

晚霞，还是晨曦？

——对“早期启蒙说”三种质疑的回应

许苏民

内容提要 关于明清之际的“早期启蒙说”，跨越晚明、清初、清中期三个历史时段；与此相应，对这三个时段的学术思潮是否具有启蒙性质的质疑也产生了三种强有力的学说，即“中古异端说”、“正统儒家说”和“遵奉圣意说”。通过从学理上严格辨析专制正统思想、中世纪异端与近代启蒙思想的本质区别，遵循“拿证据来”的史学原则，针对上述三种与早期启蒙主义相对立的观点提出不同看法，可以对明清之际主流思潮的性质作出比较准确的判断。

关键词 明清之际 早期启蒙说 中古异端说 正统儒家说 遵奉圣意说

“早期启蒙说”滥觞于梁启超、胡适之的“中国文艺复兴说”，奠定于侯外庐而光大于萧父。其历史跨度为晚明、清初、清中期三个时段；与此相应，对这三个时段的学术思潮是否具有启蒙性质的质疑也产生了三种强有力的学说，即：“中古异端说”、“正统儒家说”和“遵奉圣意说”。

以上三种与“早期启蒙说”相对立的观点，集中反映了关于明清之际主流思潮性质问题的判性之争。其实质和核心是：如何区分皇权官僚专制社会的正统思想和中世纪异端以及带有近代性质的早期启蒙思潮。但更重要的问题乃是在史料的把握上。先师萧父先生和我都一致认为，判定明清之际思潮是否具有启蒙性质，不仅是一个理论思辨的问题，更主要的是要拿证据来。只有把严格的学理辨析与严谨的文献解读紧密结合起来，才能对明清之际主流思潮的性质作出比较准确的判断。

有学者用美文学的语言来形容明清之际的思潮，认为它只是中世纪黑暗时期一抹殷红的晚霞，

并不是预示近代即将来临的晨曦。明清之际的思潮究竟是晚霞还是晨曦呢？本文试图在对正统、异端与近代启蒙思想作严格学理辨析的基础上，遵循“拿证据来”的史学原则，对上述颇有影响的质疑提出不同的看法，以就教于持上述见解的时贤和学界同仁。

晚明思潮的性质是中世纪异端吗？

——对“中古异端说”的回应

有学者认为，晚明思想解放的社会思潮，确实是我们民族在中世纪黑暗时期的一度觉醒，但这一思潮充其量只是属于中世纪异端的范畴，而不是具有近代性的早期启蒙思想。理由有三：

其一，晚明的“狂人”（如李贽）并不是鲁迅笔下的狂人，鲁迅笔下的狂人并不自认为狂，而晚明的狂人自己也承认是“狂”，是“异端”，自认为是“狂”说明他们和说他们是“狂”的人，对什么是“狂”的判断根据还是一样的，并没有跳出传统的是非标准和价值观念。

其二,“异端”思想总要对正统思想以及它为之辩护的社会现实有所批判,但他们对现存制度的维护甚比那些当权的统治者及御用思想家更为执著、坚定。李贽那样大声疾呼、不遗余力地抨击“假道学”,正说明他追慕向往的还是“真道学”。

其三,晚明学者把一切社会祸患归结为传统道德规范和道德实践的矛盾,说明他们不是与专制政权根本对立的“拆天派”,而是“补天派”。从王艮到李贽,整个泰州学派都是这样的“补天派”。这是当时的异端思想家对社会问题所能达到的认识水平线。

以上质疑是颇为雄辩的。但在对以上质疑提出否认之前,还是要先对什么是皇权官僚专制社会的正统思想、什么是中世纪异端、什么是近代启蒙思想从学理上辨析清楚。对此,先师萧父先生和我具有以下共识:

第一,以正统儒家为代表的专制统治思想大体具有下列特征:(1)以抽象的类精神来否定个人自由及扼杀个人权利的反个性主义;(2)以纲常价值观念来统摄一切真伪、是非、顺逆、美丑之判断的泛道德主义或政治伦理至上主义;(3)以道统论为代表的“罢黜百家”、“裁判异端”的文化专制主义。其实质是以纲常名教的绝对权威来压抑、扭曲人性而使人成为非人的伦理异化。

第二,所谓中世纪异端,是指在一些非本质的问题上偏离正统思想或游离于正统思想之外的某些学说。历史上的异端思想家,或者在个人言行方面表现出某种“不遵礼法”的个性特征,或者对正统思想以及它为之辩护的社会现实有所批判,但没有也不可能在社会价值理想方面突破反个性主义、政治伦理至上主义和强调一道同风的思想方式,没有也不可能提出一种新的社会理想和价值理念。历史上农民战争的指导思想也是一种“异端”,但农民的反抗无论多么激烈,都没有也不可能把专制制度作为一种“制度”来反对。更有一种“异端”,即本身就是正统意识形态之补充而被统治者赋予其存在合法性的“异端”,例如佛、道二教,虽被儒家学者视为“异端”,但明太祖却称其“阴扶圣教,暗助皇纲”。

第三,近代启蒙思想与皇权官僚专制社会的

正统思想、中世纪异端的本质区别在于:它立足于普遍的人性,反对以抽象的群体精神来否定个人自由及扼杀个人权利的反个性主义,反对以纲常名教的绝对权威来压抑、扭曲人性而使人成为非人的伦理异化,反对以道统论为代表的“罢黜百家”、“裁判异端”的文化专制主义,强调尊重个人权利和个人自由,倡导人的自由发展,特别是确认每一个人都有公开地和自由地运用其理性的权利。

我们发现,在如何区分皇权官僚专制社会的正统思想、中世纪异端与近代启蒙思想的问题上,先师萧父先生和我与认为晚明思潮属于中世纪异端的学者其实是一致的。然而,基于同样的理性立场,为什么却引发了对晚明思潮性质的不同论断呢?其原因,恐怕主要还在对于史料的把握和文本的理解上。质疑者所揭示的中世纪异端的特点,用之于像嵇康、阮籍那样的“狂人”或“异端”则可,用之于泰州学派的王艮、罗汝芳等人亦可,但用之于李贽则不可。从王艮到李贽,是不能胡子眉毛一把抓的。

近代启蒙思想不是突然从天上掉下来的,犹如西方近代启蒙思想的发生有其从正宗的经院哲学蜕变为异端思想的前史一样,中国早期启蒙思想的发生也是如此。从王阳明到王艮再到李贽,正是一个从正宗蜕分出异端,进而发展出早期启蒙思想的过程。以往的论著大都只讲李贽对泰州学派的赞美,而看不到他对泰州学派的批评,不能不说是一大缺憾。晚明学者沈德符说:“姚江身后,其高足王龙溪辈,传罗近溪、李见罗,是为江西一派;传唐一庵、许敬庵,是为浙江一派;……最后李卓吾出,又创特解,一扫而空之。”^①这是颇具特识的议论。李贽尊重其前辈,但也是他们的批评者,说他们没有超出传统儒学的局限性:王艮“意见太多,窠臼遂定……以见儒者之学全无头脑”;罗汝芳“撻着《论语》《中庸》,亦谓伴口过日耳”;从王艮到罗近溪的泰州学派,都可以用一句话来论定,即:“儒者终无透彻之日,况鄙儒无识,俗儒无实……者乎!最高之儒,狗名已矣,心斋(王艮)老先生是也。一为名累,自入名网,决难得脱,以是知学儒之可畏也。”^②李贽确实冲决了儒家君子小人之辨的“名网”,他以一个独立的自由

思想者的姿态, 突破传统思想的藩篱, 建立了一个以“童心说”为核心的新思想体系, 由此而取得了在思想史上“又创特解”、卓然独步的历史地位。而他的后继者之所以赋予他“手辟鸿蒙辟混茫”的文化象征意义, 正在于他是一位走在时代最前列的有着最为孤绝的理性自觉的先觉者。其“特解”主要表现在以下方面:

首先是为“童心”正名。

“童心”与“赤子之心”和“真心”的概念不同: 赤子之心与真心的概念由于被赋予了先验的道德属性而成为褒义词, 而童心原本是一个贬义词。“赤子之心说”是孟子性善论的立论根底。宋明道学家又凸显了“真心”的概念, 如黄宗羲所说: “真心者, 即虞廷之所谓道心也。”^③王阳明及其后学的“真心”概念亦是此义, 如王畿讲的“当下自然”的真心、罗汝芳讲的包含孝、悌、慈“三德”的真心等。传统观念是排斥童心的。王畿云: “客气、童心, 任情作恶, ……所当速改, 不待终日者也。”^④就连李贽最好的朋友焦竑也在《刻重校北西厢记序》中声明: “知者勿谓我尚有童心可也。”童心被看做是赤子之心和真心的对立面。

与上述观点相反, 李贽指出只有“童心”才是“绝假纯真”的“真心”, 也只有“童心”才是人的最初一念之本心; 失去了童心也就失去了真心, 而只有童心未失的人才堪称“绝假纯真”的真人。所谓“童心”, 就是真实的人性, 就是作为活生生的生命存在的人的认知、意志、情感; “童心”与专制主义的道德教化相对立, 也与逼人说假话、做假人的伪善的社会道德氛围相对立, 童心的本质在于自由。这就使“童心说”在传统的所谓“人学”与近代人学之间划出了一道明显的界线: 传统的人, 是说皇帝的新衣如何美丽的人; 而李贽所讲的人, 则是说皇帝没有新衣的人。这就是“童心说”在思想史上所具有的划时代意义。

童心作为真心, 包含了人的认知之真、意志之真和情感之真, 蕴涵了深刻的认识论意义、深沉的道德理性和对“情感一审美”之自由本质的洞见。任何启蒙, 最重要的就是说出皇帝新衣的秘密, 用马克思的话来说就是: “人类要洗清自己的罪过, 就只有说出这些罪过的真相。”^⑤这一点只有具有

童心的人才能做到; 也只有具有童心的人, 才能洞察道学说教的“结构性伪善”(借用邓晓芒先生语), 重建一种合乎人性的新道德理性。“童心说”更深刻揭示了艺术之“情感一审美”的自由本质, 蕴涵了人的本质在于自由的近代学理。这是中国哲学理性精神的发展进入一个新阶段的显著标志, 是反映时代前进方向的新理性主义。

其次是为“私”正名。

“人必有私”在传统社会中是一个犯忌的话题。孟子讲性善论, 宋明理学区分了天地之性与气质之性、天理与人欲, 在学理上比孟子有所扩展和深化。但它仍要人们相信, 天地之性是无私的, 圣人是无私的, 作为圣者的帝王是无私的; “私”并不具有合理性和合法性, 而是要加以破除的对象。正如有的研究者所指出, 程朱理学的“理欲之辨”的实质是公私之辨: “天理”是公, “人欲”是私; 所谓“存天理灭人欲”, 就是破私立公。

王阳明学说在主张破私立公方面与程朱理学并无本质区别。即使是“时时不满其师说”的王艮、罗汝芳、王畿等人, 也同样以“私”为恶。王艮的《乐学歌》说: “人心本自乐, 自将私欲缚。私欲一萌时, 良知还自觉。一觉便消除, 人心依旧乐。”他认为人的生机流畅之乐与“私欲”是不相容的: “才著意, 便是私心。”王畿大讲“万物一体之仁”的生机流畅, 排斥“私心”、“私欲”; 即使是佛教宣扬的为普度众生而不惜身家性命, 也被王畿看做是与“吾儒正经一路”不相容的自私自利。

在传统的公私之辨的问题上, 同样是李贽“又创特解”, 将不承认人性有私的传统观念“一扫而空之”。他公然宣称“私”是人的天性, “人必有私而后其心乃见, 若无私则无心矣”^⑥。只有确认人必有私, 才能认识真实的社会关系, 使专制特权者不能再以“公义”、“道德”的美名来掩盖其私欲; 只有确认人必有私, 才能肯定每一个人对自己的权利的维护乃是天经地义, 使专制特权者不能在“公义”、“天理”的名义下做侵犯个人权利的伤天害理之事。

再次是“至人之治”的社会理想。

李贽有没有自己的社会理想呢? 当然是有的。其社会理想的特点可以概述如下:

第一,这是一个“普天之下更无一人不是本”的自由的社會。在这一社會中,没有“以必死劝人”的道学道德说教,人的生命权得到充分的尊重;在这一社會中,人不是由先验的天理所规定的角色,而是肯认“人人各具大圆智镜,人人各具首出庶物之资”,可以“各从所好,各骋所长”,充分尊重人的尊严和人的自由发展的权利。所谓“普天之下更无一人不是本”,正是对数千年来以抽象的群体精神扼杀个人权利的专制正统原则的颠覆。

第二,这是一个男女平等、婚姻恋爱自由的社會。在这一社會中,“大道不分男女”,没有“女子小人论”、“女人祸水论”以及“女子无才便是德”的传统偏见,没有“男怨风流,女戒淫邪”的双重两性道德,没有“饿死事极小,失节事极大”的贞操节烈观,女子可以学道,私奔乃“善择佳偶”而非“失身”,人人都有追求个人幸福的权利。

第三,这是一个以竞争为机制的充满生机和活力的社會。这一社會鼓励人们“就其力之所能为,与心之所欲为,势之所必为者以听之”,使“天下之民,各遂其生,各获其所愿”,在自由竞争中“各遂千万人之欲”。^⑦人的能力有差异,在自由竞争的经济秩序中,势必产生“强者弱之归”的新的不平等;但这种不平等是自由竞争的结果,比起专制制度的身份等级的不平等来说,是一种历史的进步。

第四,这是一个思想文化多元化的社會。在这一社會中,没有道统论的文化专制主义的压迫,“人即道,道即人”,“人无不载道”,且“道非一途,性非一种”,每一个人都可以按自己的方式去寻求真理和发表自己的独特见解;在这一社會中,没有以思想言论治罪的文字狱,此是彼非“并育而不相害”、“并行而不相悖”。

第五,这是一个“因乎人”、“恒顺乎民”的“至人之治”的社會。在这一社會中,没有“诱人作他奴才”的专制制度,没有由不受制约的权力导致的“今之从政者,只是一个无耻”的制度性腐败,没有纲常名教的“条教禁约”来规范人的活动,没有儒者那种把一己之意志强加于天下之人的所谓“君子之治”,人只是在他的自主活动中自我塑造、自我实现。

为了实现这一社会理想,他呼吁人们要自尊自信,不要像儿童服从父母一样地服从于专制官僚政治及其意识形态,要祛除“庇于父母”、“庇于官长”、“庇于孔孟”的奴性,摆脱没有人在前面引导就不能独立行走的儿童状态,成为有见识力量的大人,敢于在一切事情上公开运用自己的理智,走自己的路。

李贽确有夸奖“真道学”的言论,但李贽之所谓真道学,绝不是“存天理,灭人欲”的真道学,而是建立在“自然之性”基础上的真道学。他说:“自然之性,乃是自然真道学也。岂讲学家(指讲周程张朱道学的人——引者注)所能学乎?”^⑧如果说“人必有私说”乃是“童心说”的发挥的话,那么,“自然之性乃是自然真道学”这一命题正是“童心说”的进一步展开:“夫以率性之真,推而扩之,与天下为公,乃谓之道。”^⑨所谓“公”,是由每一个人的“私”集合、调和而成的“公”,这就是近代社会的自然法。

李贽之所以自认为是“狂人”、“异端”,正是因为他跳出了传统的是非标准和价值观念,“颠倒千万世之是非”而“决于一己之是非”。这使他处于“与千百人为敌”的历史情境之中,世人皆以异端目之,所以他自己遂以异端自居。但是否自认为是狂人、异端,并不能作为判定其是否跳出了传统的价值观念的标准。不仅是李贽,整个明清之际,从李贽到龚自珍,这些从中世纪异端发展出早期启蒙思想的先觉者们几乎无不带有狂者的气质。“空山徙倚倦游身,亦狂亦侠亦温文。土厚水深词气重,歌哭无端字字真。”(录时贤所集龚自珍《己亥杂诗》诗句)诗中表达的这种精神气质,在“满场是假,无所不假”的“结构性伪善”的社会氛围中,被世人目为“狂”,本不足怪。而以他们自认为“狂”来反证其与“结构性伪善”的价值观念一致,也是不通。近代章太炎被人目为“章疯子”,而他自己也说,“伟人们大抵是有几分神经病的”,我们能说他认同了庸人们的价值标准吗?

不错,李贽是“补天派”,但这一“补天”的立场却根源于他对社会危机之症结的清醒认识和对历史进程的深刻洞察。两千年来“倡优蓄之”的

文化政策,使多数读书人只知像戏子一样逢场作戏地向权势者抛媚眼、舞长袖,临亡国唱一曲“眼见他起朱楼,眼见他宴宾客,眼见他楼塌了”,“天崩地解不与吾事”。在这样的社会氛围中,启蒙者也只有从“学主不欺,志在救时”的“补天派”中产生。历史也证明,无论中西,启蒙者几乎都不是“拆天派”,而领导农民战争的“拆天派”又几乎都不是思想领域的启蒙者,充其量只是中世纪异端。中世纪异端式的历史还证明,“补天派”所揭示的新学理终将迎来新时代的春天,而“拆天派”的作为却只能导致历史的轮回。这是历史的事实,也是历史的吊诡。

顾、黄、王是正统儒家吗?

——对“正统儒家说”的回应

海外新儒家们从儒家道统之延续立论,认为清代顾炎武、黄宗羲、王夫之都是正统儒家,其学说都是宋明理学的继承和完善。其理由大致有以下三点:

其一,顾、黄、王是接着宋明理学的问题意识往下讲的,理学的天人理气道器体用之辨、理欲情理义利公私之辨,也都是顾、黄、王致力于探讨的问题。

其二,顾炎武等人所开出的经史考据的新路,是宋明理学发展的内在理路所导致,走向经史考据只是为了解决理学提出的问题。

其三,王夫之讲“希张横渠之正学”,顾炎武有推崇朱熹的言论,黄宗羲是阳明心学的传人,可见他们都是继承和发展宋明理学的正统儒家,是儒家道统的承续者。

应该肯定,这三条理由都是持之有故而言之成理的,但持之有故不等于这“故”就经得起推敲,言之成理也不等于这“理”就经得起辩驳。

首先,从第一条理由来看。宋明理学作为中国哲学发展的特定历史形态,有其发生、发展和终结的历史,不能因顾、黄、王发展了中国哲学,就论定他们的思想只是理学的延续。哲学的问题意识既有反映人类心灵之内在矛盾的永恒性的方面,又具有为时代的问题意识所规定的鲜明时代特色。理学的天人理气道器体用之辨、理欲情理义

利公私之辨,既反映了人类心灵的永恒矛盾,因而是哲学的永恒问题,也是顾、黄、王等人所无法回避的哲学问题。但除了要看到哲学的永恒问题以外,还要看到时代的问题意识,而正是后者决定了不同时代的学者对前者的不同解决方式。宋明道学家的问题意识是要重建儒家道德理想主义的世界,在使君主成为“圣王”的同时,进一步强化“虑民之意甚精、治民之具甚备、防民之术甚周、诱民之道甚笃”的意识形态;而顾、黄、王则反映了一种对于近代社会转型之必然要求的朦胧的历史自觉和文化自觉意识,认为人类不可能建立一个道德理想主义的世界,而只能根据人性发展的必然要求,把人从宋明理学伦理异化的枷锁下解放出来。只有把哲学的问题意识与时代的问题意识结合起来,才能理解顾、黄、王的思想与宋明理学的本质区别。

其次,从第二条理由来看。“内在理路说”对于解释从理学到朴学的学术范式转换具有重要意义,但走向经史考据并不只是为了解决理学提出的问题,相反,清初学者对古文《尚书》和《易》图的辨伪、《大学》古本的考证,却导致了建立在“虞廷十六字诀”、“太极图”和《大学》“新民”说基础上的宋明理学学术范式的终结。而从王夫之到戴震,更从义理上驳倒了宋明理学,他们的理论创造,是中古意识形态的终结和近代新义理的诞生,而不是为宋明理学补苴弥缝,重建和完善宋明理学。

当然,最有力量的还是第三条理由,即王夫之推崇张载,顾炎武推崇朱熹,黄宗羲传戴山之学,以此论定他们都是正统儒家和儒家道统的承续者。但这一理由同样根基不牢。

毫无疑问,顾、黄、王皆自称为儒家,晚清学者亦称之为“清初三大儒”,说他们是儒家亦未尝不可,但若要说他们是承续儒家道统、继承宋明理学衣钵的正统儒家,却万万不可。儒学是多元的,多元的儒学又有不同的历史形态,一概以“儒”称之说明不了不同历史形态的儒学的本质特征。以王夫之与张载的关系言,张载在宋明理学中本来就是一个异数,他是讲元气本体论而不是讲天理本体论和心本论的,故王夫之称之为“正学”。究其实,王夫之与张载之间也是一种“推故而别致其

新”的关系。王夫之更公然以“申韩之儒”来论定朱熹理学思想的性质,批评其“言则圣人而行则申韩,抑以圣人之言文申韩而为言”,慨叹“圣人之道且以文邪慝而有余”,悲凉地发出了“后世天下死于申韩之儒者积焉”^⑩的声音,这是对宋明理学伦理异化之本质的深刻揭示。以顾炎武与朱熹、黄宗羲与阳明学派的关系而言,人们确实可以举出一些他们尊朱或尊王的言论,但我们更应看到他们对宋明理学的关键或要害之处的批评。

说顾、黄、王是正统儒家,于理于事至少有三不通:世界上有反对“道统论”的正统儒家吗?有公然批评作为传统圣人人格样板的上古三代圣王、反对崇拜三代圣贤偶像的正统儒家吗?有公然对孔子、孟子提出批评的正统儒家吗?没有。直到如今号称拥护科学与民主的现代新儒家,也没有这样的胆识。而正是这三个方面的事实,足以证明顾炎武、黄宗羲、王夫之等清初哲人不是正统儒家,而是突破了正统儒家思想局限性的早期启蒙者。

第一,反对正统儒家的道统论。道统论的雏形创自孟子,完备于韩愈,精致化于程朱。所谓“虞廷十六字诀”或“孔门传授心法”,就是道学家脖子上的通灵宝玉,摘去了这块通灵宝玉,道学也就不成其为道学。顾、黄、王就是专摘这块通灵宝玉的人。顾炎武主张“举尧舜相传所谓危微精一之言一切不道”,认为“心不待传”;黄宗羲认为宋儒道学“亦是一家之货”,元儒修《宋史》而确立道统论,足见其“陋”。^⑪王夫之说道统论的本质乃是专制统治者“奉尧、舜以为镇压人心之标的”,“与缙黄之流推高其祖以树宗风者无以异”。^⑫清初人说得好:“如无《大禹谟》(即道学心传的出处——引者),则道学绝矣。”^⑬

朱熹从道统与治统合一的儒家理想出发,十分重视辨析正统与非正统,以及某一儒者能否纳入道统。可是顾炎武却对这种做法十分反感,认为以正统观念来论历史,只能导致“论世之学疏”的结果;而以道统观念来取舍历史上的儒者谁配进孔庙吃冷猪头肉,那结果就更为荒唐,就连“孔门十哲”也多数不配。黄宗羲也是因为反感宋儒的这种做法,才大讲“圣贤之血路,散殊为百家”,

主张“殊途百虑之学”。顾、黄、王都认为,人不可能认识终极的绝对真理,所以对道家以绝对真理的化身自居十分反感。今日新儒家把顾、黄、王十分反感的道统和正统的观念强加给他们,顾、黄、王若天上有知,也是断不会接受的。与顾、黄、王相比,新儒家的某些学者就像庄子笔下的河伯,“以为天下之美尽在于己”,缺少了一点顾、黄、王式胸怀的“大气”和学问的“大气”。

当然,顾、黄、王著作中也有自相矛盾的观点,王夫之尤为明显。他先是在《读四书大全说》卷九中对宋儒的道统论作了严厉批判,但在《读通鉴论》卷十五论及“儒者之统”时却仍不免带有道统论的意味,可是在他的最后一部著作《宋论》中,却明确论定宋儒鼓吹的一线单传的“道统心传”乃是无中生有的杜撰,是专制统治者及其文化仆从“镇压人心”的工具。可见《宋论》对“道统论”的批判才是其晚年定论。

第二,反对正统儒家对于上古三代圣王的崇拜。正统儒家认为,周文王和周武王是不可企及的道德楷模,在道统中具有极其重要的地位。王夫之和顾炎武却认为,此二人乃是开中国专制制度之最恶劣先例的人物。王夫之批评文王立制“恃一人之耳目以弱天下”,在“取天下之经提携于一人”方面开了恶劣先例。^⑭顾炎武说,“自古用蛮夷以攻中国者,始自周武王”^⑮,认为周武王在借助外族军队争夺天下、屠杀华夏族人民方面开了恶劣先例。子曰“郁郁乎文哉,吾从周”,是说国王的新衣如何美丽;而顾炎武、王夫之却竟敢说国王什么都没穿。

朱熹认为,“三代以上是天理流行,三代以下是人欲流行”。但在王夫之看来,这完全是无稽之谈。他认为所谓“三代盛世”亦只是处于中华文明发展的低级阶段,其时“国小而君多”,“暴君横取,无异于今川、广之土司”^⑯。朱熹主张恢复“五帝用之、三王因之”的肉刑,特别是要采用荆(剐脚)、宫(男阉割、女幽闭)两种酷刑,认为这合乎“先王之意”,适应“当世之宜”。王夫之责问道:天下有如此残忍的“君子之道”吗?^⑰

当然,也应看到,顾、黄、王没有完全抛弃“三代圣王”的观念。黄宗羲的《明夷待访录》就采取

了托古的方式;而顾炎武在赞扬《明夷待访录》时也有“三代之盛可以徐还”的说法。需要请出亡灵来帮助,这是早期启蒙时期不可避免的现象。

第三,是反对以孔子之是非为是非。顾、黄、王都是不以孔子之是非为是非的人。顾炎武揭露儒家“等差之爱”观念的危害性,斥之为“戎狄之道”。^⑧有人劝他招门徒,立名誉,以光显于世,他明确表示拒绝。他说虽然“夫子之门人且学干禄”,但我就是与孔子不同。^⑨孟子讲“达则兼济天下,穷则独善其身”,又说“位卑而言高,罪也”;顾炎武则认为,读书人的社会责任感是不能以个人的“穷”与“达”为转移的,纵然地位再低,也要仗义执言、为民请命。^⑩孔子是尊君论者,而黄宗羲则大声疾呼“为天下之大害者,君而已矣”;孔子说“天下有道,礼乐征伐自天子出”,而黄宗羲则主张“必使治天下之具皆出于学校”;孔子“三月无君则惶惶如也”,黄宗羲则怒斥“小儒规规焉以君臣大义无所逃于天地之间”。王夫之批评孔子所谓“宽以济猛,猛以济宽”之说,认为这是把统治者的个人意志置于法律之上;又驳斥“礼不下庶人,刑不上大夫”之说,认为其“不足以语王道”,并针锋相对地提出了“刑尤详于贵,礼必逮于下”的主张。^⑪

从顾、黄、王对待儒家道统论的态度、对待三代圣王崇拜的态度、对待孔子和孟子学说的态度可以看出,他们绝不是正统儒家。尤为重要的是,顾、黄、王在社会理想方面与宋儒划清了界限。其社会理想具有以下特点:

第一,自由经济。顾、黄、王都继承了李贽的“人必有私论”,以此为出发点来探索经济发展的规律。顾炎武以“有私为人之常情”的观点来考察社会经济运作,认识到“民享其利,将自为之,而不烦程督”的规律,鲜明地提出了“为天子为百姓之心,必不如其自为”^⑫的命题。黄宗羲从肯定人们追求合理的经济利益的观点出发,主张“工商皆本”;王夫之说:“人未有不自谋其生者也,上之谋之,不如其自谋。”^⑬批评朱熹的农业合作化主张只会导致“共船漏,共马瘦”,导致共同贫穷和普遍贫穷。顾、黄、王一致认为,只有保障天下人“自谋其生”的自然权利的制度才是“公”,只有

“合天下之私”才能“成天下之公”;而专制统治者之所谓“公”,其实乃是彻底的“自私自利”。

第二,分权制衡。专制制度在本质上是非道德性的,在维护非道德的制度的前提下讲道德,本身就是“结构性伪善”。对此,顾、黄、王有很深刻的认识,把着眼点集中于制度的改革。与建立在性善论基础上的“修、齐、治、平”的政治哲学不同,顾、黄、王皆从皇帝和官员们的“私”和“欲”的现实存在出发,来探讨有效防止政治腐败的理性化制度建设之路。顾炎武主张“以天下之权寄天下之人”;黄宗羲主张使“学校”成为决定国是、对皇权和各级政府具有制约作用的民意机关和权力机构;王夫之主张以“司宪者”的权力制约行政权力。为了弥补体制内权力制衡之不足,就必须诉诸舆论。顾炎武提出了“清议亡而干戈至”的命题,揭示了扼杀言论自由与社会动乱的因果关系。黄宗羲主张要造成一个从“朝廷之上”到“闾阎之细”都不以天子之是非为是非的民主氛围。王夫之反对“利病定于一言”的思想专制,主张从制度上来保障人们不因提出与君主不同的意见而遭到迫害。

第三,法治。顾、黄、王都主张以法治取代特权人治,确立重在防止政府官员犯罪的立法原则。顾炎武反对特权人治的“因例立法”和“用例破法”。他说:“法行则人从法,法败则法从人。”^⑭“法者,公天下而为之者也。例者,因人而立以坏天下之公者也。”^⑮黄宗羲痛斥全部专制法制为“非法之法”,根本否定传统的特权人治和使好人变坏人的政治体制,坚决主张“有治法而后有治人”。王夫之认为皇帝和官员都必须受法律约束,“自天子始而天下咸受其裁焉”^⑯,认为专制政治之腐败之所以成为不治之症,是“法之不均”造成的,要反贪,就必须实行法律面前人人平等。

尽管顾、黄、王对政治改革方案的设计还很不成熟,但十分可贵的是,他们都坚定地认为在制度与人们的思想意识二者之间,制度是更为根本的、起决定作用的因素。既然人们的奴性和素质低下乃是专制制度所造成,所以只有改革专制制度,才是民族复兴的希望所在。顾炎武和王夫之都痛骂李贽,甚至把明朝的灭亡归罪于李贽,这反映了他

们思想的局限性,但无论他们愿不愿承认,他们还是从李贽学说中吸取了大量的合理因素。顾、黄、王的著作卷帙浩繁,新旧杂陈,矛盾重重,这是时代矛盾的反映,但衡量一个思想家的标准,主要是看他提供了哪些前人所没有提供过的新的东西,这才是评价他们历史地位的主要依据。

戴震的反理学是遵奉圣意吗?

——对“遵奉圣意说”的回应

“遵奉圣意说”来自鲁迅。他在 1934 年撰写的《〈小学大全〉记》一文中写道:“特别攻击道学先生,所以是那时的一种潮流,也就是‘圣意’。我们所常见的,是纪昀总纂的《四库全书总目提要》和自著的《阅微草堂笔记》里的时时的排击。这就是迎合着这种潮流的,倘以为他秉性平易近人,所以憎恶了道学先生的谿刻,那是一种误解。”^①后来钱穆在《国史大纲》中亦说:“四库馆臣做《四库全书提要》对程朱宋学,均滥肆漫骂。此非敢显背朝廷功令,实是逆探朝廷意志,而为奉迎。”^②近年来,有学者通过引证鲁迅的以上论述来证明乾嘉学者的反理学是“遵奉圣意”,以此否定其启蒙意义;也有的海外学者通过研究乾隆皇帝与《四库全书总目提要》的关系来论证这一观点,以为上述观点之奥援。

对此,首先要弄清楚什么是乾隆皇帝的“圣意”,以及清朝统治者的意识形态政策和统治术是怎么样的。如果不把这个问题搞清楚,反理学思潮的性质就不可能得到准确的论定。应该承认,鲁迅对乾隆皇帝“圣意”的论述还是比较准确的。他说:“清朝虽然尊崇朱子,但止于尊崇,却不许学样,因为一学样,就要讲学,于是而有学说,于是而有门徒,于是而有门户,于是而有门户之争,这就足为‘太平盛世’之累。况且以这样的‘名儒’而做官,便不免以‘名臣’自居,‘妄自尊大’。乾隆是不承认清朝会有‘名臣’的,他自己是‘英主’,是‘明君’,所以在他的统治之下,不能有奸臣,既没有特别坏的奸臣,也就没有特别好的名臣,一律都是不好不坏,无所谓好坏的奴子。”^③乾隆四十六年(1781),道学家尹嘉铨上疏请将“我朝”的一批“名儒”、“名臣”从祀孔庙,引得弘

历大怒,下令把他“处绞立决”,使道学家们再也不敢以名儒、名臣自居。其实,什么名儒、名臣,说穿了都是奴才。

乾隆皇帝的这一统治术,是从他的祖父康熙那里学来的。康熙既尊崇程朱理学,又经常羞辱那些讲道学的御用文人,斥之为“假道学”。康熙三十三年(1694)闰五月,召翰林官至丰泽园,以《理学真伪论》为题作文,随后借题发挥,对包括他的老师熊赐履在内的这批道学家发泄其淫威,狠狠加以羞辱,连已故的魏象枢、汤斌也不放过。康熙五十四年(1715)十一月,又再次警告道学家:“若以理学自任,则必至于执滞己见,所累者多,反之于心,能实无愧于屋漏乎?”又说:“若熊赐履在时,自谓得道统之传,其没未久,即有人从而议其后矣。今又有自谓得道统之传者,彼此纷争,与市井之人何异?凡人读书,宜身体力行,空言无益也。”连对他有教诲之恩的老师也要屡次加以羞辱,其他道学家谁还敢以道统自任?

清朝皇帝反对道学家以道统自任,但绝不是反对或不讲道统论,而是要遵循正统儒家关于治统与道统合一的圣王理想,以帝王而为道统之承载者。康熙在《〈四书解义〉序》中说:“朕惟天生圣贤,作君作师,万世道统之传,即万世治统之所系也。”其所谓“道统在是,治统亦在是”,就是以政治领袖和精神领袖一身而二任的圣王自居。乾隆皇帝更明确指出“治统原于道统”,认为治统就是道统的实现。康熙选择程朱理学作为统治思想,是经过长期的审慎权衡的。朱熹讲“正君心之非”,皇帝固然不喜欢;但朱熹又说“臣子无说君父不是底道理,此便见得是君臣之义处”,皇帝又怎能不喜欢?皇帝自任道统,既作君,又作师,从正统儒家的圣王理想来说,其实正是朱熹所谓“正君心之非”所要达到的目的。

清朝皇帝反对道学家以道统自任,也绝不是反对或不讲道学,而是为了更得手应心地利用道学,用道学来治天下人的身心。康熙屡次警告道学家不要当言行不一的假道学家,而要当“以忠诚为本”的真道学家,就是如此。雍正、乾隆年间,更把强化程朱理学的统治地位与文字狱结合在一起。乾隆皇帝一上台,立即将《性理精义》

《朱子全书》再次颁示诸生, 并命令召募书商, 让他们到处去贩卖这些书籍。乾隆四年(1739), 又颁布以程朱理学取士的八股文集《钦定四书文》, 强化意识形态统治。乾隆六年(1741)九月, 有谢济世注解《大学》案。当年雍正皇帝仅认为此书有批评皇帝的“狂悖”之论, 而乾隆则进一步看到了此书“肆诋程朱”, “是为人心学术之害”, 故命湖广总督孙嘉淦将谢济世所注经书及刊板悉行焚毁。类似的案件此后也曾发生过。

明白了清朝的这种意识形态政策和统治术, 就会明白, 为什么纪昀总纂的《四库全书总目提要》既要对道学先生加以攻击, 又要以程朱理学为标准对一切离经叛道的思想言论大张挞伐的秘密所在。

然而, 纪昀总纂的《四库全书总目提要》对道学先生的排击是“遵奉圣意”, 是否就意味着其自著的《阅微草堂笔记》也是“遵奉圣意”呢? 是否就意味着乾嘉年间的反理学思潮、特别是戴震的反理学思想也是“遵奉圣意”呢? 如果这样, 那就真是差以毫厘、谬以千里了。当然, 这一失误也与鲁迅的论述过于粗略笼统有关, 鲁迅自己就没有看到乾嘉时期也有与乾隆站在完全不同立场上的反理学思潮。所以他的这一见解就足以使人产生对梁启超和胡适的戴东原研究的怀疑, 导致对此二人所主张的“中国文艺复兴说”的否定。

必须看到, 乾隆皇帝的所谓“反理学”与戴震及其弟子们的反理学完全不是一回事。乾隆皇帝之所以羞辱和攻击道学先生, 只有从专制皇权的统治术去加以理解, 而戴震的反理学, 则是站在与清朝统治者完全对立的立场上的。对此, 章太炎是别具只眼的。他说: “清宪帝亦利洛闽, 刑爵无常, 益以恣睢, ……官困于诘责, 惴惴莫能必其性命, 冤狱滋烦, 莫敢缓纵。戴震生雍正末, 见其诏令谪人不以法律, 顾摭取洛闽儒言以相稽, 乂司隐微, 罪及燕语 ……令士民摇手触禁。 ……震自幼为贾贩, 转运千里, 具知民生隐曲, 而上无一言之惠, 故发愤著《原善》《孟子字义疏证》, 专务平恕, 为臣民诉上天, 明死于法可救, 死于理即不可救。又谓衽席之间, 米盐之事, 古先王以是相民, 而后人视之猥鄙。其中坚之言尽是也。”^⑧又说:

“戴君生雍正乱世, 亲见贼渠(指雍正皇帝——引注)之遇士民, 不循法律, 而以洛闽之言相稽, 哀矜庶戮之不辜, 方告无辜于上, 其言痛绝。 ……寿不中身, 愤时以陨, 岂无故邪?”^⑨

章太炎认为, 戴震的立言宗旨有两条: 首先, 他目睹了满清帝王借助于程朱理学益以恣睢、大兴文字狱的惨状, 所以, 其批判矛头是指向惟借程朱之言以罗织士民罪名的满清政府的, 是为受迫害的人们鸣不平的, 这是戴震发愤作《原善》《孟子字义疏证》的宗旨之一; 其次, 他有过自幼为贾贩、转运千里的人生经历, 因而具知民生隐曲, 深切同情人民的痛苦, 而满清政府却对人民的痛苦无动于衷, 视人民的生活欲求为“猥鄙”的“人欲”, 所以他要为人民的生活欲求大声疾呼, 这是戴震发愤作《原善》《孟子字义疏证》的宗旨之二。太炎先生的这一论述, 实在非常深刻, 完全切合思想史的实际。戴震是把批判程朱理学与批判清朝统治者结合在一起的, 而且首先是针对清朝统治者的。在《原善》中, 他揭露了“在位者多凉德而善欺背”、“行暴虐”而“以为民害”、“肆其贪而不异寇取”等罪行, 把社会风气的败坏归结为统治者“贪暴以贼其民所致”。^⑩如果我们对戴震的著作稍微读得仔细一点, 谁还能说他的思想言论是“遵奉圣意”呢?

不错, 当纪昀受命总纂《四库全书总目提要》时, 他是御用文人, 不能不“遵奉圣意”; 当戴震因为写《孟子字义疏证》在四库馆受到批判时, 纪昀拿起该书, “攘臂扔之”, 怒道: “以讲清静洁身之士, 而长流污之行”, 这种在批判会上常见的情形不能不说也是“遵奉圣意”。然而, 纪昀与戴震毕竟有着“披肝露胆两无疑”的真挚友情, 并深受戴震思想影响, 因而鲁迅说《阅微草堂笔记》也是“遵奉圣意”, 而不是“憎恶了道学先生的谿刻”, 就完全不合乎事实了。我们看《阅微草堂笔记》中有那么多反映下层民众在程朱理学统治下横遭迫害和摧残的故事, 有那么多揭露道学先生借礼教以杀人、为下层民众的苦难鸣不平的文字, 真可以说是字字血、声声泪, 令人痛断肝肠, 而不能不激起对旧礼教的愤恨, 这就不是“遵奉圣意”所能够解释的了。其实, 鲁迅在 1924 年 7 月所作的

《中国小说的历史变迁》的演讲中就曾替纪昀讲过几句公道话,说他“很有可以佩服的地方”：“他生在乾隆间法纪最严的时代,竟敢借文章攻击社会上不通的礼法,荒谬的习俗,以当时的眼光看去,真算得很有魄力的人。”^[43]然而此时的鲁迅又说《阅微草堂笔记》对宋儒的批判“与见于《四库总目提要》中者正等”^[44],将完全不同性质的两回事混为一谈。这一认识的误区,也就为他在十年后提出《阅微草堂笔记》的反理学是“遵奉圣意”埋下了伏笔。鲁迅看透了中国的读书人向来有“遵奉圣意”的传统,看透了那些不知是“愚不可及”还是“精明过人”的大学教授们跟在党国要人们后面乱起哄的闹剧,这是他的独具眼光之处,但就是缺少了那么一点作具体分析的史学功夫。

戴震宣称“解蔽所以尽吾生,尽吾生所以尽乎义命之不可已”。作为一位自觉地以启蒙为毕生使命的哲人,他对18世纪中国启蒙思想的发展作出了多方面的贡献:

第一,他继承了李贽和明末清初学者对正统儒家道统论和宋明道学的天理本体论的批判,“发狂打破宋儒家中太极图”,从“一阴一阳”的“道之实体”引申出“血气心知”的“性之实体”,建立了基于自然物质演化的宇宙观和自然人性论的人学本体论学说。“宋儒家中太极图”与“虞廷十六字诀”或“孔门传授心法”一样,都是道学的命根子,李贽和顾、黄、王都曾由此入手来批判道学,解构宋儒的天理本体论,但他们理论建树却有所不同:李贽直接从“一阴一阳之谓道”引申出“厥初生人,唯是阴阳之气、男女二命”、“人即道,道即人”的人学本体论;顾、黄、王的理论建树则大致遵循着回归气本论,从自然史观引申出人类史观的路径;而戴震的思路正似可看作是以上二者的综合而更接近于李贽。

第二,他批评宋儒“详于论敬而略于论学”,确立了“我”作为求真的知性主体的地位。他提出的“不以人蔽己,不以己自蔽”的命题,与西方近代哲学家培根提出的“破除四种假像”说具有内在精神实质的一致性。他提出要区分真理与“意见”,强调人们在认识中很容易犯错误的可能性,这种“理性的幽暗意识”有助于形成宽容不同

意见的多元文化心态。他推倒了宋儒关于“理”的谬说,恢复了“理”作为具体事物之“分理”的本来意义,又把依据公理而作严密推导的方法引入中国哲学研究,为进一步论证人的自由提供了知识论基础。没有证据表明他读过王夫之的著作,但他“察分理”的学说却与王夫之的“理一分殊新解”,具有惊人的相似之处。

第三,在人的感性生活和道德伦理方面,戴震建立了他的情感哲学。他破除了作为专制主义愚民政策之理论依据的知识有害于道德的观念,认为知识乃是道德的必要条件,提倡建立在科学认知基础上的道德自律而反对伦理异化的他律,与近代西方伦理学的观点完全一致。他揭露了程朱理学的三大社会危害:苛责君子而纵容小人,“以理杀人”而“适成忍而残杀之具”,“适以穷天下之人尽转移为欺伪之人”。他讲“后儒冥心求理,其绳以理,严于商、韩之法”,比起王夫之以“申韩之儒”来论定程朱理学的性质来,又前进了一步。他反对程朱理学舍情而言理,而他则处处联系着情来讲理,提出了“理也者,情之不爽失也”、“未有情不得而理得者也”、“情之至于纤微无憾是谓理”的命题,具有鲜明的近代人文主义特色。在理欲关系上,他认为“欲”乃是根于人之血气的“以生以养之事”,认为“欲”是人类活动的原动力,揭露宋儒理欲之辨的反人道性质,提出了使天下人人皆能遂其欲的近代社会理想。

戴震的思想不是孤鹤独唳,而是一种新的时代思潮。在乾嘉时期的思想界,与戴震并世而立的有大声疾呼“废道统之说”的袁枚,有呼唤“学者当自树其帜”、自称“青春在眼童心热,直摅血性为文章”的郑燮,有明确反对把政治伦理原则凌驾于实事求是原则之上的王鸣盛、赵翼、钱大昕;更有继承戴震学脉及其思想的一批学者,如洪榜、汪中、焦循、俞正燮、李汝珍等。与黄宗羲一样,戴震和俞正燮的思想也被蔡元培称为“伦理学界自由思想之先声”^[45];而李汝珍在《镜花缘》一书中对旧礼教的批判,特别是其关于女儿国的描写,更被胡适誉为“世界女权史上的一篇永远不朽的大文”^[46]。龚自珍作为戴震的嫡传弟子段玉裁的外孙,其思想则兼有李贽、顾炎武和戴震之

长,对晚清梁启超那一代人起到了“若受电然”的思想解放作用。

通过深入研究明清之际的思想文化变迁,笔者更加深切地感觉到,滥觞于梁启超、胡适之而奠定于侯外庐、光大于萧父的“早期启蒙说”,并不是可以轻易否定的。现代新儒家从维护单一凝固的道统为出发点,认为宋明道学直接孔孟,以宋明道学为民族文化的源头活水。而事实上,中国文化绝非正统儒家思想所能涵盖。先师萧父先生主张从变化了的社会存在和历史向中国人民提出的现代化的现实任务出发来审视传统,把传统看做是寓于中国人民的历史实践和“殊途百虑之学”中的不断发展和更新的历史文化之流,把明清之际的早期启蒙思潮看做是传统与现代化的历史接合点,才是适乎时代潮流、合乎历史前进方向的至当不易之论。

- ①沈德符:《万历野获编》卷二七《紫柏评晦庵》,中华书局 1959 年版,第 689~690 页。
- ②李贽:《李贽文集》第 1 卷《续焚书·与焦漪园太史》,社会科学文献出版社 2000 年版,第 26 页。
- ③黄宗羲:《明儒学案》卷四〇《甘泉学案四·主政唐一菴先生枢》,《黄宗羲全集》第八册,浙江古籍出版社 1985 年版,第 226 页。
- ④王畿:《王畿集·与林介山》,凤凰出版社 2007 年版,第 309 页。
- ⑤马克思:《摘自“德法年鉴”的书信》,《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1976 年版,第 418 页。
- ⑥《李贽文集》第三卷《藏书·德业儒臣后论》,社会科学文献出版社 2006 年版,第 626 页。
- ⑦《李贽文集》第七卷《道古录》卷上,社会科学文献出版社 2006 年版,第 365 页。
- ⑧《李贽文集》第一卷《续焚书·孔融有自然之性》,社会科学文献出版社 2006 年版,第 87 页。
- ⑨《李贽文集》第一卷《焚书·答耿中丞》,社会科学文献出版社 2006 年版,第 15 页。
- ⑩王夫之:《姜斋文集》卷一《老庄申韩论》,《船山全书》第 15 册,岳麓书社 1995 年版,第 87 页。
- ⑪黄宗羲:《明文海评语辑》,《黄宗羲全集》第 11 册,浙江古籍出版社 1985 年版,第 119 页。
- ⑫王夫之:《读通鉴论》卷一六,《船山全书》第 10 册,岳麓书社 1988 年版,第 610 页。
- ⑬黄宗羲:《尚书古文疏证序》引朱朝瑛(康流)语,《黄宗羲全集》第 10 册,浙江古籍出版社 1985 年版,第 61 页。

- ⑭王夫之:《尚书引义》卷五,《船山全书》第 2 册,岳麓书社 1988 年版,第 398 页。
- ⑮顾炎武:《日知录》卷二九《楼烦》,《日知录集释》,岳麓书社 1994 年版,第 1043 页。
- ⑯王夫之:《读通鉴论》卷二〇,《船山全书》第 10 册,岳麓书社 1988 年版,第 746 页。
- ⑰王夫之:《尚书引义》卷一,《船山全书》第 2 册,岳麓书社 1988 年版,第 256 页。
- ⑱顾炎武:《日知录》卷四《母弟称弟》,《日知录集释》,岳麓书社 1994 年版,第 159 页。
- ⑲顾炎武:《与友人论门人书》,《顾亭林诗文集》,中华书局 1959 年版,第 47 页。
- ⑳顾炎武:《日知录》卷一九《直言》,《日知录集释》,岳麓书社 1994 年版,第 678 页。
- ㉑王夫之:《春秋家说》卷下,《船山全书》第 5 册,岳麓书社 1993 年版,第 347 页。
- ㉒顾炎武:《郡县论五》,《顾亭林诗文集》,中华书局 1959 年版,第 14 页。
- ㉓王夫之:《读通鉴论》卷一九,《船山全书》第 10 册,岳麓书社 1988 年版,第 710 页。
- ㉔顾炎武:《日知录》卷八《法制》,《日知录集释》,岳麓书社 1994 年版,第 294 页。
- ㉕顾炎武:《日知录》卷八《铨选之害》,《日知录集释》,岳麓书社 1994 年版,第 311 页。
- ㉖王夫之:《读通鉴论》卷二九,《船山全书》第 10 册,岳麓书社 1988 年版,第 1116 页。
- ㉗㉘鲁迅:《买〈小学大全〉记》,《鲁迅全集》第 6 卷,人民文学出版社 1981 年版,第 55 55 页。
- ㉙钱穆:《国史大纲》(下册),商务印书馆 1996 年版,第 862 页。
- ㉚章太炎:《太炎文录初编》卷一《释戴》,上海书店据古书流通处 1924 年版影印,第 83~84 页。
- ㉛章太炎:《太炎文录初编》卷一《说林》,上海书店据古书流通处 1924 年版影印,第 80 页。
- ㉜戴震:《原善》(下),《戴震集》,上海古籍出版社 1980 年版,第 350 页。
- ㉝鲁迅:《中国小说的历史变迁》,《鲁迅全集》第 9 卷,人民文学出版社 1981 年版,第 334 页。
- ㉞鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第 9 卷,人民文学出版社 1981 年版,第 214~215 页。
- ㉟蔡元培:《中国伦理学史》,商务印书馆 1937 年版,第 151 页。
- ㊱胡适:《〈镜花缘〉的引论》,《胡适文集》第 3 册,北京大学出版社 1998 年版,第 561 页。

作者简介:许苏民,1952 年生,南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师。

〔责任编辑:潘清〕