

經世家顧炎武的史學精神

程 一 凡

摘 要

以往言亭林史學者多著重其考據引徵之功，本文進一步從其幼學開始研探先生史學構思的傾向。亭林的史學訴求 (discourse) 與以理學為宗梟的一般史學運作相較，有明顯減輕了的道德成份，展露了史學本身鯤鵬式的聯想活力。這活力的泉源作者認為與亭林的經世抱負是密不可分的。

經世家顧炎武的史學精神

程 一 凡*

- 一、顧炎武史學的淵源
- 二、致用取向
- 三、史網工夫
- 四、實證精神
- 五、道德解放
- 六、立體了解
- 七、史學與經世

經世思想是一個人爲要改變或改良社會或國家有感而發的思想，歷史觀是一個人的世界觀或學問觀的一部分。史學與經世可以是兩回事，其間的關係或疏或密，因人而異。

雖然，言經世之學者大多不是對史學很感興趣，就是已經有了相當成就，清中葉的魏默深是個例子；反過來說，能史者卻不一定以經世享名，例如乾隆的錢大昕。換言之，言史者雖亦往往脫不開古今互參，至於其經世眼光如何，則又另當別論了。

本文所要論的是名經世家與史家顧炎武。經世學與史學在他思想中同時達到了高峰，研究此二者在亭林學術中的關係可以例證經世與史學密切銜接的情況。亭林之前後，除了東萊呂氏以外，很少有經世、史學兼具而互爲體用

* 柏克萊加州大學歷史學博士，現訪問該校。

激長的。如果我們能通過亭林的史學對這一重要的思想輻湊作一省察，則對經世思想的研究、中國史學史，與亭林思想內涵本身的瞭解，都或稍有微補。

以往論及亭林史學的人多只著重他的考據方法，沒有把他的史學當成思想家體運連貫作用的一部分，故關於顧炎武史學運思的方式與根源，前人所做的猶堪補添。理學是中國宋明以來思想的本宗，是士人世界觀的基礎，為言帝制中國近世思想所不可旁視或闕的，故本文時而提及之，以便作更廣泛的思想史討論。

一、顧炎武史學的淵源

顧炎武的幼學跟史學的淵源特別深，按炎武自七歲就塾以來，^①除了童蒙必讀之外，九歲讀《易》。時天啓初元，遼陽陷，奢崇明、安邦彥併反，明年廣寧陷，山東白蓮教起事，於是就在炎武十歲這一年他過繼祖父顧紹芾有一天指著庭中草根對他說：「汝他日得食此幸矣。」同時顧紹芾開始督促顧炎武讀《孫子》、《吳子》、《左傳》、《戰國策》、《史記》諸書，^②炎武在幼年接觸史學是在這樣國步艱難的氣氛下進行的。十一歲他祖父開始授以《資治通鑑》，祖父特別叫他不要去看當時流行的朱子《通鑑綱目》，說：「世人多習《綱目》，余所不取。」^③這原因跟炎武的家學很有關係。^④其效果是炎武自他史學教育開始就避開了當時較盛行的理學式的歷史觀。^⑤

炎武的史學幼功是紮實的。從十一歲到十三歲末，除制義外，集中讀《通鑑》。《通鑑》有二百九十四卷，平均年讀一百卷，一月精讀約八卷。沖歲讀來，皆能記誦，故炎武公稱通曉史事，實因幼年時打下了踏實的基礎。一直

① 顧炎武原名絳，乙酉(1645)後改名炎武，為了方便討論起見，本文一致採用「炎武」之名。

② 顧炎武，〈三朝紀事闕文序〉，《亭林餘集》，集於《新校顧亭林詩文集》（臺北：世界書局，民52），頁161。顧紹芾是炎武生祖顧紹芳之弟，號蠡源，以其子死，抱炎武為孫。

③ 〈鈔書自序〉，《亭林文集》，卷2，集於《新校顧亭林詩文集》，頁32。

④ 見拙作〈顧炎武的私利觀〉，中研院近史所編，《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北，民73）。

⑤ 參考張元，〈宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例〉（臺大歷史博士論文，民64）。

到他《通鑑》讀完了才開始讀《尚書》、《詩經》和《春秋》，可見他先史後經的為學過程，而他用來打他幼學基礎的一些書籍，如上述的《左傳》、《史記》、《資治通鑑》，都是純史學性的經典之著，其中所含的很多觀念——與顧炎武所讀的其他戰國霸術諸書所含概念——皆曾為理學家攻擊詆毀過，顧炎武的史學可以說從一開始就隱隱然與理學正宗異轍了。

但蠡源祖一直不放鬆炎武的史學教育，《通鑑》一讀完，立刻就開始上現代史的課——「幼時侍先祖，自十三四歲讀《資治通鑑》後，即示之以邸報」。^⑥邸報就是當時政府的公報。從萬曆四十八年(1620)到崇禎元年(1628)這將近十年的報章，他都看了，^⑦這一段剛好是黨禍最劇烈的時候，蠡源公為炎武從小培養歷史判斷，恰巧在此時機教育。因為黨爭之時最容易使人一邊倒，讓激情推開理智而盡操黑白，蠡源公給炎武的教育剛好反是。炎武老年回憶：「當日門戶與攻門戶之人，兩黨之魁，皆與之遊……而草野之人（指在野的祖父）獨無黨，所與遊之兩黨者……初不以黨故相善，然因是兩喜兩怒之言，無一不入於耳，而具曉其中曲折，亦時時為臣言一二。」^⑧蠡源公一方面不捲入黨爭，另一方面借活政爭給炎武作教育資料，讓他養成不立刻下道德判斷而細求事理曲折的習慣。這在明末黨故水火不容之時，是一重要的思想突破。而青春期的顧炎武已經持之有素了。

少年人，尤其是較聰慧的少年，是會對時下流行的抽象問題感興趣的，所以顧炎武十六、七歲的時候對「宋人性理書」發生興趣。但蠡源公看到了，立刻「更誨之，以為士當求實學，凡天文、地理、兵農、水土及一代興革之故，不可不熟究。」^⑨未成年顧炎武心中對理學所感的一點興趣即被蠡源公澆滅，而更促進了炎武向相反方向的移動。顧炎武的成長期所以始終與性理之學無緣，相反地，他鑿實之學的實力卻與日俱增，這種實學的取向與炎武早先奠定的史學基礎是交互作用的。成長了的顧炎武在史學上有卓越貢獻，而他的「實學」（包括他的「經世之學」）正得力於他自小就培養出的以實事為中心

⑥ 〈答徐甥公肅書〉，《文集》卷6，頁144。張穆，《顧亭林先生年譜》，集於前揭《顧亭林詩文集》，頁7。

⑦ 〈與次耕書〉，《文集》，卷4，頁83。

⑧ 〈三朝紀事闕文序〉，《亭林餘集》，頁162。

⑨ 同上。

的思維方式。這樣說來，史學是顧炎武思想涵化 (intellectual socialization) 的重要基礎。^⑩

過了成長期，這塊基石有沒有動搖呢？沒有，而且反而承擔更多的份量。坐科期之後，他歷覽了二十一史與天下郡國志書，開始以斷代史、地方史、地理歷史的史識膽編他的《天下郡國利病書》與《肇域志》，以後更加廣泛地收集史、地、經、志各方面的資料，^⑪ 開創他一生偉大的學術事業。在炎武的史學著作中其涵蓋最廣而最有名的是膾炙人口的《日知錄》，其他專書有《山東考古記》、《營平二州史事》、《聖安本紀》、《譎觚》等，訂有《德州州志》(1673)，輯有《明季實錄》、《熹廟諒陰記》、《近儒名論甲集》(1667)等。另史論、專文則散見於文集。值得一提的是他的地理學與音學、經學也都與他廣博的史學有直接密切的關係，而氏終其生未邁出以史學為中心的學問範圍，與玄學、哲學始終格格不入，明清之交的史學復興以亭林先生為急先鋒，應是毫無問題的。

要把這麼一位大家的史學精神一絲不漏地總括出來並不容易，以下只能說是一種簡陋的重點分析而已：

二、致用取向

就因為蠡源公一開始教炎武讀史的時候就灌輸他一種危機意識，所以顧炎武的史學，自然兢兢以應用為先。他年輕時開始寫《天下郡國利病書》，就是因為「感四國之多虞，耻經生之寡術。」^⑫ 他希望以「術」來應「虞」。一直到炎武七十歲過世前，還熱情地勸人「君子之為學，以明道也，以救世也，徒以詩文而已，所謂雕蟲篆刻，亦何益哉？」^⑬ 無實用就是對社會無「益」。

^⑩ 此處之「實學」與美國大多學者定義稍異，其他定義散見 Wm. Theodore de Bary, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism* (N.Y., 1975) 與 Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds., *Principle and Practicality* (N.Y., 1979). 其中二文最有新意：Tu Wei-ming, "Yen Yuan: from Inner Experience to Lived Concreteness" (前書) 與 Chung-ying Cheng, "Practical Learning in Yen Yuan, Chu Hsi, and Wang Yang-ming." (後)

^⑪ 〈譎觚序〉，附《日知錄集釋》(臺北：世界書局，民60)，下冊。

^⑫ 〈天下郡國利病書序〉《文集》，卷6，頁137。

^⑬ 〈與人書〉二十五，其繫年由〈附與人書〉《蔣山傭殘稿》卷1文中語「丁酉至今，二十五年」而得。見《文集》，卷4，頁103。

一言以括之，炎武對歷史的態度可以用這句話作代表：「引古籌今，亦吾儒經世之用。」^⑭ 讀史的功用正在理解史實，為今人的問題而服務，而這理解的鵠的在於「籌」，「籌」者籌劃也，也就是他常引的「載之空言，不如見諸行事」的用心。^⑮ 其孜孜致用的取向是可以肯定的。

這種取向不僅見於炎武的言論，且貫穿於他一切史學著作。在北都淪陷、南都新立之際，他寫成〈形勢論〉，歷引史上八代都南者之前例，以說明「如愚之策，聯天下之半以爲一，用之若常山之蛇，則雖有符秦百萬之師，完顏三十二軍之眾，不能窺我地。而蓄威固銳，以伺敵人之暇，則功可成也。」^⑯ 他的史學當然是為國家成功所用的。明亡後，他讀史、修史之餘，充滿了對亡國的感嘆，比方他說：

嗚呼，崇禎末年之事，可為永鑒也已。^⑰

前車覆而後不知誠，人臣以喪其軀，人主以亡其國，悲夫。^⑱

氏族之有關於人國也如此。^⑲

雖然因為忌諱他常只能提一些抽象的語詞，如「國」、「有國」，^⑳ 而不提「明」，但其為明之心是昭然的，因此總在史論中露出馬腳，不自覺地在論別代史之失時加入一句「明代之弊同此」。^㉑ 可見他夙興夜寐所念在明亡之因，其愛國心之強與失國之痛，在在可見。

明亡了二十年，他也漸漸不得不正視滿清政權存在的時候，亭林在究史時還是不放棄「引古籌今」的取向，例如他在討論歷代「封駁」的事實之際，明白地表示了對明代御史制度的贊許：

泰昌(1620)以後，國論紛紛，而維持禁止，往賴科參之力，今人所不知矣。^㉒

^⑭ 〈與人書〉八，《文集》，卷4，頁97。

^⑮ 〈與人書〉三，《文集》，卷4，頁95。

^⑯ 〈形勢論〉《文集》卷6，頁131。

^⑰ 〈財用〉條，《日知錄》，卷12，頁279。

^⑱ 〈言利之臣〉條，《日知錄》，卷12，頁284。

^⑲ 〈斐村記〉，《文集》，卷5，頁106。

^⑳ 〈宗室〉條，《日知錄》，卷9，頁217。

^㉑ 例如〈宗室〉，《日知錄》，卷9，頁219；〈藩鎮〉條，頁220。

^㉒ 〈封駁〉《日知錄》，卷9，頁206。

所謂「今人」不是指他同輩、同好的人，而是指當時高壓統治的滿族當政者。²³ 其他場合炎武有意無意地對滿清中央政權的暗喻、地方政權的明諫，不在少數。即使他後來對當局所作改革的根本價值開始懷疑，有「今日之事，興一利便是添一害」之說，²⁴ 他還是念茲在茲，不棄其救世精神。他臨終前數月，還作了封〈病起與薊門當事書〉，引明正統中某官糶米成功的往例，勸當事者糶米以蘇民困。²⁵ 顯見其終身一以貫之的抱負就是「經世」，換言之，歷史（「古」）還是應「引」來「籌」其「今」的。

三、史網功夫

我們可以問，理學家也常把「古」字掛在嘴邊，那麼顧炎武的史學與理學家的史學又有何不同？當然不同。理學家的史學也是「應用史學」，但這「應用」的原則已經深深影響到其史學的品質了。換言之，理學家的原則是史證經，證明經書上的道理，²⁶ 所以理學家雖然談「古」，那「古」是超越歷史的。通常看一本史書的前後，理學家已經能預期到他能領取什麼樣的教訓了，歷史不過是添加些不同的人名、地名罷了。歷史本身並不能啟發理學家得到什麼新的見地，²⁷ 歷史的課題亦非理學家究心探索真理之所在，原因是史事中雜質糟粕太多。所以程頤對有志史學的人說他「玩物喪志」，²⁸ 怎麼說「喪志」呢？正因在史實中迷失，忘了學子應該追尋的狹義的「道」。所以理學家怕人多看歷史。²⁹ 因為如果學者修養不夠，就有被「壞」或「偏」的史例誤導

²³ 繁拜主政時曾對御史大加約束。亭林蓋有所知，而有所指也。見 Robert Oxnam, *Ruling from Horseback* (Chicago, 1970), pp.80-81.

²⁴ 〈與人書〉八，《文集》，卷4，頁97。

²⁵ 〈病起與薊門當事書〉，《文集》，卷3，頁52。

²⁶ 朱熹說：『昨有人問看史之法，熹告以且當治經，求聖賢修己治人之要。』見〈答梁文叔〉，《朱子全書》，卷4，引於張元，〈宋代理學家的歷史觀〉，頁118。

²⁷ 朱熹說『看經書與看史書不同，史是皮外物事，沒緊要……若是經書有疑，這個是切己痛病。豈可比之看史。』《朱子語類》，卷11，頁11。朱子又說：「義理是陂塘中水已滿，然後決之，則可以流注滋殖田中禾稼，若是陂塘中水方有一勺之多，遽決之以灌田，則徒無益於田，而一勺之水亦復無有矣。」《語類》，卷12，頁16。見張元，〈宋代理學家的歷史觀〉，頁121。

²⁸ 《宋元學案》，卷24，〈上蔡學案〉。引於〈宋代理學家的歷史觀〉，頁118。

²⁹ 張載說：「觀書且勿觀史，學理會急處，亦無暇觀也」《張子全書》，卷8，頁4；朱子

的可能。之所以朱子要另寫《綱目》，其道理亦在於此，因若只念《通鑑》的史實，而不明天理或道義，則理學家的道德世界可能破產，因而必須加以刪節打點。^⑩

顧炎武的史觀剛好相反。他把歷史本身就看成是真理所藏的場地，歷史中事事相因，都有真理在，即尋即得，無所謂「迷失」。顧炎武受宋明理學影響不深，所以思想獨立，理學家覺得是「外」的、「末」的，他覺得是「實」、「本」。如此讀史不會有理學家「揚穀去殼」的心理。因歷史中的事件都有關聯，「不可不熟究」，故不如齊物以視之，不必採理學家「走黑路怕棍打」的態度去讀史。再打個比喻，「史」之於道學家的「道」，最多只是個不太受信任的八戒，不是取經的好同道，史學之於顧炎武的真理探索則如孫行者，不但是取經要員，而且具獨立性、領導性，理、史二途之不同若此。

正因為歷史就是顧炎武眼中真理的駐所，就是「實學」之體，所以他對史實事無大小，總是細心分析。例如他發現歷代斗兩的標準根本不一樣，故史家漫漫所載各種經濟數字，雖同計亦非同量，^⑪而炎武卻能將歷代區別一一指出。他之所以有許多如此深入的發明，一方面是因為他歷史知識廣，一方面也是因為上言的他的「致用取向」。正因他關心民生大計，欲通古今而廣求之，故雖然是看起來微不足道的一些物質、機械性的問題，他也要歷代考察，因為牽一髮動全身，「失之毫厘，差之千里」。爲了對中國往古的社會經濟問題有一整體的認識，種種制度的沿革不得不究心。若無熾誠的經世精神引導，炎武的史學恐不至如此之深、如此之廣。

學問是累積的，若不必顧忌有個程頤成天在背後罵「玩物喪志」，自然炎武可以放心地去「以切記該博爲學」，而顧炎武正讓他的記憶力發展了最大的機動性，以擴張他歷史知識的領域。他學問與學問間互相牽制、彼此呼應，這樣學問才能如網似地成長。例如明明是討論較枯燥的「驛傳」問題，他一下子引出了白居易、岑參、韓愈諸人輕鬆的旅次詩，從古人的官道旅次的記述

說：「看史只是看人相打，相打有什麼好處？」《朱子語類》，卷123，頁6，皆引於張元〈宋代理學家的歷史觀〉，頁118。

^⑩ 張元，〈宋代理學家的歷史觀〉，頁150。

^⑪ 〈大斗大兩〉，《日知錄》，卷11，頁250。

來推求唐時驛站的距離與效能，^② 其方法舉一反三，極為靈活。又如他對郡縣的地方制度有終身不懈的興趣，他就從秦漢，一直考察到當代，收集了詔書、奏章、筆記、碑傳多樣素材。同樣地，他受晚明人情價值影響，願意考究一下「私有制」的問題，於是他上至《詩經》，下至時論，都有所搜羅。如此說來，章學誠的「六經皆史」僅顧炎武實踐的「廣史學法」的理論化而已。

顧炎武是真正首先以強健的聯想力與廣博的資料王國編織其浩大史網的學者，看一看他的《日知錄》所含的題目之博（從天文到蟲魚，從禮俗到文字），探討之深，應為嘆止。正如其門人潘耒所述：「有一疑義，反復參考，必歸於至當；有一獨見，援古證今，必暢其說而後止。」^③ 其網之強韌博大可見。

四、實證精神

歷史的作用若如理學家所指示的在於「進德」、在於褒善貶惡，則早晚因果報應的迷信觀念也可能會漸漸翳入他們的史觀。原因是他們勸善的考慮高於一切，^④ 而不願究心「古今之變。」於是把歷史哲學與玄學等量齊觀了的理學家最容易滑入天人報應的方便釋史模式。司馬遷從伯夷叔齊餓死的例子指出天人並不感應，惹得主張「得其報者是常理也」的程頤稱他是「以一人之故」妄窺天道。^⑤ 理學家不願見維繫天人的綱繩被剪，但這綱繩還是被以史學起家的顧炎武剪斷了。^⑥

顧炎武鄙視無理的迷信，故《日知錄》中有「天道遠」一條，列舉雖然「鄭裨竈、魯梓慎最明於天文」，但裨竈預言火災，子產不聽，鄭亦未火；梓慎曾預言水，亦未水。漢張衡是炎武從年輕到老一直很佩服認同的思想家，^⑦ 他

^② 〈驛傳〉，《日知錄》，卷10，頁245。

^③ 潘耒，〈日知錄原序〉，附《日知錄》。

^④ 見胡寅、尹起莘的史論，引於〈宋代理學家的歷史觀〉，頁160-162。

^⑤ 《二程遺書》，卷18，頁25 與卷15，頁14，見〈宋代理學家的歷史觀〉，頁158-159。

^⑥ John Henderson 在其 *The Development and Decline of the Chinese Cosmology* (N.Y., 1984) 一書已經提出在宇宙觀場地中顧炎武刈斷天人維繫綱紀的事。

^⑦ 他三十二歲詩〈京闕篇〉結尾二句是『小臣搖彩筆，幾欲擬張衡』，《亭林詩集》，卷1，《新校顧亭林詩文集》，頁269。四十三歲詩『贈路光祿太平』開頭二句就是『弱冠

的文賦炎武都能背誦，其中「思玄賦」的兩句「慎竈顯以言天兮，占水火而妄訊」就是說的這事，³⁸ 炎武把它引在「天道遠」條下，表示他繼承張衡的懷疑主義。

顧炎武對於「天道」最典型的態度就是「天下之事，盛衰之形，眾寡之數，不可以一定，而君子有以待之。」³⁹ 用詩句來表示就是：「天運未可億，天心未可量。」⁴⁰ 那麼理學家陰鷺之說顧炎武是不盡相信的，他說：「昔人所言興亡禍福之故，不必盡驗。」他引了很多史例來證明《左傳》中不少預言都未實現（雖然他也指出左氏的預言取材已經相當嚴謹了）。⁴¹ 既然天命如此難知，人更是難用簡單的方式去度測天的意思，君子不如不去探究天命而獨立獨行，以求盡人事之效。這種想法顯然發揚了孔子「未知生，焉知死」的經驗主義 (empiricism) 的一面。

除了科學家張衡，炎武還欣賞漢代另一位懷疑派思想家揚雄。他引了揚雄的「史以天占人，聖人以人占天」的說法來支持己見，⁴² 「史」是指古之曰者，意思說一般的預言家只能從天上的自然現象來推人事，智者卻能從人事就知未來。所以《左傳》中「人定能勝天」這句話，顧氏一向服膺。⁴³ 與其問天道於冥冥之中，不如觀察未來於「君卿大臣言語動作威儀之間，及人事之治亂敬怠。」⁴⁴ 就哲學而言，這種言論帶來了反命定論的信息，就史學言，顧氏把問題如希臘哲士 (sophists) 般地從天上帶回了人間，也就是帶回了歷史本身。

把歷史問題引回歷史本身，也就是把研究帶回「信而有徵」的範圍。⁴⁵ 反映在他史學之中的是他對一切超自然迷信的懷疑與否定。而且他的反迷信不

追三古，中年賦二京』，《亭林詩集》，卷2，頁319，當時亭林尚未遊北京，『二京』是指張衡的〈二京賦〉。

³⁸ 〈天道遠〉條，《日知錄》，卷4，頁97，其它類似見解在顧氏是很普遍的。

³⁹ 〈楊氏祠堂記〉，《文集》，卷5，頁113。

⁴⁰ 〈恭謁天壽山十三陵〉，《詩集》，卷3，頁348。

⁴¹ 〈左氏不必盡信〉，《日知錄》卷4，頁98。

⁴² 〈春秋言天之學〉，《日知錄》，卷4，頁98。

⁴³ 〈楊氏祠堂記〉，《文集》，卷5，頁114。

⁴⁴ 〈春秋言天之學〉，《日知錄》，卷4，頁98。

⁴⁵ 〈左氏不必盡信〉，同上。

僅僅是如「五四」諸公那樣的大聲疾呼，而是已經在他整個研究精神中生出了根，這在迷信黑暗時期來臨（中國十九世紀）的前夕是尤具特殊意義的。^{④⑥} 他的深固的懷疑、實證精神從他路過即墨，當地人請他寫的〈勞山圖志序〉可以看出：

其山高大深阻，旁薄二三百里，以其僻在海隅，故人跡罕至。凡人之情以罕為貴，則從而夸之，以為神仙之宅、靈異之府。其說曰：吳王夫差登此山，得《靈寶度人經》。考之《春秋傳》，吳王伐齊，為齊人所敗而去；則夫差未嘗至此，而於越入吳之日不知度人之經將焉用之？余遊其地，觀老君、黃石、王喬諸跡，類皆後人之所托名，而耐凍白牡丹花在南方亦是尋常之物，唯山深多生藥草，而地暖能發南花，自漢以來，修真寧靜之流多依於此，此則其可信者。^{④⑦}

本來滿可以是一篇敷衍文字，炎武卻用確鑿的史學方法來闢駁了與勞山有關的迷信傳說，因他深信凡事之起總有其因，故追本溯源，把勞山神秘性的來由作了一番分析，有名的勞山經他這一批理，僅在地質、氣象、藥理、民俗上有其意義而已。

勞山受炎武修剪並非特例，凡他所遊的的名山聖地，他都要用理性的剃刀剃一剃。他到了五臺山，覺得史炤《通鑑釋文》說「相傳以為文殊示現之地」不夠嚴謹：「余考昔人之言五臺山過侈，有謂：環基所至五百餘里，有謂：四埵去中臺各一百二十里，東埵為趙襄子所登，以臨代國，南埵為帝堯遭洪水繫舟之處……皆太廣遠而失其實」。他量了量離中臺最遠的一臺（埵）也不過五十里。^{④⑧} 而諸聖跡當然都是虛構的：「彼教之人以為攝摩騰自天竺來此，即居是山，不知漢孝明圖像之清涼臺（凡按：此山又名清涼山）在雒陽而不在此也。」他甚至從《北齊史》、《隋史》、《唐史》諸資料的比較研究中看出在唐以前五臺山根本還很荒涼，至唐始建寺出名，而《元史》中記載帝后行幸

^{④⑥} 關於滿清時代迷信黑暗時期的再臨，可參考 Richard J. Smith, "Divination in Ch'ing Dynasty China," in idem and D.W.Y. Kwok, eds., *Cosmology, Ontology and Human Efficacy* (Honolulu, 1993) 及拙作, "Review of Paul Ropp, *Dissent in Early Modern China* (Ann Arbor, 1981)," *Journal of Asian Studies*, XLII (May, 1983), pp. 634-635.

^{④⑦} 〈勞山圖志序〉，《文集》，卷2，頁41。

^{④⑧} 〈五臺山記〉，《文集》，卷5，頁108。炎武原文說的是「史炤通鑑注」。

該山，山志卻不載，「問之長老，亦無有知其跡者，此在三四百年之間，而不能記述已如是矣，而況於摩騰之始來、文殊之示現乎？」這樣他刮去了傳說，露出了史實。他又說：「其山中雨夜時吐光焰，《易》曰：『澤中有火革』，深山巨壑無佛之處亦往往有之，不足辯。」^{④⑨}他指出水火同源自中國遠古即有之，為自然界普及現象，不得以為佛教傳入後方引發而起者。顧炎武史學中這樣的思想，都結實地打擊了宋以來在士人階級也逐漸彌漫了的迷信觀。^{⑤⑩}

五、道德解放

但顧炎武的「實證精神」不僅僅見於他對迷信的打擊，凡是吾人史觀中含混不清的，他都願意一一理清，以存其真。例如他以為殷商之亡，過錯不一定集中於可怕的紂王一身，而是一個冗長的社會演變：

紂以不仁而亡天下，人人知之；吾謂不盡然。紂之為君，沉湎於酒，而逞一時之威，至於剝孕斲脛，蓋齊文宣之比耳。商之衰也久矣，一變而盤庚之書，則卿大夫不從君令；再變而微子之書，則小民不畏國法，至於攘竊神祇之犧牲，用以容，將食無災，可謂民玩其上，而威刑不立者矣。……然則論紂王之亡、武王之興，而謂以至仁伐至不仁者，偏辭也，未得為窮源之論也。^{⑤①}

關於紂王的善與不善，孔門弟子已經討論過，結論是「君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」^{⑤②}故雖然子貢覺察到後世對紂的評價也許過火，失國本身倒不如紂身居「下流」的重要。張元先生提出了「歷史研究」與「歷史教育」在中國常是二物。^{⑤③}顧炎武的著眼點則主要是「歷史研究」。他研究的柄鑿根本不在紂一人的善不善、仁不仁，他認為這樣道德式的推敲不可能在史學研究中走遠的，因為從比較歷史看來，「文宣之惡，未必減於紂，而齊以強」。^{⑤④}可見

^{④⑨} 同上，頁109。

^{⑤⑩} 關於這樣思想可能帶起的啓蒙意義，請參閱Peter Gay, *The Enlightenment*(N.Y., 1973), Ch. 3 "The Critique of 'Superstition' and 'Fanaticism.'"

^{⑤①} 〈殷紂之所以亡〉，《日知錄》，卷2，頁31。

^{⑤②} 《論語》，〈子張篇〉第二十。

^{⑤③} 〈宋代理學家的歷史觀〉，頁4-5。

^{⑤④} 同^{⑤①}。

一般以君主個人德性為史遷因果是不可靠的，炎武指出更重要的是注意社會史中緩慢移動的更龐大的力量。他能為傳說中國時代（即理學家神化了的「三代」）剝去權威主義、道德主義的老繭，有如此精邃的新見解，還是得力於他積久的史學素養。

以同樣的道理，炎武反對中世以後理學家的刪《詩》：

後之拘儒，不達此旨，乃謂淫奔之作，不當錄於聖人之經，是何異唐太子宏謂商臣弑君，不當載於春秋之策乎？

「此旨」者就是為史存實、還史本來面目的意思，「必以防淫正俗之旨，嚴為繩削，雖矯昭明之枉，恐失國風之義。」國風之義正在眾採地方歌謠，以織成炎武心中的社會史網。「六代浮華，固當芟落，使徐庾不得為人，陳隋不得為代。」就是朱夫子為正人心、補過時所做的道德剪裁史料的工作。⁵⁵而亭林的史學精神正在反撲程朱理學所籠罩下的這道德網。

就因為炎武反對以道德眼光過濾歷史，他希望把史故整個還原，一掃理想化了的「古聖賢」面貌。道學家愛以三代作準繩，他就說：「天下之人各懷其家、各私其子，其常情也，為天子為百姓之心，必不如其自為。此在三代以上已然矣。」⁵⁶三代以上正是理學家想像的純金時代。顧炎武卻把一個理學家夙夜要克滅的「私情」派作此黃金時代的原動力。理學家常常掛在嘴邊要以德服人，不要以力服人，炎武又偏偏找出「『湯以七十里，文王以百里。』孟子為此言，以證王之不待大爾，其實文王之國不止百里，周自王季伐諸戎，疆土日大，文王自岐遷豐，其國已跨三四百里之地，伐崇伐密，自河以西，俱屬之周，至於武王，而西及梁益，東臨上黨，無非周地，紂之所有，不過河內殷墟，其從之者，亦僅東方諸國而已，一舉而克商，宜其如振槁也。《書》之言文王曰：『大邦畏其力』文王何嘗不藉力哉？」⁵⁷這一段居然以仔細刮下的層層史實向《孟子》去做滴定，即使是權威也只能融化在史實面前。一點一滴地，理學家塑造出來的理想模式只能被歷史分析逐漸侵蝕。

要是對後世儒家視為典謨的「三代」都能鑿穿通孔，降之為整段中國歷

⁵⁵ 〈孔子刪詩〉，《日知錄》，卷3，頁51。

⁵⁶ 〈郡縣論〉五，《文集》，卷1，頁15。

⁵⁷ 〈文王以百里〉，《日知錄》，卷7，頁162-163。

史中的起頭一段，那麼中世的幾個朝代更無所謂神秘與權威了。一般人總有一種崇古的直感，尤其理學家更加認為歷史根本是倒退的，一代不如一代，人心也是越來越糟。顧炎武覺得這樣的想法沒有根據。比方說他考出唐代銓選不必都在中央政府執行，地方區域政府一樣可以典選授補，「今之議者必曰如此多請托之門，而啓受賂之徑，豈唐人盡清廉而今人皆貪濁邪？」^{⑤⑧}他的意思是說如果銓選能地方自主，反而容易培養地方人的自信自尊，有了自治權，地方人士反不易從事不法，那麼唐人的「清廉」不是因為唐代較「古」，而是因為唐有較合理的制度。他不相信「古人」的品格自然高過今人，以此思想他打破了中國一貫的、一般的「厚古薄今」的籠統觀念。一般人總以為「末世人習澆訛……少不禁飭，則奸宄之徒投間抵隙，無所不至，長吏到官，以關防為第一義，然愚以為但無至公之心以御之爾。」^{⑤⑨}就這最後一句話，語鋒一轉，把今代從「末世」的卑低地位解救了出來。所以問題不在不能達到想像中的「先世」，而在執政者的政治素養（「至公之心」）與技巧（「御之」）。換言之，「生不逢時」的感嘆在顧炎武處通不過了，「末世」也可以建立黃金時代。

「黃金時代」不但可以建立於一看不見、摸不著的將來，就是方成過去的今代也有很多可取的地方。例如炎武很推崇明代的監察制度，他覺得還超過了漢朝：

今之監察御史，巡按地方，為得古人之意矣。又其善者，在於一年一代……又漢法之所不如，而察吏安民之效已見於二三百年者也。^{⑥⑩}

所以「今」不如「古」的，他批評；「古」不如「今」的，他也直說，「古」「今」並無先入為主的輕重軒輊，如此士子心中的史感才不致含混模糊。同樣地，他對崇禎帝的失國有不少批評，但他不認為崇禎可用一般形式化了的「末代皇帝」的公式去套。炎武個人會試不售，可退而埋怨明政權的理由不少，但他仍公正地說：

君不見天道幽且深，敗亡未必皆荒淫，亦有英君御區宇，終日憂勤思

^{⑤⑧} 〈選補〉，《日知錄》，卷8，頁192。

^{⑤⑨} 〈關防〉，《日知錄》，卷9，頁205。

^{⑥⑩} 〈部刺史〉，《日知錄》，卷9，頁208。

下土，賢妃助內詠雞鳴，節儉躬行邁往古。^①

對崇禎一家的德行推崇追念。改朝換代是複雜的歷史現象，評品斟酌須謹慎從事，不可因今人的失敗與概念性的對今人的偏見而抹煞今人的可紀之行，正因為炎武已經從籠統的道德觀中解放了出來，他才有如此細緻公平的史斷。

六、立體了解

立體者，非平面的意思，立體了解就是入木三分的了解。炎武希望對什麼事都有個深入的了解，以得該事之情，例如他一直對中國歷代傳下來的停年格制度有意見，認為那是機械性的阻滯人才的制度，他就索性考索到這個制度的創始，發現北魏崔亮始制停年格之目的在壓制武人，勿使躁進，然後炎武才較放心地說：「今也上無陵壓之勳人，下無噪呼之叛黨，何疑何憚，而不復前王之制，乃以停年為斷乎？」^② 凡不合理的事他總求其背景原因，不一味撻伐或指責，等到背景了解了，「怪物」原形已現，再加收拿，就可以得心應手。

如省官的理論，一般儒者只知說裁汰官員，但據顧炎武觀察，明清之際地方官員其實不能再省。他考之省官前例，發現：

光武中興，海內人民可得而數，裁十二三，鄣塞破壞，亭燧絕滅，或空置太守令長，招還流民。帝笑曰：「今邊無人，而設長吏治之，如春秋素王矣。」以故省并郡國及官僚，屢見於史，而總之曰：兵革既息，天下少事，文書調役，務從簡寡，至乃十存一焉。以此知省官之故，緣於少事，今也文書日以繁、獄訟日以多，而為之上者，主於裁省，則天下之事必將叢脞而不勝，不勝之極必復增官，而事不可為矣。^③

所謂「增官」的意思是補加一些臨時官救其急，而失其典章制度之平衡，故曰「事不可為」。而炎武研探史事之髓，方知省官之背景，故古代即有減裁之往例，亦不違行政效率的原則。有了這項了解，史家才能以比較的眼光來主張人多事繁就應增官以就之。若不是顧氏多轉一彎，不聽眾口美言「省官」之論，

① 〈驛傳〉，《日知錄》，卷10，頁245。

② 〈停年格〉，《日知錄》，卷8，頁195。

③ 〈省官〉，《日知錄》，卷8，頁190。

則其判斷一定不能如此精湛。近人施堅雅 (Skinner) 引行政理論以證帝制中國晚期地方官員太少，實有不堪行政負荷之態，⁶⁴ 而炎武先以言之。

就因為一般人是古非今成了習慣，只是浮面地指責今人的失敗，顧氏能探索到史實的背脊，他的古今比較就不再是虛表無著的。不達史事中埋藏之理，輕言比較也是枉然，例如他奇怪為什麼今代的驛站總是破爛不堪、形同虛設，他既對今代並無成見，就要著實考察這個問題。終於找到這樣的答案：

《續漢》〈輿服志〉曰：「驛馬三十里一置。」《史記》：「田衡乘傳詣雒陽，未至三十里，至尸鄉廩置。」是也。唐制亦然……其行或一日而馳十驛。……而唐制赦書日行五百里，則又不止於十驛也。古人以置驛之多，故行速而馬不敝，後人以節費之說，歷次裁併，至有七八十里而一驛者，馬倒官逃，職此之故，盍一考之前史乎。⁶⁵

所以顧炎武考慮到古今驛傳之所以異效，在於前後代政治態度的根本轉變，注目於前代驛傳為效率而設，後代驛傳則注目於節費的問題，前者驛站多，則馬不疲，而驛傳服務好；後者驛站少，驛途長，驛傳辦得就差。清初擔任過知縣的黃六鴻下任後亦有類似的感嘆，⁶⁶ 顧炎武沒有作過知縣就能見此，原因是他通達了「活」的歷史。

炎武的史學研究中，除了較機械性的現象他不再追求其「為什麼」以外，凡一般難解釋而與人文有關的現象他都要細推其故。前引的他對勞山的分析就是一個例子，他不只是不信鬼神，還要追問到為什麼仙佛會和勞山傳說發生關係，強調了「人」的心理因素。是人覺得勞山神秘，勞山才神秘起來，他不但推斷夫差不可能到過勞山，還進一層用史學分析指出夫差在戰事緊張的心理狀況下不可能去訪求一本什麼《度人經》。這樣一來，傳說紙糊的夫差被一個有實體的夫差所替代。

這種以人為中心的立體了解在炎武對制度史的研究上表現得很清楚，關於官僚制度的設想與了解，他一切從在職官員的心理入手，比方說他贊揚明

⁶⁴ G.W.Skinner, "Introduction: Urban Development in Imperial China," in his ed., *The City in Imperial China* (Stanford, 1977), pp. 19-20.

⁶⁵ 〈驛傳〉，《日知錄》，卷10，頁245。

⁶⁶ 黃六鴻，《福惠全書》，見 Huang Liu-hung, *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence* (tr. Djang Chu) (Tucson, 1984), especially pp. 575-576.

代監察官一年一代的制度，理由是：

夫守令之官不可以不久也，監臨之任不可以久也。久則情親而弊生，望輕而法玩。^{⑥7}

他一定要等到他覺得他掌握到歷史問題中有關人員的可能有的心理反應，他才滿足，他才覺得他了解了當時的歷史情況。又如他理解漢的監察制也是通過同樣的思辨過程。他對漢代刺史僅以六百石臨一千石的郡太守的解釋是「秩卑則其人激昂，權重則能行志。」^{⑥8}把秩與權的不平衡在當事官員的心理上會起怎樣的漣漪弄得清清楚楚。

從以上的討論我們知道顧炎武喜歡在歷史研究中突出理解，那就是說他拒絕接受只是平面的史事敘述，總要在史事的背後看到一活生生的立體人或事才肯罷休。雖說不是在個個問題上都要發掘到這個「立體」，但凡是與人事行為有關的歷史問題，他一定要把想像的「個人」加入考慮，以增益他的史學分析。

七、史學與經世

以上討論略述了顧炎武的史學精神，但這樣的學術精神與他的經世懷抱有怎樣的關係呢？

其實其間的關係是相當密切的，甚至可說是你中有我，我中有你。以他的致用取向來說，這種學術取向已經反映出了他的經世抱負，換言之，其經世抱負曾促使炎武向史中去尋求他心中問題的答案，等於是打小接觸史學時就已簽了的契約。從他淑史的過程來看，經世抱負在他心中是無時不活躍的，這當然會影響及他的史學內涵。實際上，上列的五個方面，「致用取向」、「史網功夫」、「實證精神」、「道德解放」、「立體了解」無一不與炎武的經世動機有關。正因為經世史學假設歷史能為經世問題服務，炎武才會向史學拼命探研，起「不可走漏一名」（真理）之心，就因為他心在用世，故對資料的檢驗也特別嚴格，加深了他「無徵不信」的史學要求。道德的解放亦然，

^{⑥7} 〈部刺史〉，《日知錄》，卷9，頁208。

^{⑥8} 同上，頁207。

從顧家傳統的經世精神繼續發展下來，^⑨ 炎武不得不擊開些理學道德觀中較迂腐的部分，於是炎武史學就有了新的精神面貌。爲了要探討辦事的道理，他也得把「立體了解」加諸史實，穿透許多浮在歷史表面的影象（如迷信的「天命」等）。經世精神是他用心的矛頭，故他的史學就與神幻史學（如研究《穆天子傳》）、浪漫史學（如研究《詩經》中的詩情）、訓詁史學等，雖或暫時同路，終將分道揚鑣，正如顏習齋所說的：「人不辦天下事，皆可爲無弊之論」。因爲炎武有志於「辦天下事」，故他的史學也超越了所謂的「紙墨見解」。^⑩ 這一點是研究亭林史學之所以號稱實學所應注意的。

從另一方面講，史學也向炎武的經世探索作出了回饋。首先，史學是一種思想訓練。炎武博大而嚴密的史網使他的學問領域大大地擴張了。而其搜詰之執著，辨疑之中切，析論之窈細，更使得顧氏所提出的經世方案皆該給得當，較之對考證興趣不太高的黃宗羲作的《明夷待訪錄》諸論尤爲慎密可行。歷史的知識拓展了炎武的經世眼界，第一，這加厚了他的時間縱深，他談起經世問題來信心也加強了，而且把古代制度與人的關係分析得熟稔了，他的經世方案也才大膽雄健而有所依歸（如〈郡縣論〉）。所以炎武的經世思想無論就資料來源（廣）或思維方式（精）而言，皆或一得力於其長期的史學訓練。這樣說來「經世」與「史學」在炎武思想中真是難分家的。

說起經世史學（或史學經世）常使人想到在炎武之後章學誠的「學術經世」，這其間的關係值得說明。比亭林晚一個世紀多的章學誠所謂「學術經世」就是以學術作爲經世要求的抵償，他覺得「立言」與「明道」已經是經世的實現了。^⑪ 這是乾隆期學者對經世抱負的一種謙退與妥協。所以實齋雖亦講求地方研究等，其心胸已無炎武綜合天下郡國的大氣魄，終其身實齋不過溫柔地談談《文史通義》之類的文化、思想史的局部問題。而從明末復社張溥、陳子龍開始的經世-史學聯盟，到了實齋恰好又等於是最後的洩洪出口。實齋

^⑨ 詳見 I-fan Ch'eng, "Development and Frustrations of Statecraft in Mid-Ming China," (Ph. D. dissertation, UC Berkeley, 1988).

^⑩ 前語見《顏習齋先生言行錄》，卷下，頁 13 反。後語出自《顏習齋先生年譜》，卷下，頁 34 正，兩者皆在《顏李叢書》（四存學會，民 12），第一冊。

^⑪ 周啓榮、劉廣京〈學術經世：章學誠之文史論與經世思想〉，《近世中國經世思研討會論文集》，頁 120 等。

像甌北一樣，不得不聽由十八世紀的政治文化變換氣質，調整焦距。如此說來，顧炎武的經世史學與乾嘉史學只能說是遠親，風貌卻已改觀了。

講到顧學，時下流行的說法是把它歸宗於朱，此說其實源自清人泛泛的二三手意見，而不見於氏本身或第一代門人的論述。在理學影響下的清中葉學界以為顧氏既已大力反王，自應劃入程朱陣營，這是先儒似是而非的看法，今日再加回顧，這樣粗略的歸類，漏洞極多。蓋清學方興之時，其陣營的分野不一定是「非楊即墨」、非王即朱的。如果有人用「知識主義」來代換程朱之學，我們覺得只是新瓶裝舊酒，承繼了乾隆諸人之說。相反地，從炎武的史學發源來看，他的思想與理學始終格格不入，其源另有獨流。而在近世中國思想發展過程中，史學與理學之間展現了一而再、再而三的矛盾和衝突：呂祖謙愛史，朱熹詆毀他；陳亮愛史，朱熹鳴鼓攻他。^⑫到了清代，半個理學家的黃宗羲的弟子萬斯同因為越來越愛看史，幾乎與南雷鬧翻：

同學因轟言予畔黃先生，先生亦怒，予謝曰：「請以往不談學，專窮經史。」遂忽忽至今。^⑬

所謂「學」就是宗羲所傳的理學滋味頗足的學問，那麼「史學」可算是近世中國思想逃離理學世界觀的一個旁門嗎？這其中的規律性值得有志於史學史或思想史者繼續發掘或鍛洗。

^⑫ Hoyt Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*(Honolulu, 1992).

^⑬ 李埭，〈萬季野小傳〉，《恕谷後集》，卷6，（上海：商務印書館，民25），頁72。