學術—道德—法律”三位一體的系統嗎？

朱熹學仍然是儒學，其中當然也包括著承自孔孟的政治倫理道德的內容，原則上當然也可以拿來當國家法律用，但從總體上看，其龐大而誘人的體系的理論重心，已經與孔孟乃至漢代經學有了很大的偏離。如梁啟超所說：“道學派別，雖然不少，但有一共同之點，是想把儒家言建設在形而上學——即玄學的基礎之上。原來儒家開宗的孔子不大喜歡說什麼‘性與天道’，只是想從日用行為極平實處陶養成理想的人格。但到了佛法輸入以後，一半由儒家的自衛，一半由時代人心的要求，總覺得把孔門學說找補些玄學的材料才能滿足。”^⑥本來，“子不語怪力亂神”，不教“性與天道”，不講形而上學，其理論基本是一個純世俗純理性的倫理學、政治學和社會學體系，而朱熹學的哲學基

礎則是一個本於易道、承自周張程邵、法於陰陽合於數術、具有相當形而上學色彩的體系。例如，朱子學說中很著名的對格物致知的獨解，其“格”也不是一般世俗意義上的研究功夫，而是一種類似於佛家所說的“借假修真”的靜修活動。王陽明格竹子格得吐血，不過就是通常所說的靜修中的走火入魔而已。戴震批評“程朱的所謂‘得於天而具於心’的‘天理’，實際是‘一己之意見’，是獨斷的教義，而不是天下的公理”，^⑩批評得很有道理。朱熹的學說相當程度上是從其個人修行中悟出來的，而不是像孔子那樣，是根據社會需要而理性設計的，所以戴震認為不是“天下的公理”。

以朱熹學為代表的宋明理學，以一堆新概念，造出了中國哲學史上一個相當完善的宇宙發生論體系，進而以天人合一、天人合德的觀念為本體論基礎，^⑪以“思孟誠道”為邏輯樞紐，^⑫以易道的“天行健君子以自強不息”的精神為理論策應，成功地由天道過渡到了人道，由宇宙發生論過渡到了個人修行論。上有宇宙運行的天理，下有個人修行的法門，卻把中間一層，先秦兩漢儒學那些君君臣臣、父父子子以規範社會倫理和社會秩序為出發點的道德內容，大大淡化了。“中國兩千年來，以道德代替法律，至明代而極”^⑬——明朝最需要的，恰恰是這些東西！朱元璋（們）可能以為，《四書章句集注》之“四書”，也都是先秦的經典，以之為科舉範本，應無大錯，而朱熹為之作注，那是經傳有秩，本末分明，不會謬了大本。他可能沒注意到的是，除《論語》、《孟子》不能不選外，從《小戴禮記》中獨獨把《大學》和《中庸》兩篇選出來，那是頗有用心。《大學》的“三綱八目”，明確指出“以修身為本”；^⑭《中庸》則是以“誠”為中心，“自明誠謂之教”，也是講個人修行的。

而個人修行，一人一心，一人一悟，一人一得，一人一理，如此，“學術—道德—法律”三位一體中的這個“學”這個“德”，進而這個依以維護社會秩序的“法”，就由一個宏觀的東西變成了一個微觀的東西，成了一個對人人開放的、可以由著人人去悟去解、去談玄說妙、去體系再造、去發展創新的東西了。朱元璋可以規定朱熹學是唯一官學，可以規定科舉考試不出《四書章句集注》的範圍，但他無法禁止後世一代代學人去討論、研究、發展、修正朱熹學。而且，要使程朱理學保持其學術上的權威性，從而始終有資格充當國家的道德原則和法律制度，也必須這樣做，理學必須是一股不斷流動著的活水而不能是一潭死水。然而學術理論既允許討論、爭論、研究、發展，就不可能防止它的“修正主義”流弊。漢武帝、董仲舒搞獨尊儒術，那基本是朝廷關起門來的事，朝廷治國哲學的變動，不會對民間的意識形態和道德生活產生太大影響。然而在明代，皇帝的治國哲學、朝堂辯論的理論依據、科舉考試的判卷標準、民間學術領袖的主流思想、書院講學的基本內容、縉紳忽悠百姓的流行觀念，等等，都攪在這同一股活水裡。變，從上到下都會變。這就產生了一種可能性：如果變動的趨勢是往壞裡變，它就可能“上蠹國而下病民”。以學立德，以德代法，抽象而言，未必是壞事，但它與明朝歷史的各種要素結合起來，有可能變成壞事。

學術既是隨行就市的，“學術—道德—法律”三位一體自然也跟著它的龍頭而隨行就市，大明王朝的命運也就隨行就市了。

四、王學末流與道德虛無主義

隨行就市的明代學術市場上出了個王陽明，這是整個中國思想史上的大事。師承上，陽明除了認孔孟先祖為師並無“本師”，後人將之歸為程顥、陸九淵一系，是從心學演化的思想史線索說的。其實若用這樣的邏輯，陽明與朱熹也有傳承關係：朱學與王學都披著儒學的外衣，一個厚一個薄。

整個宋明理學史，就是一個儒學外衣越剝越光的歷史；王學到了末流，那外衣已薄如蟬翼了；到了李贄，就徹底剝光了。這個過程從人性論的領域看得清楚一些。從孟荀的善惡之爭開始，到朱熹

堅持性善說，但略有“修正”，理本善氣或惡，天理善人慾惡，開了個缺口。到了王陽明“四句教”，^②“無善無惡心之體”，經其門人傳頌、渲染、歪曲，感覺上好像是在以“無善無惡”與孟子的“性本善”相對抗。而到了李贄，^③則是天變道亦變，“顛倒千萬世之是非”，連孔子都批，^④世間善惡的統一標準都被他虛無掉了。^⑤即使沒有徑直做和尚的事，李贄無論如何也不能算是儒家人物了。^⑥王學末流，流來流去徹底流出了儒門。

朱學在明代的官學地位是欽定的，王學的學術地位則是江湖性的，是它通過自己強大的思想力道爭來的。上通天下接地的徒子徒孫系統，遍佈全國的群眾性王學講壇系統，既顯示了王學在彼時中國思想史上轟轟烈烈的地位，同時，也讓它為明朝的滅亡揷上了黑鍋。

中國思想史上有一個現象：一位大思想家，學富五車，但留世作為學術標籤的，則可能只是一句話，而且，這句話往往是在為世人所詬病中出名的，一般人往往只以此句作為某子思想的主體內容，而置其龐大的思想體系於不顧。例如，董仲舒的此種標籤即是“天不變道亦不變”那句，人們就用這句話來標誌董子思想之保守；朱熹的學術標籤最出名，“存天理，滅人慾”，後世罵朱熹的千萬人中，所罵者多半只是此一句；而王陽明的標籤，大概就是這“無善無惡”了。

對無善無惡的批判，其實明亡前就已經開始，如顧憲成的批判：“無善無惡四字，最險最巧。君子一生，兢兢業業，擇善固執，只著此四字，便枉了為君子；小人一生，猖狂放肆，縱意妄為，只著此四字，便樂得做小人。語云：‘埋藏君子，出脫小人’。此八字乃‘無善無惡’四字膏肓之病也。”^⑦可見並不是因為國家亡了要找人來頂鍋才把責任找到了王學頭上，一開始從純學理上就有人感覺這話不對。無善無惡，“埋藏君子，出脫小人”，做好人與做壞人都一樣，那誰還願意做好人？中華聖賢之學講了兩千年善惡，你陽明先生要將之一風吹掉？真是“膏肓之病”。等到亡國以後，以清初六大師為代表的那代學人，批判的火力更猛，王夫之直斥其為“姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪說”。^⑧

比理論家更有批判力的，是晚明的社會狀況。“從嘉靖年間開始，奢靡風氣的蔓延速度和幅度都比以前大大擴張，一些相對偏僻落後的地方也出現了奢靡化的現象……就是地位低下的奴僕、隸卒和傭工，也往往以侈靡互爭雄長，僭禮逾分而無所畏懼。”^⑨沈朝陽在《皇明嘉隆兩朝聞見記》中談到：“嘉靖以來，浮華漸盛，競相誇訊。”范濂《雲間據目鈔·記風俗》指出：“嘉、隆以來，豪門貴室，導奢導淫。”屠隆《鴻節錄》亦云：“由嘉靖中葉以至於今，流風愈趨愈下，慣習嬌容，互尚荒供，以歡宴放飲為豁達，以珍味豔色為盛禮。”“啟禎之際，風俗愈壞，禮儀掃地，以至於不可收拾。”^⑩

社會的奢靡之風從嘉靖朝開始，王學也從嘉靖朝興起，時間對得上。邏輯也對得上，往下推，社會的腐化墮落當然會對國家有破壞力；往上追，無善無惡的道德虛無主義當然會使世道人心變壞。再加上王學末流的一些人物於行為上也做了“表率”，如梁啟超所說，“王陽明這邊的末流，也放縱得不成話，如何心隱、李卓吾（贄）等輩，簡直變成一個‘花和尚’。他們提倡的‘酒色財氣不礙菩提路’，把個人道德社會道德一切藩籬都衝破了。”^⑪王學末流要把亡國的責任推掉還真不容易。

其實，無善無惡四個字的社會影響是一回事，王陽明講這四個字的本意是另一回事。黃宗羲即在這一點上為王學大鳴不平：“當時之議陽明者，以此（引者按：指‘無善無惡’）為大節目，豈知與陽明絕無干涉。嗚呼！‘天泉證道’龍溪之累陽明多矣。”^⑫其實，不說王陽明整個的思想體系，只這“四句教”二十幾個字本身，就是一個圓融的體系，單獨把第一句“無善無惡心之體”抽出來，對王學就是一個很大的曲解。曲解的禍根，就是這儒禪合流。

四句教本質上是個禪的東西，佛教史上此類四六句多得很，陽明用這種格式來概括自己的心得，十足的佛禪功夫。六祖說“煩惱即菩提”，《心經》說“色即是空，空即是色”，陽明若再加一句

“善即是惡，惡即是善”，有何大異？佛說眾生皆有佛性，“諸法空相”，此佛性即是空性心體，陽明對此有所悟而偈之，有何大錯？況且思想史上有此種心得、類似話頭者遠非陽明一人。慧能點化慧明，“不思善不思惡，正與麼時，哪個是明上座本來面目”，慧明言下大悟，也是這層境界。^③甚至還可以從猶太—基督教裡找一例證，舊約《創世紀》裡講的故事：上帝禁止亞當、夏娃吃那智慧樹上的果子，因為吃了就會知善惡，知善惡就必定死；後來二人偷吃了，就犯了“原罪”。知善惡不好嗎？它怎麼就成了罪，而且是死罪、原罪呢？要從儒的立場來回答，當然沒法回答；但從禪的角度就很好說了。知善惡，是一種分別心，而修禪，就是破分別心，什麼分別心都要破，包括分善惡的心。所以，講禪，無善無惡也許是個至高的境界。

麻煩蓋源於把這四個字的禪語當作儒理來講。

禪和儒對語言的運用是根本不同的！禪用語言是逗機，儒用語言是講理。“麻三斤”、“狗屎橛”、“吃茶去”這類禪宗教學的逗機“語言”，是不能當作理論去解釋、分析、演繹、闡發、宣講的。當然，禪宗語言的“禪性”有濃有淡，“大地平沉，虛空粉碎”一類禪話就要比“青州鐵布衫”一類要淡一些，凡夫俗子多少可以找到下嘴啃咬處，而“明心見性，見性成佛”就更淡了，就多少可以當理論看了。然而再淡，禪和儒也很難在理論上通氣的。根本在於，禪是意境，儒是哲學；禪是靈性的（spiritual），儒是理性的（rational）；禪是個人的，儒是社會的；禪求的是自我解脫，儒求的是倫常秩序。要搞儒禪合流，你首先就必須面對一個難題：說出一句話，這是逗機還是理論？你可以說既是逗機，也是理論。可能嗎？我們且來舉個例子。在《傳習錄》中記有陽明與友人的一段著名的話：“先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：‘天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？’先生曰：‘你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。’”這種話，若當作儒理看，無異於睜眼說瞎話，然而，若作為禪機來看，其中可能蘊含著萬鈞禪力。那麼，誰有辦法能在此等語言中把儒和禪調和起來？

援佛入儒，援禪入儒，援老入儒……，實現學術統一，其意甚美，其實不易。佛禪之道，講究的是八萬四千法門法無定法，一人一法、同師異法等等，那逗機話頭，活潑潑，清靈靈，魅力無窮，那是因為它說出來的話不需要進行道德檢點，它“不是人話”，不是理論。而佛禪一旦入了儒，披上了儒的外衣，它也就等於是披上了理論的外衣，就等於為其一言一行加上了社會責任的緊箍咒——你既自稱是儒，那別人把你所有的逗機話頭都當作理論解，當作理論用，當作理論批，你有口難辯。這個外衣一旦披上，一言一行就有了政治後果、道德負擔和社會責任。尤其是，在科舉考試制度的培育下，在全國上下有權有勢的王學人物的支持下，在遍佈城鄉的縉紳勢力的張羅下，王學實際上成了到彼時為止中國思想史上群眾性最高的一個哲學流派。此一“群眾性”遂成為思想流弊的放大器。

在著名的天泉悟道的故事中，陽明說：“吾教原有兩種，上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立基，意知有物皆從無生，一了百當，即本體是工夫，頓悟之學也。中根以下，未悟本體，未免在有處立基，意知與物，皆從有生，隨處對治，使人漸漸入悟，從有歸無，還復本體。”^④這幾乎是把當年慧能與神秀的故事又講了一遍。問題是，人都願意做上根之人，或者，都願意幻想自己是上根之人，都願意走上根路線，無既然比有高級，則誰不欲從無處下手做功夫？於是，四句教中“無善無惡之心體”之“無”字便被王學後人進一步強化，王畿將之發展成為“四無”，心、意、知、物，皆無善無惡。如此，王學就成為了散佈“道德虛無主義”、腐化社會風氣的哲學。

“風俗之壞，實始姚江。”^⑤當後人把亡國的歷史責任往王學頭上記的時候，其間無疑伴隨著許多對王陽明學說的曲解，然而曲解並不等於冤枉，畢竟，儒禪合流，是王陽明本人搞的。祖師爺為了

自己說話方便而披上一件儒學外衣,那又如何能防止後人不把禪語當儒理去解去講去謬種流傳呢?由此所生出的社會弊端,陽明先生本人如何能不負上一些責任?

五、空言心性的學術風氣

清初大師們學術亡明論的板子,除了打在王學之學術內容的屁股上,更重的還打在了明代整個的學術風氣上,打在了整個宋明理學空言心性、談玄說妙、氾濫詞章、不學實務、不育實才、不懂實政、不理國事、清談誤國的學術風氣和官場風氣上。王學往上,朱熹,再往上,周張程邵,都有份,都挨批。不但整個宋學挨批,更有甚如顏習齋者,板子一路往上打,先秦孔孟以下,“兩千年一壁推倒”^④，“自漢以後兩千年學術,都被他否認完了”^⑤。

清初大師們將明代學風概括為四個字:空言心性。顧炎武則稱之為清談。程朱陸王的玄思妙想,最易養成清談。當年孟子批楊墨“楊氏為我,是無君也;墨氏兼愛,是無父也;無父無君,是禽獸也。”^⑥此種公理性論辯,用的是純粹的理性邏輯,一語道斷,清晰明瞭,不會漫無止境地辯下去,爭下去,清談下去,而宋明時代理學家之間的辯論,話題以形而上學層面的東西居多,往往是一個人設定一個概念,讓別人跟著自己“悟出來”的概念說話,如理、如性、如心、如氣,這些概念本身並無公理性定義,也沒法下公理性定義,思想觀點的差異緣於其各自體悟的差異,這使得宋明理學的學術辯論,表面上有邏輯掩蓋著事實上的無邏輯,不同的法門,不同的次第,不同的體驗,不同的表述,各講各的理,辯來辯去,終究只是名相之爭。

高層學界的清談帶動著大眾性的書院講壇也清談。王學興起而推動的天下講學之風,講來講去,許多聽講者已不是去學習某種知識或道理,而是去感悟講場的心靈氣氛,制慾修心、改過遷善的道德修養為瞑目靜坐、澄心澈見的靈性追求所代替。清談之風因之而由學界向各個社會群體漫延。

顧炎武說:“劉石亂華,本於清談之流禍,人人知之。孰知今日之清談有甚於前代者。昔之清談談老莊,今之清談談孔孟,未得其精而已遺其粗,未究其本而先辭其末。不習六藝之文,不考百王之典,不綜當代之務,舉夫子論學、論政之大端一切不問,而曰‘一貫’,曰‘無言’,以明心見性之空言,代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒,爪牙亡而四國亂,神州蕩覆,宗社丘墟。”^⑦亭林先生批清談,還要講個“所談非真孔”,講個“未得其精”、“未究其本”,還要追研究所談的內容對不對,而在顏習齋看來,不管究什麼、談什麼,都是空談,都在誤國。“兩派學辯,辯至非處無用,辯至是處亦無用。蓋閉目靜坐、讀、講、著述之學,見到處俱同鏡花水月……終是畫餅望梅。畫餅倍肖,望梅倍真,無補於身也;況將飲食一世哉!”^⑧在習齋看來,只玩學術不幹實事,則什麼樣的學術都是壞學術;只讀書不務政,則什麼樣的書都是壞書。讀書本身即是禍。^⑨“浮言之害甚於焚坑”^⑩。

在明代的文官政治下,學風腐朽必然導致官場政風腐朽,其特徵就是不關心實政,不懂實政,不務實政,甚至鄙夷實政。如李恕谷說:“明之末也,朝廟無一可倚之臣,天下無復辦事之官。坐大司馬堂批點《左傳》,敵兵臨城,賦詩進講。其習尚至於將相方面覺建功奏績,俱屬瑣屑,日夜喘息著書曰:‘此傳世業也’。以致天下魚爛河決,生民塗毒。”^⑪顏習齋更痛斥宋明學人“群天下人才於靜坐讀書中,以為千古獨得之秘;指幹辦政事為粗豪,為俗吏,指經濟生民為功利,為雜霸。”^⑫“但見料理邊疆便指為多事,見理財便指為聚斂,見心計材武便憎惡斥為小人。”^⑬

清談害國亦害身,于此顏氏更有話說,“終日兀坐書房中,萎惰人精神,使筋骨疲軟,以至天下無不弱之書生,無不病之書生,生民之禍,未有甚於此者也。”^⑭“書之病天下久矣,使生民被讀書者之禍,讀書者自受其禍。”^⑮“宋、元來儒者卻習成婦女態,甚可羞。”^⑯李恕谷也說:“其最堪扼腕者,

尤在於兵專而弱，士腐而靡，二者之弊，不知其所底。以天下之大，士馬之眾，有一‘強寇’猝發，輒魚糊瓦解，不可收拾……士子平居誦詩書，工揣摩，閉戶偃首如婦人女子；一旦出仕，兵刑錢谷，渺不知為何物，曾俗吏之不如，尚望其長民輔世耶！”^④

士人之弱，已不僅是“終日兀坐書房中”所導致的一種自然後果，而是許多人主動追求的文化時尚。如顏元所說：“衣冠之士，羞與武夫齒，秀才挾弓矢出，鄉人皆驚，甚至子弟騎射武裝，父兄便以不才目之。長此不返，四海潰弱，何有已時乎？”^⑤文人之弱，乃自求其弱，以弱為榮。明中晚期，文尊武卑的文化已滲透到社會政治生活的各個方面，文武同級時文人的身份比武將高出一大截。

文官政治與清談學術相結合，還產生了一個重要的政治後果——黨爭。所爭者，既非信仰，也非主義，甚至亦非政見，而基本只是利益之爭。依鄉親關係而結黨就是證明。“蓋明人積習，惟務自便其私，而置國事於不問。故己在事中，則攘功避過，以身之利害為可否，以心之愛憎為是非。己在事外，則嫉妒成功，惡人勝己，吠聲結黨，倡浮議以掣其肘。”^⑥黨爭禍國，也是學術亡明的一個重要邏輯環節，往上，有空言心性的學術風氣為其病因；往下，有不務國事的官場風氣為其惡果，總之如梁啟超所言，“幾十年門戶黨派之爭，鬧到明朝亡了一齊拉倒。”^⑦

餘 論

“百里無一士，千里無一賢，朝無政事，野無善俗，生民淪喪，誰執其咎耶？！”^⑧王學末流的學術思想自當執其咎。空言心性的學術風氣更當執其咎，形而上學的學理，釀成空言心性的學風；空言心性的學風，造成不務實政的官風；不務實政的官風，鑄成鄙薄功利的文化。最後，事到臨頭，官僚機器無行政能力、無應變能力、無創新能力，國家垮台拉倒。兩千年尚文文化，到明代積成大勢釀成大潰。

學術亡明的機理有點像愛滋病的道理。愛滋病本身不會死人，它只是把人的免疫系統瓦解掉，從而把一切小病都變成了致亡的病。世上任何國家的任何時候都有病，都有問題，怕的是沒有一個能面對問題、研究問題、理解問題、解決問題的國家機器，一個能防病滅病的免疫系統。而明代腐朽的學術風氣像 HIV 病毒一樣，把這個免疫系統的功能瓦解掉了。

例如外患。中國歷史上哪個朝代都有外患，而明朝外患終於不治者，病根蓋在其自身。屯戶兵不敵倭寇，便組建戚家軍去對付；衛所兵不敵蒙古兵，便搞關寧鐵騎去應對。對付來對付去，戶兵漸少募兵漸多，以地養兵逐漸向以糧養兵進而以銀養兵過渡，由此導致的國家財政負擔逐漸加劇，文官集團的態度基本是得過且過，用不斷加稅加賦的辦法一事一對付，實在對付不過去了，碰上張居正那樣有作為的首輔，就清丈田畝，挖掘稅源，還是在傳統的農業稅源上想辦法對付。而面對開海後在對外貿易中發了大財的南方市鎮，那些富可敵國的富豪，那些家藏百萬的銀窯，文官集團無人想到更無人明白其實可以建立軍餉公債機制到那裡去借錢。^⑨國家滅亡時一方面國庫空空如也，一方面大批白銀窯在民間的狀況，構成文官誤國的證據。

例如民變。民變起於饑荒，饑荒本是農耕社會的家常便飯，豐年積災年賑，也是政府的家常便飯。民變於明末之成為頑疾，與文官集團自己圖省事而逼迫農民由交糧改為交銀，有極大關係。賦役皆用銀，此一被顧炎武稱為“吏之寶民之賊”^⑩的改革措施，等於是在農民原來的種田交賦一座大山之上，再加一座大山——以糧換銀。^⑪結果便出現了如顧炎武所說的，“至徵糧之日，則村民畢出，謂之人市。問其長吏，則曰，一縣之鬻於軍營而請印者，歲近千人，其逃亡或自盡者，又不知凡幾也。何以故？則有穀而無銀也。所獲非所輸也，所求非所出也。”^⑫如此，農民歉年豐年都是災年，而朝

廷則是一腳踩著官逼民反的油門，一腳踩著鎮壓民變的剎車，直到國家滅亡。

例如白銀。晚明巨額的貿易順差和白銀進口，本是國家的大福音，它之所以反而成為國家滅亡的一個禍患，蓋由於凡事慣於敷衍苟且的文官集團，面對貨幣供應量隨行就市且國內市場與世界市場間一無遮攔的危險情況，沒有採取任何國家控制通貨量的經濟安全措施，如官鑄⁵⁹銀元，等到市場略有風浪，白銀的市場流通略有阻滯，窩藏白銀與通貨緊縮的惡性循環啟動起來，這個被充裕的白銀供應催肥了、寵壞了、已經染上了銀癮的經濟體，就死掉了，等等。

用愛滋病的比喻來理解學術亡明論，從許多條邏輯線索應當都能講得通。中國的文人士大夫，一方面通過兩千年儒學的意識形態淨化力而奪得了國家的主導權，一方面又通過空言心性、清談理氣的學風而把自己承擔國家責任的施政能力瓦解掉。明亡，亡於學術，此言不虛。

①③⑤梁啟超：《中國近三百年學術史》，上海：上海三聯書店，2006年，第12頁；第3頁；第102頁。

②④陸隴其：《三魚堂文集》卷二，《欽定四庫全書·集部七》。

③全祖望：《結埼亭集》卷十二《二曲先生窆石文》，上海：商務印書館，1936年。

④楊正顯：《“明亡之因”的追論與議定》，台北：《明代研究》，第二十六期（2016年6月）。

⑤④②④④⑥⑦⑧⑨⑩⑪陳山榜整理：《顏李叢書》（上），石家莊：河北人民出版社，2018年，第536頁；第486頁；第206頁；第327頁；第331頁；第160頁；第213頁；第275頁；第219頁；第486頁。

⑥黃仁宇：《中國大歷史》，北京：三聯書店，2015年，第222~223頁。

⑦“非常明顯，在16世紀晚期，皇權沒有保持一支它自己的部隊，也沒有由之獲得經濟實力的堅實的土地基礎。這個王朝創建者們的軍事征服者的作用已消失於幕後。皇帝此時仍然是皇帝，只是因為所有文官承認他是皇帝。”牟復禮、崔瑞德編：《劍橋中國明代史》（1368-1644年）上卷，張書生等譯，北京：中國社會科學出版社，1992年，第525頁。

⑧嘉靖朝大禮議，張聰駁倒滿朝大臣所依據的法律武器就是“孝”。孝既是學說，也是道德，也是法律。

⑨王天有、高壽仙：《明史：一個多重性格的時代》，台北：三民書局，2008年，第180~182頁。

⑩清代楊乃武與小白菜的故事可為一例：整個浙江的官僚系統，竟沒能鬥得過楊乃武這個“縉紳”。

⑪當然，一些皇帝對其他雜牌學術的負面態度，也並非僅是被人當槍使，也有其自己的利益考慮。

⑫戴震：《答彭進士允初書》，《戴東原集》卷八，上海：商務印書館，1929年。

⑬《易經》為儒家所“獨霸”，其實有利於提高《易經》的學術地位，因為，只有這樣它才有資格在“經史子集”的四庫體系中榮登“經”的地位，否則，便只能作為雜家而進入“子”或“集”堆裡了。

⑭科學史上，特別是理論物理學史上那些劃時代的學術成就，基本都是在求統一上取得的。老子“大道至簡”的思想，科學界也知道。

⑮例如袁世凱。其悲劇就在於，他不知道，在他的那個時代，“背後的那套道理”已經沒了。

⑯朱熹“是一位精思、明辨、博學、多產的哲學家。光是他的語錄就有一百四十卷。到了朱熹，程朱學派或理學的哲學系統才達到頂峰。”梁啟超：《中國近三百年學術史》，第2頁。

⑰鄭師渠主編：《中國文化通史（清前期卷）》，北京：北京師範大學出版社，2009年，第201頁。

⑱周敦頤《太極圖說》云：“聖人與天地合其德”。

⑲所謂思孟誠道，大致可以這樣來理解：以孟子“萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉”為源頭，以《中庸》“自誠明謂之性，自明誠為之教，誠則明矣，明則誠矣”一句為轉折，以周敦頤“誠，五常之本百行之源也”一句為過渡，成功地在理論上把誠道由天道轉化成了個人修行之道。張載有更為明晰的表述：“誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也。”《張子正蒙·誠明》。

⑳黃仁宇：《萬曆十五年》，北京：三聯書店，2015年，第4頁。

②①《禮記·大學》：“自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。”

②②四句教“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物”是王陽明晚年對自己一生修習體悟的精華式概括。

②③“李贄是王陽明的心學學派的追隨者，他認為，因為終極的實在只存在於心中，具有勝過邪惡的天生能力的卓越的心，應當被給予更大的行動自由，即使犧牲社會道德。”牟復禮、崔瑞德編：《劍橋中國明代史》（1368-1644年）上卷，第532頁。

②④“不以孔子之是非為是非”，《藏書世紀列傳總目目前論》，《藏書》，北京：中華書局，1959年，第1頁。

②⑤“李贄敢於‘顛倒萬世之是非’，他認為：第一，是非標準是多元的、相對的，‘人之是非初無定質，人之是非人也無定論。無定質，則此是彼非並育而不相害；無定論，則是此非彼亦並行而不相悖矣’。第二，是非標準應當隨著時間推移而改變，不存在萬古不變的絕對標準，‘夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣，雖使孔子復生於今，又不知作何是非也，而遽可以定本行賞罰哉！’”王天有、高壽仙：《明史：一個多重性格的時代》，第420頁。

②⑥所以，黃宗羲把他從《明儒學案》中剔了出去。

②⑦顧憲成：《還經錄》，見《顧端文公遺書》，清光緒十二年匯印。

②⑧王夫之：《張子正蒙注》“序論”，北京：中華書局，2009年。

②⑨王天有、高壽仙：《明史：一個多重性格的時代》，第303~304頁。

②⑩黃宗羲：《東林學案一·端文顧涇陽先生憲成》，《明儒學案》卷五十八，《欽定四庫全書·史部》。

②⑪慧能：《六祖壇經》，徐文明注譯，鄭州：中州古籍出版社，2008年。

②⑫王龍溪：《天泉證道記》，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

②⑬陸隴其：《答臧介子書》，《三魚堂文集》卷五，《欽定四庫全書·集部七》。

②⑭“以言夫近三百年學術思想之大師，習齋要為巨擘矣，豈僅於三百年！上之為宋元明，其言心性義理，習齋既一壁推倒；下之為有清一代，其言訓詁考據，

習齋亦一壁推倒，‘開二千年不能開之口，下二千年不敢下之筆’，遙遙斯世，‘前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下’，可以為習齋詠矣。”錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997年，第198頁。

②⑮“其間有人焉舉朱陸漢宋諸派所憑藉者一切摧陷廓清之，對於二千年來思想界，為極猛烈極誠摯的大革命運動。其所豎旗號曰‘復古’，而其精神純為‘現代的’。此人為誰？曰顏習齋及其門人李恕谷。”梁啟超：《中國近三百年學術史》，第99頁。

②⑯《孟子·滕文公章句下》。

②⑰顧炎武：《夫子言性與天道》，《日知錄》卷七，《欽定四庫全書·子部》。

②⑱“子知讀書，未知為學。夫讀書，非學也。今之讀書者，止以明虛理、記空言為尚，精神因之而虧耗，歲月因之以消磨，至持身涉世則盲然。曾古聖之學而若此？古人之學，禮、樂、兵、農，可以修身，可以致用，經世濟民，皆在於斯，是所謂學也。書，取以考察乎此而已，專以育讀為務者，非學也，且以害學。”陳山榜整理：《顏李叢書》（上），第204頁。

②⑲陳山榜整理：《顏李叢書》（下），第2084頁。

②⑳《顏習齋先生年譜》，轉引自梁啟超：《中國近三百年學術史》，第118頁。

㉑《四庫全書總目》卷一百，子部十，兵家類存目04350條。

㉒而彼時的歐洲，戰爭公債制度已經運轉了幾百年。

㉓⑳顧炎武：《錢糧論》，《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983年。

㉔⑳“國家之賦，不用粟而用銀，捨所有而責所無也。夫田野之氓，不為商賈，不為官，不為盜賊，銀奚自而來哉？”《日知錄》卷十一《以錢為賦》。

㉕⑳“近代開始之際，在一個大國還沒有用銀幣來進行財政管理是一種很奇特的情形。”黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》，北京：三聯書店，2015年，第101頁。

作者簡介：王五一，澳門理工學院榮休教授、名譽顧問，博士。

[責任編輯 陳志雄]