

「由下而上」的思想史

——檢討入所之初的一篇未刊稿*

王汎森**

本文由兩個部分組成，第一個部分是我入所之初的一篇未刊稿，討論以戴震為中心所形成的一種寬容、寬讓的哲學。它針對「以意見為天理」的重大危險，而形成了一種「低調道德」，它是清代中期思想史中，相對於考證學主流或宋明理學而言，非常獨特的一種思想勢力。文中除了討論戴震的「理」「欲」思想，還針對戴震及受他啟發的一群思想人物所發展出的「寬容」哲學進行討論。本文所特意突出的是一種寬容或寬讓的思想，帶有更明顯扶持弱者，主張寬容、寬讓，反對理學家的道德嚴格主義的政治理念。

第二部分則是在四十年之後，反思一些清代歷史上重大的思想主張，在當時究竟有何實際上的影響。故第二部分的主旨是「由下而上」的思想史。王夫之的種族思想、黃宗羲的《明夷待訪錄》以及戴震《孟子字義疏證》中的「理」「欲」思想，這些看似震古鑠今的思想，為何在當時並未發生實際的影響。這樣的大哉問，顯示了歷史研究者若對思想在社會層面的實際狀態不了解、對當時數量最大的人民腦海中的思想狀態一無所知，便容易陷入「混淆不同思想層次的謬誤」、「時代錯置的謬誤」、「數目計算的謬誤」之中。

由於每一個特定時代的思想狀態，至少都存在著「理想的」與「實際的」等不同的層次。在研究的過程中，必須知道思想界的狀態是一個複合的結構，由競逐中的各種層次的思想所構成，其中有記憶的、有實際的、此時的、現狀的、多數的、理想的。而「理想的」與「實際的」猶如同時代的兩列火車，且存在著「時間差」，所以評估歷史時不論忽略了哪一方面，對歷史的把握都會顯得不完整。

* 本文的前半部與後半部，正好跨越了四十年的時間，我個人思想史方法論的思路變化，正代表著我在史語所中受到各種史學研究、各種學風的薰陶（包括生活禮俗史等），也因所中發展漢籍等數位人文資料庫的輔助，得以從數據上檢證。所以將此文作為我在史語所習史的一種紀錄，並以此紀念史語所九十五周年。

** 中央研究院院士、中央研究院歷史語言研究所特聘研究員

王汎森

「由下而上」的思想史研究，包括三方面：一是探索思想由下而上瀰散的情形，二由下向上觀察某個時代不同層次之間的思想狀態，三思想在社會實際上的影響如何。長期以來，歷史研究往往只注意某個時代有哪些創新的思想，而忽略了它們在社會中實際的情狀。故本文的主旨在於闡述「由上而下」(理想的)及「由下而上」(實際的)這兩者周流的現象，並且強調不能侷限於「上」「下」這樣刻板的劃分。

關鍵詞：戴震 欲當即理 焦循 以意見為天理 由下而上 思想史

前言

史學家有一個任務，不但要考察人們有過什麼政治思想，也要看這些思想在實際政治上，於何時、何種歷史脈絡下發生過什麼影響？在這個思路下，整個問題就由平面變成整體（而不只是上下層的關係）。從「全體的」出發來考量，則要擺脫「線性」的思考，這是一個多線動態競合的格局。我以為這是歷史學者考察政治思想史時應持的態度，否則會造成一些誤判。以下我將以戴震學派的學說為例來考察這個問題。

—

有關清代中期的思想家戴震（1724-1777）的研究，可以說是已經到了汗牛充棟，題無賸義的地步了，但是為什麼我還要寫這篇文章呢？主要原因有兩個，第一、我不擬對戴震最受矚目的「理」「欲」思想多所著墨，而是想針對戴震及受他啟發的一群思想人物所發展出的、我認為可以籠統稱之為「寬容」哲學進行討論。但這兩者是密切相關的，所以不能省略前者而只討論後者。第二、我想以戴震學圈的思想與當時社會的真正關係，討論「由下而上」的思想史。

戴震以考據學聞名於當世，但是誠如余英時（1930-2021）先生在《論戴震與章學誠》中所提到的，他自己所得意的是幾部義理之書。¹ 戴震有幾個思想主題是久為大家所熟悉，以下我只各引一兩段常見的引文為例來說明。而本文所特意突出的是一種寬容或寬讓的思想，它們帶有更明顯扶持弱者，主張寬容、寬讓，反對理學家的道德嚴格主義的政治理念。它們共同的特點是對倫理的生物性解說，² 我認為其中至少包括兩部分。第一部分是他的「理」「欲」思想，其中包括「欲當即理」的論點。第二部分是以「以意見為天理」，對政治獨斷主義的激烈批判。而上述兩點都是針對宋代理學而發的。一般誤以為清代是考證學盛行的時代，理學在一般生

¹ 余英時，《論戴震與章學誠》（臺北：華世出版社，1980），頁 92-94。

² 余英時，《論戴震與章學誠》，頁 254。

活中並不發生作用，而誤以為戴震的「以理殺人」、「欲當即理」僅是針對清代統治階層或某些特定案件而發。

在這方面胡適 (1891-1962) 著作的影響最大，他認為戴震「欲當即理」主要是針對雍正、乾隆等皇帝而發，他們在責備臣下時動輒指責對方沒有「天理」，雍正處理「大義覺迷錄」案時更是如此。³ 這個觀察當然也有道理，但是我個人認為，胡適等人忽略了在清代考證學當令的時代，人們日常生活的底色中仍有一大部分是理學。這一方面是因為科舉考試的影響——到 1905 年廢除科舉之前，四書朱註一直是科舉考試的核心，而考試用的經書，每每也帶有理學的色彩。故在考證學全盛的時代，理學色彩仍在，事實上許多官員、士大夫所服膺的是各種變形的、稀釋的理學。

即使是與戴震往復辯論的士人，如韓夢周 (1729-1798)、彭紹升 (1740-1796) 等，後面都有一定的思想勢力，我們必須廣泛閱讀當時各家文集及其它文獻，才能比較恰當地掌握這個氛圍，而不會被一般的清代學術史或思想史教材所誤導。故《孟子字義疏證》等書所針對的範圍是廣泛的，不只是帝王，而是所有日常生活中的在上位者、尊者，或日常生活關係中所暗合的以「理」壓人的情境，而這當然也包括戴氏本人的經驗。從現在回過頭去看戴氏之所以逃離休寧，倉皇入京，便是因為有族人盜賣祖先墳地，而戴氏未依當時徽州許多家族的規定，事先在家族內部由族長主持解決，便出告官府，引起族中尊長的憤怒。《抱經堂文集》中收有盧文弨信，他以大官的身分向戴震家鄉官員程以道調停的信說：「貴鄉戴東原兄，僕重其學問，與之定交。今聞其因祖墳事，與賢從兄弟將生嫌郤。此固戴氏不肖子孫為之，然其群子姓中苟少有人心者，自不容見其先世百餘年藏魄之所，一旦受侵削震驚之患，亦漠然袖手緘口，不一校計，此在常情尚不出此，況於賢者。在貴族初買之時，必不知為戴氏祖墳之地，今則已知之矣。卜地以葬，求其安吾親也；今如所卜之地，恐吾先人亦將不安。」⁴

戴震的「理欲」思想有一個發展過程，我曾比對《原善》、《緒言》、《孟子字義

³ 胡適，《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1968），頁 56-57。

⁴ 盧文弨，〈與程致堂以道進士書戊寅〉，《抱經堂文集》（北京：中華書局，2006），頁 259。

疏證》，注意到《緒言》作為《孟子字義疏證》的草稿，有許多後來在《孟子字義疏證》中多出的東西，而《孟子字義疏證》刪去許多辯論宋儒議論的細節。他強調宋儒既對抗佛道，卻又違於先秦儒家之說，此外《孟子字義疏證》增加了許多社會性、政治性的意涵。也就是從《原善》、《緒言》到《孟子字義疏證》有一個由個人修身到社會、政治的變化。⁵ 尤其是動輒強調宋儒之說如果得不到改正，會「為禍生民」、「為禍斯民」，這使得《孟子字義疏證》在社會性之外，政治性也愈來愈突出。

戴氏早年深受程朱理學的影響，⁶ 我個人也注意到他論著中使用的語言或論證，偶爾會無意間留下程朱思維的痕跡，這部分將來當再專文討論。但他後來成為程朱理學的大批判者，這方面的內容是很精深、很複雜的，這裡無法詳述，⁷ 此處僅簡略地勾勒出一個大概。宋儒所主張的「性即理」中的「理」是「得於天而具於心」，所以「理」不必經過客觀知識的驗證，甚至不必經過經史的印證或社會交往、群體生活的探討，而是天生地具足於每個人心中。戴氏認為這是佛教、道教影響下的結果。宋儒認為人心所具的「理」被「私慾」所蒙蔽，所以被捲藏而不能發露，故倡導「人欲淨盡，天理流行」，認為只要人的慾望清淨，則「天理」自然流行。因為「理」是「得於天而具於心」，所以人人以為自己是「天理」的代表人、自己的意見即是「天理」，每每造成自以為是「嚴氣正性」，而實際上是行事獨斷的狂人。而且因為「理」涵藏著禮教、秩序、君臣、尊卑，故循「天理」即是嚴守禮教、嚴守君臣、尊卑秩序。「卑者」、「賤者」、在下位者，在這個名分秩序中居於所有等級系統的最下位，所以現實上並沒有依「理」爭辯的權利。另一方面，因為每個人的心皆具「天理」，所以如果不能自然地符合尊卑等級，即是未能實現「天理」的要求。故統治者、在上位者總是責備臣下或卑者、賤者「天理何在」？戴震所反覆指責的「以理殺人」，即包括上面兩部分，一方面是責人不能按尊卑等級行事，一方

⁵ 但並未在 sociability 這一方面有進一步的發展。

⁶ 余英時，〈戴震的經考與早期學術路向——兼論戴震與江承的關係〉，收入《論戴震與章學誠》，頁 151-183。

⁷ 這方面著作非常之多，例如周輔成的〈戴震〉、〈戴震在中國哲學史上的地位〉，收入《周輔成文集》（北京：北京大學出版社，2011），卷 1，以及余英時，《論戴震與章學誠》等。

面責人不能實踐其心中本有之「天理」。此處的批評，大抵就東原之說而引伸，然所謂「宋儒」之說是否真如此處所批評？抑為理學思想某種程度扭曲後的社會或政治影響？則是另一個問題。

接著我將引用幾段常見的引文來說明戴氏的「理欲」思想。戴氏認為慾望所包括的範圍非常廣，宋儒倡導「無欲」，即等於斷絕人們的「生養之道」，「理」與「欲」不是二事，「節而不過則依乎天理，非以天理為正人欲為邪也。」⁸ 戴震認為正常的話，應該是要使人之欲望「無不遂」，使人之情「無不達」，只要能「不私」，「則其欲皆仁也。」⁹ 戴氏主張「達情遂欲」，聖人治天下，要能「體民之情，遂民之欲」，而後「王道備」。統治者或任何在上位者，要能一人遂其生，而推之與天下共遂其生。¹⁰

以上是本文所關注戴氏思想的第一面，以下所關心的是戴氏思想的另一面，即他對「以意見為天理」的強烈批判。戴氏以為「理」不是人心，人事之「同然」，而是「得於天而具於心」（具於個人之心），而「氣拘物蔽」之心，每每把自己的「意見」當作是「天理」，故形成以「意見」為「天理」的情況——「夫以理為如有物焉，得於天而具於心，未有不以意見當之者也。今使人任其意見則謬，使人自求其情則得」¹¹。

本來「理」是事物之「同然」，但宋儒把理與事分而為二，卻把理與意見合而為一，以「意見」為「天理」，認為只要自己心中沒有任何偏私或欲望則「無蔽」（「無欲則無蔽」），便以為一切都是合乎天理的。¹² 在現實生活中，「以意見為天理」是手握君權、族權、夫權的尊者的特權，好像「理」是他們所擁有、所壟斷的。戴震說：「六經孔孟之言，以及傳記群籍，理字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰『理』者，自宋以來始相習成俗，則以理為如有

⁸ 戴震，《孟子字義疏證》，收入胡適，《戴東原哲學》附錄（以下所引《孟子字義疏證》俱屬此一版本），頁 57。

⁹ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 105。

¹⁰ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 117。

¹¹ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 46。

¹² 戴震，《孟子字義疏證》，頁 54。

物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之也。」接著他說，上位者「挾其勢位，加以口給者，理伸。」但卑者、弱者因為「力弱氣懼，口不能道辭者，理屈。」¹³

而且統治者更可能要「立理限事」，¹⁴ 一定要事實牽就他、配合他。所以統治者如果堅持「以意見為天理」，則會禍害天下，戴震說：「凡以為理宅於心，不出於欲，則出於理者，未有不以意見為理而禍天下者。」¹⁵ 他對「禍天下」、「禍斯民」或「民受其禍」再三強調，如說：「吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉。」¹⁶ 戴氏死的那年，〈與段玉裁書〉中說：「今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理，而禍斯民，故《疏證》不得不作。」¹⁷ 可見他對「以意見為天理」將「禍斯民」是如何放心不下。本來倫理性的討論，後來變得極為政治性。

戴氏進一步主張「理」的基礎應該在「情」上，要「以情絜情」，要「達情遂欲」。¹⁸ 他說因為在「理」獨斷的社會中，「理」掌握在尊者、上位者手中，「卑者、幼者、賤者，以理爭之，雖得，謂之逆。」¹⁹ 故他及其學圈中人的思想都指向一種新的寬讓、通達、通情、遂欲，反對「嚴氣正性」、反對個人「孤制其心」，強調「社會性」的哲學。這在戴震及其追隨者之間形成了一種特殊的思想風采。百年之後的章太炎說這些思想不可以用來「飭身」，但是可以用來「諫政」，也就是如果把它們作為個人修身的標準，容易敗德喪身，但是它們應該可以作為一種政治準則。²⁰

二

本文的第二部分是想進一步討論前面所提到「以意見為天理」所形成的獨斷，自是在政治上的災難性後果。而我認為戴震這方面的論點曾引起一些追隨者的發

¹³ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 45。

¹⁴ 馮友蘭批評毛澤東語。見馮友蘭，《中國現代哲學史》（香港：中華書局，1992），頁 166。

¹⁵ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 127。

¹⁶ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 44。

¹⁷ 戴震，〈與段玉裁書（二）〉，見《戴東原的哲學》附錄，頁 8。

¹⁸ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 62。

¹⁹ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 73。

²⁰ 章太炎，〈釋戴〉，《章氏叢書》（臺北：世界書局，1958），頁 705。

揮，值得從政治思想史的角度上加以探討。

前面提到，從《原善》、《緒言》到《孟子字義疏證》，戴氏思想有一個發展過程。在《原善》中，戴氏的注意力主要放在「小人」，《原善》卷下第十三、十四、十五條都是專論小人為禍天下：「小人之使為國家，大都不出詭隨寇虐二者」。²¹ 又認為這些惡行全起於「私」：「凡私之見為欺也，在事為詭隨，在心為無良，私之見為悖也，在事為寇虐，在心為不畏天明。無良，鮮不詭隨矣。不畏明，必肆其寇虐矣！」²² 這時他主要關心小人之「私」及「蔽」所造成的禍害。

在《孟子字義疏證》中，他進而注意君子「嚴氣正性」、「嫉惡如讎」的危險性，認為「謬在大本，舉一廢百，意非不善，其害祇止以賊道。」²³ 他發現「小人之害天下後世也，顯而共見」，而「賢智君子之害天下也，相趨率之以為美言，其入人心深，禍斯民也大，而莫之或寤。」²⁴ 他說：「古今不乏嚴氣正性、嫉惡如讎之人，是其所是，非其所非」，而且他們顯然不知「權」輕重，「執顯然共見之重輕，不知有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救，豈人欲蔽之也哉？」²⁵ 不是「人欲」遮蔽的問題，而是自以為正義、以自己的意見為天理的問題：「即其人廉潔自持，心無私暱，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性、嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏。往往人受其禍，己且終身不寤」，即使是「必敬必正」的君子「而意見或偏，猶未能語於得理。」²⁶ 戴氏的解釋那是由「自信之理」所導致的：「自信之理，非理也。」²⁷ 東原認識到「自信之理」的危險，故對「執理無權」、「執中無權」同表反對。他說：「孟子言『執中無權』，至後儒又增一『執理無權』者矣。」²⁸ 又深深慨嘆：「今人讀其書（案：即讀孟子「執中無權」猶執一也），孰

²¹ 見胡適，《戴東原哲學》附錄〈原善〉，頁 33。

²² 戴震，《孟子字義疏證》，頁 33-34。

²³ 戴震，〈《孟子字義疏證》序〉，《孟子字義疏證》，頁 38。

²⁴ 戴震，〈《孟子字義疏證》序〉，《孟子字義疏證》，頁 38。

²⁵ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 128。

²⁶ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 45, 58。

²⁷ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 128。

²⁸ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 128。

知無權之故，『舉一而廢百』之為害至鉅哉？」²⁹ 如果人偏執自信，「舉一而廢百」就會誤以自己的「神識」或「意見」為「理」，其「為害至鉅哉」。東原將攻擊的箭頭指向宋儒：「宋儒亦知就事物求理也，特因先入於釋氏，轉其所指為神識者以指理，……既冥心求理，以為得其體之一矣，故自信無欲則謂之理，雖意見之偏，亦曰『出於理不出於欲』」。³⁰ 受宋儒影響執一己「神識」或「意見」為「理」的人，通常是因為他自省「無欲」，會執持得極為剛決、凜然，做起事來義無反顧、毫不躊躇、廉悍無比，只要稍有偏差，小而一人受其禍，大而天下國家俱受其禍。他說：「不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍。徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以為理宅於心，不出於欲則出於理者，未有不以意見為理而禍天下也。」³¹ 東原的「未有不以意見為理而禍天下也」一言，在當時是非常深刻突出的論點。

戴震認為如果「合理與神識為一」或「合天與心為一」，則一己內心之所思所想，皆自以為可以上契天道，不必經過知識檢視，不必經過生活社群的溝通、評價，也不必隨時批判自省。而且認為此「理」確然無誤，足以稱道天下。³² 自認為己心之理得之於天，與天為一，且心已具眾理，則足以應萬事而無差池，則行事必獨斷決絕，故東原認為自認「心具眾理」者，「非意見固無可以當此者耳」。

依戴震的意思做一個合理的歸納，可以推出如下結果。在歷史上，所謂「真理」帶來的暴力，遠遠超過其他任何一種思想。抽象的「善」的追求所帶來的罪惡，與「惡」所帶來的至少一樣多。因為在這些所謂「正理」的背後，可能包藏人所不自知的「偏執」、「意見」，而人們每每執以為「理」，悍然行之。

戴東原深深認知到這一點，故在《孟子字義疏證》中再三討論救治之法，他提出了幾個救治的方法。一、首先東原重新為「理」下定義。他說：「心之所同然始謂之理、謂之義；則未至于同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰『是不可易也』，此之謂同然。」「是心之明，能於事情不爽失，

²⁹ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 126。

³⁰ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 129。

³¹ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 127。

³² 戴震，《答彭進士初允書》，《戴東原的哲學》附錄，頁 147。

使無過情、無不及情之調理，非如有物焉，具於心矣。」「理義在事而接於我之心知」、「故理義非他，所造所察者之不謬」。³³ 二、「以情絜情」：「未有情不得而理得者也，凡有所施於人，反躬而靜思之。人以此施於我，我能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之：人以此責我，我能盡之乎？以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平，是也」、「情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理」。³⁴ 三、以「敬」「正」「智」互相夾持，「必敬必正，而意見或偏，猶未能語於得理；雖智足以得理，而不敬則多疏失，不正則盡虛偽。三者，一虞於疏，一嚴於偽，一患於偏，各有所取也。」³⁵ 四、對「恕」的強調：「蓋人能出於己者必忠，施於人者以恕，行事如此，雖有差失，亦少矣。凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義，如其才質所及、心知所明，謂之忠恕，可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以名之，然而非有他也，忠恕至斯而極也。故曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣』。下學而上達，然後能言此。」³⁶ 五、以「下學而上達」解釋「一以貫之」。「『吾道一以貫之』，言上達之道，即下學之道也」、「非言以一貫之也」。³⁷ 「六經、孔、孟之書，語行之約，務在脩身而已；語知之約，致其心之明而已。未有空指『一』而使人知之求之者。致其心之明，自能權度事情，無幾微差失。」³⁸ 戴震認為如未能在學問、知識及修身，達到「約」，而自以為掌握了真理，是空「執一」也，故他強調「多學而識」。

六、「一己」與「天下」、「隔」或「不隔」的問題，他認為：「凡意見少偏，德性未純，皆己與天下阻隔之端，能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下。故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉』。」³⁹ 但是，東原又發現了另一層困難，所謂一己「不隔於天下」應該如何斷定，是取決於天下？還是取決於個人？若是「取決於天下」，則「天下」究竟以何為代表？如果率天下皆迷失，又如何可取判於它？故東

³³ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 44, 45。

³⁴ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 41-42。

³⁵ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 58-59。

³⁶ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 129-130。

³⁷ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 129。

³⁸ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 131。

³⁹ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 132。

原說：「然又非取決於天下，乃斷之為仁也。斷之為仁，實取決於己，不取決於人。故曰：『為仁由己而由乎人哉？』自非聖人，未易語於意見不偏，德性純粹。至意見不偏，德性純粹，動皆中禮矣。然一身舉之，有視，有聽，有言，有動，四者勿使爽失於禮，與動容周旋中禮，分『安』、『勉』而已。」勉力達到「適當」之原則，是聖人之理想，而「去蔽」與「重知」是兩個途徑。故東原說：「聖人之言，無非使人求其至當以見之行；求其至當，即先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。孟子曰：『執中無權，猶執一也。』權，所以別輕重。謂心之明，至於辨察事情而準，故曰『權』。學至是，一以貫之矣，意見之偏除矣。」⁴⁰ 東原大抵提煉出「去蔽」、「重知」為除「意見之偏」的方法，這在東原的同學及私淑弟子中，頗有更進一步發揮者。

程瑤田 (1725-1814) 與戴東原同學於江永，他比東原晚生二年，兩人於乾隆十四年訂交，前後交遊卅年，二人論點雖有所異（如對朱子所抱態度），但有更多相同之處。瑤田的《論學小記》之體裁，即模仿《孟子字義疏證》，而該書討論的主題，亦復與戴氏有某種內在關連。

人各執一己意見以為理而害天下的情形，程瑤田亦見及，他說：「今世之媮民生者，皆以為我自有一理也。不然，彼豈獨無心胸，而忍而為此，彼必將有說以處之。故曰：小人之中庸也，小人方自以為中庸，而何嘗自知其無忌憚乎。」程瑤田亦反對執一理以牢籠天下，他說：「人之言曰：天下止有一理，余以為此亦一是非，彼亦一是非，烏在其為一理也。」⁴¹ 除上述之外，我個人以為《論學小記》中的若干篇章與寬容、寬讓的思路有關，如「主讓」（小記十）、「以厚」（小記十二）、「貴和」（小記十四）、「立情」（小記卅六、卅七、卅八）。

焦循 (1763-1820) 為戴震私淑弟子，他的《雕菰集》中有一篇〈申戴〉，特別提出戴氏的《孟子字義疏證》及《原善》在戴氏學思系統的核心位置：「王惕甫未定稿，載上元戴衍善述戴東原臨終之言曰：『生平讀書，絕不復記，到此方知義理

⁴⁰ 戴震，《孟子字義疏證》，頁 132。

⁴¹ 程瑤田，〈讓室卮言〉，《論學外編》，收於《通藝錄》（《安徽叢書》本）（臺北：藝文印書館，1971），頁 11a, 10a。

之學，可以養心。』因以為排斥古學之證。」焦循認為非是，並以自己的親身經驗為證，說他於 1807 年「春三月病劇，昏臥七日，他事不復知，惟《周易》〈雜卦〉一篇，往來胸中，明白了析，曲折畢著」，「平日所習，而臨終昧昧忘之者，必其事平日未嘗精氣注之也。」⁴² 他認為東原生平所著書，惟《孟子字義疏證》三卷，《原善》三卷最為精善，「吾於東原臨歿之言，知其生平所得力而精魄所屬，專在《孟子字義疏證》一書，其他讀書不記者，本非所自得也。是故淺深真偽，非人所能知也。己則知之，己亦不知也，臨歿則自知之。」⁴³ 他在〈寄朱休承學士書〉中即明白說道，自己循讀東原戴氏之書，最心服其《孟子字義疏證》。⁴⁴ 他的《論語通釋》、《論語補疏》及《孟子正義》即是續東原而作，《孟子正義》中更是大量引用《孟子字義疏證》之說。

前述寬容、寬讓的政治思路在焦循的《雕菰集》中有不少文字有所申論，如〈說權〉七篇即是針對「以意見為理」繼續發揮批判。而在〈讀書卅二贊〉中提到《孟子字義疏證》時，特別注意：「仁義中和，此來彼往，各持一理，道乃不廣，以理殺人，與聖學兩。」⁴⁵ 可見他對「執意見以為理」感受特深，而他後來的論述文字中，有不少集中於疏通這方面的問題。

戴震所提出的「執一」、「以意見為理」，焦循都一一提出討論。他說：「執一則其道窮矣」、「凡執一者，皆能賊道，不必楊墨也」。⁴⁶ 他甚至反對「貞」，在談《易經》時強調「不可貞，曰貞凶」，⁴⁷ 也就是反對「執一」、主張「善與人同」的意思。他認為「執一」是由於「不忠恕」，忠恕是什麼？是「成己及物也」、是「舍己克己，善與人同」。他強調「學」，另一方面，他認為人所以會「以意見為理」，是因他有所「蔽」。焦循認為「蔽」都是不好學造成的，他繼承《論語》〈陽貨篇〉的話說不

⁴² 焦循，〈申戴〉，《雕菰集》（上海：商務印書館，1936），頁 95。

⁴³ 焦循，〈申戴〉，《雕菰集》，頁 95。按，余英時先生在《論戴震與章學誠》一書中，對此事有所討論，東原雖與戴衍善父戴祖啟有往來，但所發感慨並非臨終之語。《論戴震與章學誠》，頁 118-123。

⁴⁴ 焦循，〈寄朱休承學士書〉，《雕菰集》，頁 203。

⁴⁵ 焦循，〈讀書卅二贊〉，《雕菰集》，頁 85。

⁴⁶ 焦循，〈一以貫之解〉、〈設乎異端解〉，《雕菰集》，頁 133, 136。

⁴⁷ 焦循，〈寄朱休承學士書〉，《雕菰集》，頁 203。

「學」，則「其蔽愚、其蔽蕩、其蔽賊、其蔽絞、其蔽亂、其蔽狂」，表達得何等痛切！為了破除個人的執見，需以「學」來擴大自己的知識面，融克自己的偏執與私見。⁴⁸

焦循注意到君子之自矜自是，甚至於自命聖人，則終乃必「以意見為理」。《雕菰集》卷十〈說矜〉中說：「人莫患乎自以為孔子，自以為孔子，則惟覺己之言是，而天下之言非。惟覺己之言是，而天下之言非，則不復能察天下之言。」⁴⁹ 焦循又主張「通」其性情，不能以己之性情「例」天下人之性情，不能以己之所習所學所知「例」天下人之所習所學所知所能，他說：「孟子曰：『物之不齊，物之情也』，雖其不齊，則不得以己之性情，例諸天下之性情，即不得執己之所習所學所知所能，例諸天下之所習所學所知所能」。⁵⁰ 焦氏在《論語通釋》中說：「人各一性，不可彊人以同於己，不可強己以同於人。」⁵¹ 他在〈寄朱休承學士書〉中，反覆強調以地位而不是以道德分「君子」、「小人」：「君子小人，猶陰陽寒暑，貴而在上，自王公以至令長，皆君子也。賤而在下，農工商賈皆小人也」。又說「君子」不能壓制小人，應該體恤「小人」的意思：「在君子宜孚於小人，在小人宜進於君子」。又說「尊卑倒置」是好事：「泰卦下天上地，尊卑倒置，而謂之泰者，以其能變通也……否卦原是君子，以不能孚於小人，一己獨正，故不利也。」⁵²

焦循師法戴震，提出「通情」及倡「以情絜情」便是格物之說：「格物者何？絜矩也，格之言來也，物者對乎己之稱也。……物何以來，以知來也，來何以知？神也。何為神？寂然不動，感而遂通也。何為通？反乎己以求之也。己所不欲，勿施於人，則足以格人之所惡。己欲立而立人，己欲達而達人，則足以格人之所好……故格物者，絜矩也，絜矩者，恕也。」⁵³

⁴⁸ 所以他說：「惟多學乃知天下之性情名物不可以一端盡之，不可以一己盡之，然後約之以禮。以禮自約，則始而克己以復禮，既而善與人同，大而化之。」見焦循，《論語通釋》（《無求備齋論語集成》本）（臺北：藝文印書館，1966），頁25b-26a。

⁴⁹ 焦循，〈說矜〉，《雕菰集》，頁149。

⁵⁰ 焦循，〈一以貫之解〉，《雕菰集》，頁133。

⁵¹ 焦循，《論語通釋》，頁6a。

⁵² 焦循，〈寄朱休承學士書〉，《雕菰集》，頁202-203。

⁵³ 焦循，〈格物解一〉，《雕菰集》，頁131。

焦循以訟事來印證「以情絜情」、「通情」，他於〈使無訟解〉中說：「格物者，旁通情也，情與情相通自不爭」、「理不足恃也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也」。這裡的「理不足恃，法不足恃」，而應恃「旁通以情」，是非常值得注意的。對於《大學》的「八步」，他也有新的解釋，能貫通家國天下的不是嚴正的道理，而是「情」：「情通於家則家齊，情通於國則國治，情通於天下，則天下歸仁而天下平。〈大學〉特指出情字、性字以為格物之目，而於絜矩之道暢言之」⁵⁴「夫人皆相見以情，而已獨無情，志乃畏矣。民自畏其無情，則天下皆情矣。天下皆情，自不得獨以無情之辭盡，不得也，非不敢也。」他更以此引申出一套社會政治的太平遠景：「厚其情而明恕也。恕則克己，克己則復禮，克己復禮則天下歸仁。民志畏則有恥，有恥且格，格即格物也。上格物以化其下，天下之人亦皆格焉。格則各以情通而無訟，而天下平。」⁵⁵ 焦循主張以「通情」來平天下，視「情」為社會政治的一個重要基礎。

此外，焦循認為治《易經》亦以「時變」、「旁通」貫串全部，無處不以變通之道求之，這一部分思想，當然是針對「以意見為理」式的思維流弊而發的。他主張所謂「經」便是能時時變通的文本：「經者何，常也。常者何，久也。易，窮則變，變則通，通則久，未有不變通而能久者也。」⁵⁶ 他甚至把《中庸》的「庸」字解成「時」與「變通」：「《說文》庸，用也，从用从庚，庚更事也，更猶變也。……一則云『君子之中庸，君子而時中』，以時字解庸字，非變通不可以趣時也。一則云『執其兩端，用其中於民』，以用字解庸字，非變通不可以利用也……故變而後不失常，權而後經正。」⁵⁷

焦循與戴震一樣特別強調：「大人者，言不必信，信不必果，惟義所在。然則

⁵⁴ 焦循，〈使無訟解〉，《雕菰集》，頁 138。

⁵⁵ 焦循，〈使無訟解〉，《雕菰集》，頁 138-139。

⁵⁶ 焦循，〈說權四〉，《雕菰集》，頁 145。

⁵⁷ 焦循，〈說權四〉，《雕菰集》，頁 145。因為主變通，故在〈說權三〉中主張「反經」：「夫經者法也，法久不變則弊生，故反其法以通之，不變則不善，故反而後有善，不變則道不順，故反而後至於大順……禮減而不進則消，樂盈而不反則放，禮有報而樂有反，此反經所以為權也。」焦循，《雕菰集》，頁 144。

禮也，學也，惟其義也。雖然，非禮之理、非義之義，大人弗為。」⁵⁸ 又說：「趨時則可與權矣。若立法者必豫求一無弊者而執之，以為不偏不過，而不知其為子莫之執中。」⁵⁹ 「子莫之執中」在《孟子字義疏證》〈說權〉部分曾被視為與「執一」相同，此處焦循又引用它來責備不知「權」的立法者，足見他與東原思路之一脈。焦循雖然極力主張「權」，卻非主張權謀。他攻擊董仲舒、劉劭是「小人之權」，而孔子、孟子才是「君子之權」，因為董仲舒之權，是「術家之權，非聖人之權，術家之權，孟子所云機變巧也。」⁶⁰

焦循認為「禮」才可能息爭，「法」與「理」都不可能，他說：「理道之說起，人各扶其是非，以逞其血氣」。⁶¹ 「禮」與「理」之差別在何處？「知有禮者，雖仇隙之地，不難以揖讓處之。若曰，雖伸於理，不可屈於禮也。知有理者，雖父兄之前，不難以口舌爭之。若曰，雖失於禮，而有以伸於理也。今之訟者，彼告之，此訴之，各持一理，讒讒不已，為之解者，若直論其是非，彼此必皆不服。說以名分，勸以孫順，置酒相揖，往往和解，可知理足以啟爭，而禮足以止爭也。」⁶² 胡適之認為焦循提倡「要人置酒和解，而不要論其是非」，恐怕不是戴氏的原意。⁶³

不過他為了防阻「以意見為理」，故即使禮義之中還要講「權」，⁶⁴ 設若無法於「禮」「義」中求其「權」，「儒者自持所學，曰吾禮也，吾義也，是乎己而非乎人，出者奴而入者主。」以個人之意見所認可之「禮」「義」為天下公是之禮，別「其始害於道，其究禍於天下國家」，他「禍於天下國家」的口氣與戴震何其相近。焦循說：「非禮義之有害也，亦害於不知權而已矣。」⁶⁵

焦循在《易餘籥錄》卷十二中有一段話說：「先君子嘗曰，人生不過飲食男女，

⁵⁸ 焦循，〈說權五〉，《雕菰集》，頁 146。

⁵⁹ 焦循，〈說權一〉，《雕菰集》，頁 143。

⁶⁰ 焦循，〈說權八〉，《雕菰集》，頁 149。

⁶¹ 焦循，〈毛詩鄭氏箋〉，《雕菰集》，頁 272。

⁶² 焦循，〈理說〉，《雕菰集》，頁 151。

⁶³ 胡適，《戴東原哲學》，頁 125。

⁶⁴ 焦循，〈說權六〉，《雕菰集》，頁 146。

⁶⁵ 焦循，〈說權五〉，《雕菰集》，頁 146。焦循甚至認為，孔子說：「五十可以學易，可以無大過矣」，是因為「以其能變通也。」〈說權六〉，《雕菰集》，頁 146。

王汎森

非飲食無以生，非男女無以生生。惟我欲生，人亦欲生，我欲生生，人亦欲生生，孟子好色好貨之說盡之矣。不必屏去我之所生，我之所生生，但不可忘人之所生，人之所生生。循學易三十年，乃知先人此言，聖人不易。」⁶⁶ 與焦循關係密切的阮元（1764-1849）也受到這個思路的影響。阮元在他的〈論語論仁論〉中說：「凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見；若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁矣。蓋士庶人之仁，見於宗族鄉黨，天子諸侯卿大夫之仁，見於國家臣民，同一相人偶之道，是必人與人相偶而仁乃見也。」⁶⁷ 這也是希望的最高道德標準（仁），在社群交往中形成，防止以個人的意見為一切真理的標準的設想。

總之，從戴震到焦循所提出救治「以意見為理」的方法，是有其一貫性的，他們提出一套「低調道德論」：「欲」、「權」、「變通」、「以情絜情」、「多學」、「去蔽」、「恕」、「私」、「讓」、「同情」，甚至以「模糊」為主軸的政治思想，來直面當時以理學為代表的「高調道德論」，這個思想流派在清代中期思想界是頗為獨特的。

在清代發展出這種寬讓哲學當然不限於戴震的圈子，事實上一群思想開通的考證學者，如俞正燮（1775-1840）、郝懿行（1757-1825）等（周作人（1885—1967）稱之為「自然之考據」），在跳出理學的束縛，回到先秦儒學經典中尋找各個道德概念群中比較素樸的，世俗的、寬和的定義時，也都發展出相近的思想。戴震當年打破這層道理時，曾有一段自述，道出他不得不言的心情：「苟吾不能知之，亦已矣。吾知之而不言，是不忠也。是對古聖人賢人而自負其學，對天下後世之人而自遠於仁也。吾用是懼，述《孟子字義疏證》三卷。」⁶⁸

三

為何我要以戴震學圈所發展的「低調道德」為例，來討論「由下而上」的思想

⁶⁶ 焦循，《易餘籥錄》（收入《叢書集成續編》第91冊，上海：上海書店出版社，1994），頁445。

⁶⁷ 阮元，〈論語論仁論〉，《學經室集》（臺北：臺灣商務印書館，1967），頁157。

⁶⁸ 戴震，〈《孟子字義疏證》序〉，頁38。

史呢？過去幾十年來我一直有幾個困惑：王夫之（1619-1692）的種族思想、黃宗羲（1610-1695）的《明夷待訪錄》以及戴震《孟子字義疏證》中的「理」「欲」思想，既然它們都在十七、十八世紀都已經提出了，為何蔣百里（1882-1938）會說：「東原理欲之說，震古鑠今……茲言而在中國豈非奇創，顧此說獨為當時所略視，不惟無贊成者，且並反對之聲而不揚」。⁶⁹

以上這些誤差的起源於幾種謬誤：一、是「混淆不同思想層次的謬誤」：人們經常注意某個時代突出的思想家，而誤以為他們是在當時發生實際影響的思想家，而對不那麼秀異，但實際上正是某個時代最具影響力的思想視若無睹。譬如五四運動之後，「民主」與「科學」並不立即獲得廣大影響力，現實上是各種「主義」取得壓倒性勢力的時候，而且左右兩種主義每每要取消自由與個人主義。但是歷史學者每每因「主義」不那麼具有人們所認可的思想創新性，或「理學」不是當時的新政治思想，而不在相關著作中正面加以論列。⁷⁰ 很自然地給人一種印象，好像在五四之後，「民主」「科學」立即取得了全面的影響，如果真的是那樣，為什麼後來是政治統制思想擅場的時代。

以「道統」「治統」為例，兩個分庭抗禮的脈絡，確實是許多士人理想中的狀態。在理想上確實是如此，而且歷史上也有不少士人希望突出這個現象，如明末的鄭郊在崇禎九年（1636）用「二統論」作為綱領，編成《史統》一書，認為三代以還，「治統」即是「道統」，兩者是不分的。可是到了漢唐「治統」與「道統」二分，而為治者竭力要合乎「道統」，而愈到後來，則只有「治統」而無「道統」了。⁷¹ 鄭氏顯然是講一種好像始終都有「治統」「道統」二元的理想狀態（不管它是合還是分），但是如果誤以為歷史上真的始終都有這兩種分立的理想狀態，就會誤讀了歷史。人類歷史貴在有「理想」，而且「理想」總是「不絕若線」，成為許多人的抱負，也隨時可能要起作用。但是現實的生活主要還不一定全是由它們所決定，也就

⁶⁹ 蔣百里，〈《清代學術概論》序〉，收於梁啟超，《清代學術概論》（臺北：臺灣中華書局，1989），頁1-2。

⁷⁰ 又如蔣介石、閻錫山都是五四之後的政治家，但實際影響他們政治行動最大的是宋明理學。詳細討論請參見拙文，〈宋明理學與近代中國的政治行動〉，《思想史》10（2021.11）：5-46。

⁷¹ 錢茂偉，《明代史學的歷程》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁389-397。

是說「道統」的觀念是在那裡，但它不總是在日常政治生活中「發威」。但是不能區別這兩者，而誤以為「實際狀況」與「理想狀態」為同一，或誤以「理想狀態」為「實際狀態」，則不是歷史學者應有的態度。

如果用山來比喻，在一個大山脈群中，它既有一個又一個傲峙天邊的山峰，但也有一望無際的山體。前者是以往思想史的重點，譬如翻開一部最典型的政治思想史教材，通常會包括孔子、孟子以降到黃宗羲、唐甄（1630-1704）、顧炎武（1613-1682）、王夫之、呂留良（1629-1683）這些個個挺立的山峰。如果從社會層面考察，便得試著了解連綿一片的群山的基座，即在社會層面究竟表現了什麼樣的思想樣態？是哪些思想、概念、甚至是口號，在日常社會中發揮作用？我們對前者了解很多，對後者的了解非常稀少。如何深入了解每一時代特定社會中活躍的思想元素及它們的圖景，便是一件刻不容緩的工作。

然而群峰與基座並不必然沒有關係，事實上我們經常發現「理念」(idea) 在經過不等長度的時間後成為「事實」(reality)。在《左傳》中，有關孔子事蹟的載述（不含「仲尼曰」、「孔子曰」等評論），約十餘次。孔子雖然出現了十幾次，但是主要強調孔子的博文知禮及良臣的形象，聖人形象並不突出。孔子作為「聖人」，到了後來，成了中國歷史中影響綿互長遠的「至聖先師」，元代王應麟（1223-1296）《漢制考》甚至鉅細靡遺地展示儒家經書的內容在漢代落實的輝煌景況。⁷² 一旦把眼光放在社會層面來考察儒家思想，牽涉的問題就非常多。其中有一個廣闊的天地值得我們一一去探索、追問。

第二，「時代錯置的謬誤」，這與前面的謬誤不是全無關係。造成這個謬誤的原因很多，譬如許多思想史教材中思想人物在「全神堂」中的座次之形成，乃是由「後見之明」倒退而溯所形成的系譜。譬如在近代「疑古」思潮盛行的時代，清代的崔述、姚際恆，這兩位在當時並不起眼，甚至被認為「狂妄」的人物，成了學術史中的扛鼎人物。人們往往忽略了在他們的時代，佔有較大影響力的是其他的正統思潮。

最具體的例子便是本文一開始時所提到的那幾個「大哉問」：為什麼政治思想

⁷² 王應麟，《漢制考》，清學津討原本。

史書籍大談十七世紀王夫之的種族思想（《黃書》、《讀通鑒論》等），而清代的承平之世很難見到其種族思想的影響。⁷³ 為什麼十七世紀的《明夷待訪錄》既然常被近代人比喻為中國的《民約論》，但在現實政治中並未見落實。

第三，「數目計算的謬思」。我們對於所謂在某個時代有具體影響力一語，仍然應該有所分疏，即我們並不是在提倡一種「大數」計算原則，以為評估思想影響力是一件簡單的數人頭的工作。在這裡要特別強調，在某一個特定時間點中，思想界的狀態是一個複合的結構，由競逐中的各種層次的思想所構成，其中有記憶的、有實際的、此時的、現狀的、多數的、理想的。革命者當下的思想也是一個多面體，既有革命當下起作用的思想，同時也有革命時對未來的遠景、藍圖。⁷⁴

我以為梁啟超（1873-1929）所說的「歷史團體」在這裡可以派上用場。一個社會在同一時間可以有幾個「歷史團體」——正在起實際作用的「歷史團體」、正在受時人（當然也是當時社會的一部分人）期待的「歷史團體」。此外是大部分百姓，他們腦袋中什麼都不想，也可能是「新舊未定家」（傅斯年）。「歷史團體」則是轉動時代的一群人，不一定是很大一群，不一定是在現在居重要位置的人。清末以來的「學生」即是所謂「歷史團體」，五四時期一群為數不多的年輕學生提倡「新文化」，很快便改變了一個時代的思想氣候。

如辛亥革命前相當長的一段時期，「實際的」主流的是支持清朝的，一如始終停在火車站的巨大列車。革命是「理想的」，數目上可能不及主流多，但它是已經開出去的列車，上車的人漸漸地愈來愈多。

歷史是一個魔術方塊，要以什麼方式？究竟哪一部分是關鍵？要以什麼方式構形，每一次都有所不同。在這個過程中，究竟何者是梁啟超所謂的起決定作用的「歷史團體」，也隨時有所不同。梁啟超並未深入闡述「歷史團體」的性質及其作用方式。我以為「歷史團體」也不是天然出現的，它們每每經過掙扎，在由「風波」到「風氣」的過程中，它們往往在一個時代成為「價值層級」的上端，牽引著人們

⁷³ 若以清代中期的陳梓為例，他雖未受船山影響，然與呂晚村相近，似乎也可稍見此種思想的潛流。相關討論可參考王汎森，〈清代經學中的隱秘書寫〉，出版中。

⁷⁴ 參考 David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Duke University Press, 2004), pp. 13-14, 71-74.

的注意。⁷⁵

如果轉換成本文所講的由「理想的」成為「實際的」的過程，⁷⁶ 可以引蒙文通(1894-1968)《學史散篇》中〈唐學略〉中的兩張圖為例，蒙文通是這樣歸納的：「大曆以還之新學雖枝葉扶疏，而實未能一掃唐之舊派而代之。歷五代至宋，風俗未能驟變也。舊者息而新者盛，則在慶歷時代，然後朝野皆新學之流。五季宋初，新派學者，皆潛在草野，若孔維、邢昺、杜鎬、舒雅之校撰群經正義，劉煦、薛居正之撰舊《唐史》、《五代史》，文則四六，詩則西崑。《太平御覽》、《冊府元龜》、《文苑英華》之集，皆舊派也。蓋沿《北堂書鈔》、《藝文類聚》之風。朝列所登，多吳、蜀舊臣，顯途皆屬舊派。而唐以來之新派，皆潛伏無聲華。种、穆、柳、孫皆肥遁，而隱居以經術教授者尤多。」⁷⁷ 蒙氏接著說：「是見宋初新學諸儒，守唐人異學，皆避世無悶，風操峻遠。邵雍、胡瑗、孫復，何莫非幽棲巖穴，潛心道微，然後能光大其途。流風既廣，而後能祛千載之弊，一洗空之。」⁷⁸ 而胡瑗(993-1059)、孫復(992-1057)、邵雍(1012-1077)是現在任何宋代思想史最開頭都有的三個人物，寫得宛如他們在當時便已是風光不已的思想家，而忘了當時主要影響的人物是另一群人。但是邵、胡、孫後來由潛流而成為主流。

以明代為例，世人多警於清初顧炎武在《日知錄》中所說的「《大全》出而經說亡」，因而忽略了至少在整個明代初中期，甚至一直到後來都是，影響人們經學、理學意識最大的是《五經大全》、《性理大全》。⁷⁹

以清末民初的思想界為例，「理想的」與「實際的」距離變得愈來愈近，當時

⁷⁵ 如 1990 年代的中央研究院在臺灣社會。

⁷⁶ 由「理想的」到「實際的」也可以用葛兆光〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉一文為例來討論。在這篇文章中，葛兆光先生將「創造性思想」與「妥協性思想」對比，後者也就是關注新思想與新文化的世俗化、制度化、常識化的過程。而「創造性思想」的「唐宋」到唐宋變革時期所形成的創新思想在宋明成為「妥協性思想」。詳見葛兆光，〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》，2004.1：18-32。

⁷⁷ 蒙文通，〈評《學史散篇》〉，《經史抉原》（收入《蒙文通文集》第3卷，成都：巴蜀書社，1995），頁409。

⁷⁸ 蒙文通，〈評《學史散篇》〉，《經史抉原》，頁410。

⁷⁹ 如朱冶，《元明朱子學的遞嬗：《四書五經性理大全》研究》（北京：人民出版社，2019）。

是一個以言論指導事件的時代，思想／概念強拉著人們跟它們走。清末最後十年，主宰時局的一套概念，如「立憲帝國」、「軍國民教育」、「地方自治能力」、「振興實業」、「整理財政」，很快地風行各方。⁸⁰到了辛亥前後，從一些帶有綜覽性或調查性的文本中可以看出，當時居「大數」的「概念層」，如《革命史譚》中所列出的，「平等、民主、自由、民權、共和、國民、中華」、「國民之公意、團體」等思想概念，⁸¹成了隨處可見的思想概念。民國初建時，一位日本特務調查了當時旋起旋滅的百餘個政黨，⁸²從各政黨的政綱中可以看出前述那一批概念已經不只是「理想的」，而是「實際上」落實到政黨政綱的概念：「民主、自由、共和、民意、國家、國民、自治、競爭、進步」，或是「統一、共和、自治、種族、社會政策」。⁸³除了上述之外，如「富強」、「鞏固共和國體」、「全國統一」、「完全共和政治」、「永遠泯除私見」、「組織一大團體」、「國家應以民為本」，甚至「天民」一詞亦常出現。人們在構想政黨的政綱時，好像隨便可以任意拿這些「奶粉」泡一杯牛奶，譬如當時一個稱為「自由黨」的，政綱是「維護社會自由，驅除共和之障礙，故鼓吹絕對之自由。」⁸⁴宗方小太郎（1864-1923）說，民初那一百多個政黨很快的大多消失了。政綱就像食譜，人們不一定完全照著食譜烹調，但是政綱這些「理想」往往微妙地牽動「實際上」，使得人們不管是不是真心信從，但至少表面上仍要像魚兒們般向著餌移動，長期下來便可能產生一些「假作真時假亦真」的效應。

在這裡要舉另一個例子，在民國十幾年軍閥混戰的政治思想世界中，也依然有「實際上」與「理想上」兩列列車。譬如徐樹錚（1880-1925）於1921年寫成的《建

⁸⁰ 參見宗方小太郎著，馮正寶譯，《壬申日記 一九一二年中國之政黨結社》（北京：中華書局，2007），頁127。

⁸¹ 陸丹林、丁士源，《革命史譚 梅楞章京筆記》（北京：中華書局，2007），頁45, 49。

⁸² 宗方小太郎的《一九一二年中國之政黨結社》中提到，大體而言它們以傾向同盟會居多，但舊官員多同情共和黨。但在1920、30年代幾本我們比較熟知的政黨史中，這些小黨派便消失得無影無蹤了。宗方小太郎著，馮正寶譯，《一九一二年中國之政黨結社》，頁247。

⁸³ 其中當然也有反對民國、反對革命，如由道學派所組的「政益會」等。宗方小太郎著，馮正寶譯，《一九一二年中國之政黨結社》，頁176。

⁸⁴ 宗方小太郎著，馮正寶譯，《一九一二年中國之政黨結社》，頁165。

王汎森

國銓真》，匆匆未及排版便以書寫稿石印出版。⁸⁵ 它反映了一個受桐城文化保守主義思想影響下的政治、軍事人物，對國家命運的最有系統地陳述，其中分為若干章，從「國體」一直到「僑民」，包括了為治之大體一直到為治綱領，此書明顯針對孫中山（1866-1925）先前出版的《建國方略》（1917-1920, 1928 出版）。

老實說我認為徐樹錚的《建國銓真》在當時是非常難得的系統之論，而且反映了主政的北洋軍閥中開明派的共同理想，既有新的、又有舊的，既有經濟、實業、國際政治，又有中國固有儒家的精神理想，既進步又保守，既保守又有進步。方方面面，合情合理，既中又西，既西又中，且各有分寸，不做過分之強調。但是此書雖講實業、講財務，仍然特別注意維持傳統士大夫之學與良法美俗，強調讀書人的政治、道德的政治，對於吏治、溝洫、農桑等也十分強調，而且認為「市鄉」（即農村）是政治的關鍵，此書〈教養章第十二〉的八目中有尊經訓、重史籍、嫻藝術、課事規、同言文、作禮樂等，⁸⁶ 都使得它是份半現代半傳統的政綱。相比之下，孫中山的《建國方略》，則是西方的、現代的、新穎的，一刀切斷式的。

我認為《建國銓真》代表當時多數有良心的官僚、軍閥的理想，孫中山的《建國方略》在當時是與現實決裂的、「理想的」少數派，兩列火車並行而駛，在時代的陶冶之下，至少在政治思想的世界裡原來的多數派逐漸變成少數派，原來的少數派後來成為多數派。

這一直是同時代的兩列火車，忽略了「實際的」狀態，所以評估歷史時往往發生時代錯置的謬誤，可是如果忽略了「理想的」，那麼對歷史把握也不完整，尤其可能會驚訝於為何在「一夕間」思想世界的格局全變了。以五四後的思想圖景為例，在五四前後還只是一群又一群青年學生的理想主張，到了 1930 年代，居然成了各階層共享的思想質素。在這裡我仍想以一份民調性質的文件為例。1933 年的《東方雜誌》向全國各階層發出兩百多份調查，從 140 份回函發表了 244 個夢想，便可看到十多年前「理想的」主張已經成為十多年後思想界的主流，甚至建立新中

⁸⁵ 據徐道鄰編述《民國徐又錚先生樹錚年譜》，此書撰於 1921 年，有正書局據手寫本影印出版，然未提出版年（頁 143-144）。目前可查到的是 1923 年 1 月，公民書局排印本。

⁸⁶ 徐樹錚，《建國銓真》（收入《近代中國史料叢刊》第 28 輯，臺北：文海出版社，1968），頁 110-131。

國的政綱。⁸⁷ 雖然當時《東方雜誌》的主編胡愈之是左傾人士，但回答的人士基本上包括各種政治色彩，我以為從中可以看出當時各層人士大致的政治思想圖像。其中較常出現的「夢想」，有高度交集性，譬如希望「辯證唯物主義」勝利。而上述夢想，其實是從五四前後開駛的各種新思想，過了十多年，便在 1930 年駛在一起，成為當時政治思想的公約數，並進而在 1940 年代後期決定了中國的命運，此後原先與馬列並駛的其他火車被曳入廢棄廠了。

綜合上述。我認為思潮是一列列火車，有的已開出，有的仍在等待，或已坐滿遊客，或空蕩蕩地遊駛中。我想拿這個意象來描述幾個場景。譬如火車站中的諸列車，其關係是時刻在變的，某時大部分列車停在臺中站，並不表示同時沒有列車逐漸駛離臺中，駛向其他處所，而且這一系列所駛向的地點，說不定到時候會吸引其他列車也向它而去。某一時代思想的格局是多層次、非線性的，多系統的，原先隱伏的後來成為主調的，而在當時是佔主流的，後來成為被推翻的對象，當時只是潛伏在下的，一如開出車站緩行於曠野的火車，一路上吸引乘客而逐漸成為新的主流。

四

接著我要進一步討論本文的主題：「由下而上的思想史」，這個主題意義很廣。此處所關注的「由下而上」的思想史，至少包括三方面，第一，是探索在草根層次的思想狀態，包括最為粗糙的一些簡單的思維。第二，是「由下而上」擴散思想，在這方面，我曾於〈儒家文化的不安定層〉中討論過了。⁸⁸「由下而上」地看時，對於思想在人民、社會上實際的意義也能有所把握，如「由下而上」地看，則法國

⁸⁷ 1932 年 11 月 1 日，上海《東方雜誌》策劃了一次徵求「新年的夢想」，向全國各階層人士發出徵稿函 400 份，最後 140 餘位人士發表了 244 個夢想。這份調查是受九一八、一二八、淞滬戰役的刺激而起的。

⁸⁸ 我在〈儒家文化的不安定層〉一文中曾討論過這種現象。詳細討論請見，王汎森，〈儒家文化的不安定層〉，《思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考》（臺北：聯經出版公司，2017）。

大革命時期下層人民對盧梭思想的詮釋不同，而且這些詮釋影響到巴黎的政治。如果從社會實際日常實踐上看，則日本神道是一種「祭政一致」的思想，而不是一種「宗教」。⁸⁹ 第三，即本文所著重探討的，究竟思想在社會實際上的影響如何，譬如戴震「欲當即理」的思想，是否曾經下及社會的某些層次？

本來專注於下層歷史的探索，並不是絕無僅有的。但明火執仗提出這個概念是 1966 年 E. P. Thompson (1924-1993) 在一篇短文中提到 “History from Below”，⁹⁰ 的確擺脫上層菁英的視角所見到的歷史，確實常常讓人大開眼界。勞工史方面，如哈蒙德夫婦 (John and Barbara Hammond, 1872-1949 and 1873-1961)：「工業革命對那些在工業化過程中演變為工人階級的手工業者，家庭勞工、城市和鄉村勞工的影響。」婦女史方面：「例如在 19 世紀和 20 世紀，白人女工大部分是未婚的，到 1950 年，美國就業婦女只占婦女總數的五分之一。」心態史方面，如 E. P. Thompson 的〈時間、勞動紀律和工業資本主義〉，看工業革命時期刻守時間的觀念如何普及開來。又如 Carlo Ginzberg (1939-) 討論民間崇拜雖在基督教的上層社會中無立足之地，但在地方上具有強大生命力，到十六世紀末期在地方上仍有極大力量。美國革命史方面，Bernard Bailyn (1922-2020) 《美國革命意識型態起源》(*The Ideological Origins of the American Revolution*) 一書中證明革命期間傳單中反映出民眾對革命事件的看法，「可以上溯到文藝復興時期義大利的人文主義思想，然後又在 17 世紀的英國革命得到發展，最後在北美殖民地形成他們的政治文化。」⁹¹

但此處要討論的，與前述略有所別，我是想以它來強調：我們長期以來，往往只注意某個時代有哪些創新的思想，而忽略了它們在社會中實際的情狀。所以在「由下而上的思想史」這個標題下，我是同時想講「由上而下」(理想的)及「由下而上」(實際的)這兩者周流的現象。而且強調不能侷限於「上」「下」這樣刻板的

⁸⁹ 島菌進，李建華譯，《國家神道與日本人》(北京：社會科學文獻出版社，2015)，頁 59-86。

⁹⁰ E. P. Thompson, “History from Below,” *The Times Literary Supplement* 3345 (1966.4): 279.

⁹¹ 以上見楊豫，《西方史學史》(南昌：江西人民出版社，1993)，頁 452, 466, 482, 484；楊豫、胡成，《歷史學的思想和方法》(南京：南京大學出版社，1996)，頁 202。

劃分，而是希望以「全體的」空間做為想像。⁹²

「由上而下」的思想是永遠不可能褪色的，在晚清如果沒有各種翻譯的西書，便沒有康有為、孫中山的思想資源。《革命史譚》的作者陸丹林（1896-1972）引馮自由（1882-1958）之說：「廣州雙門底……聖教書樓，即以販賣廣學會出版書報為營業，孫總理及康有為之倡導維新，大都得力於是。」⁹³ 從另一方面說「由下而上的思想史」雖然被過度忽略（「思想的社會性」、「思想的政治性」，或是從社會層面考察政治思想的重要性）。從這裡便把我們引到本文第三節所提到的問題（《黃書》、《讀通鑑論》、《明夷待訪錄》、《孟子字義疏證》），或是用戲謔一點的方式說：為什麼我家先人曾經有過一個輪子，而我家後來沒有成為福特汽車公司呢？如果不從思想的社會實際面「由下而上」地探討，便不了解為何上述文本出現之後，在整個清代大部分的時間卻沒有產生什麼影響。⁹⁴

五

以本文的重點戴震「欲當即理」的思想為例，進入本文的最後一部分，即我在「前言」中所說的，中西幾乎都在同一個時代發展出類似「欲當即理」的思想。像 Nicolas Barban 在 *A Discourse of Trade* (1690) 中所鋪陳的「欲」與西方商業帝國發展的積極關係，但在中國，雖然出現「欲當即理」的尖銳論點，卻未在道德教育、政治、商業等領域造成大規模的變化。

「欲當即理」的「社會性」為何？是否影響到許多士大夫、官僚，並形成現實上的影響？答案顯然是負面的。如前所述，早在 1921 年，蔣百里便在〈梁啟超著《清代學術概論》序〉中說，戴震的「理」「欲」之說，雖然「震古鑠今」，但是「茲

⁹² 我偏向於用「周流」、「熏染」，而不認為到了草根層次「體系性灌輸」是常態，更多的是一鱗半爪的獲取與影響。如袁世凱，〈屢應詔陳言〉的內容，皆取自上海《申報》、《時報》、《清議報》、《新民叢報》。

⁹³ 陸丹林、丁士源，《革命史譚：梅楞章京筆記》，頁 150。

⁹⁴ 這種問題在各國都有，譬如日本德川時代的「自然真營道」的大量稿本在 1899 年間被狩野亨吉所發現，並在近代被拿來與社會主義和共產主義相關聯。但是如果誤以為它出現的時代（十八世紀中期）是它實際產生社會影響的時代，便犯了「時間錯置的謬誤」了。

言而在中國，豈非奇創？顧此說獨為當時所略視，不惟無贊成者，且並反對之聲而不揚。」蔣氏的判斷與我幾十年來閱讀清人文集所得到的印象相符合。拜現代數位資料庫之賜，我檢索了「欲當即理」，並未發現任何一條回應「欲當即理」的文字，遍搜各種討論《原善》、《孟子字義疏證》的文字，發現人們所關注的重點是「理」是不是應當求之「性與天道」之中，或是應當求之於經書之中，所以主要仍是從漢學宋學的角度來回應戴震的理欲思想。

在一千多條與戴震有關的材料中，我們可以發現主要是與他考證學業績有關的，最常出現的是讚美他究心經訓，六書文字，精擅天文曆算，精發古義等。引用其研究成果最多的如《周禮正義》，或清代人研究《水經注》、《詩經》的著作，以及《漢書補注》、《讀書雜釋》、《鄭堂讀書記》等，其他如《湖海文傳》中條目甚多，也仍以經學活動為主。至於極力反對的，尤其是翁方綱（1733-1818）《復初齋文錄》中的〈考訂論〉等文。⁹⁵ 紀大奎（1746-1825）痛斥其〈答友人論戴氏《孟子字義疏證》〉長篇，即據宋儒之義認為「天理人欲」四字得當，戴震竟執著漢儒之說而如此「錮滯」，卻自以為得聖人之學。⁹⁶ 可以說基本上是注意他對程朱之「理」批判的反擊。

細細爬梳這些材料，發現大部分是在「漢學」「宋學」互相爭持的框架下，突出宋儒之未能從經書得「理」，而以為「理具於心」，⁹⁷ 涉及「理欲」問題的較少。

⁹⁵ 見翁方綱，《復初齋文集》（收入《續修四庫全書》第1455冊，上海：上海古籍出版社，1995），頁412-418。

⁹⁶ 見紀大奎，《雙桂堂稿續編》（收入《續修四庫全書》第1470冊），頁517-522。又如夏炘、朱一新，朱一新認為戴氏理欲之說「謬甚」，見朱一新著，呂鴻儒等點校，《無邪堂答問》（北京：中華書局，2000），頁3。

⁹⁷ 例如凌廷堪說：「皆標舉古義，以刊正宋儒，所謂由故訓而明理義者。」（見凌廷堪，〈戴東原先生事略狀〉〔收入王文錦點校，《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998〕，頁316。）錢泳說：「六經言理在於物，而宋儒謂理具於心，謂性即理。」（按，此段文字雖見於錢泳《履園叢話》，然乃引用段玉裁〈十經齋記〉。）陳澧說：「『克己復禮』，朱子解為『勝私欲』；『為仁由己』，朱子解為『在我』。兩己字不同解，戴東原《孟子字義疏證》駁之。……澧謂：朱注實有未安，不如馬注解『克己』為『約身』也。」（見陳澧，《東塾讀書記》〔收入黃國聲主編，《陳澧集》第2冊，上海：上海古籍出版社，2008〕，頁37。）蔣湘南，「《原善》及《孟子字義疏證》出，所以排異說者甚嚴，制度典章，略有端緒。」（蔣湘南，〈七經樓後記〉，《七經樓文鈔》〔收入《續修四庫全書》第1541冊〕，頁353。）

但在批評「理得於天而具於心」，這一個根源問題上。希望人們不要忽略了道德的社會性，物質性、學問性的，較有所見。而它們其實都是在防止「孤行其心」、「以意見為天理」的獨斷、壓制性哲學。所以我們可以從思想的社會史考察中，戴震對「以意見為理」的批判部分尚有信從者，但「欲當即理」這一「震古鑠今」之說，在清末以前並未引起巨大回響。所以本節一開始所說，何以清代中期有「欲當即理」的思想，但卻從未產生像十七世紀末的英國因對慾望 (desire) 的強調而與商業帝國的形有關係，或亞當斯密的由「欲」而推向現代帝國的念想。⁹⁸

「理想的」與「實際的」之間存有「時間差」，但這並不表示它在歷史上始終沒有現實的大影響。事實上戴震這一脈思路，像物理學中的「超弦」一樣始終在天邊若隱若晦地懸著，像開出去的火車，在一百年後，在新的社會理想、新的時代中，得到了一波又一波的思潮。如蔡元培 (1868-1940)、章太炎 (1869-1936) 的〈釋戴〉、《中國倫理學史》等一串長長的名單。紀念戴震一百週年的紀念會，梁啟超、胡適等言論界鉅子都寫了《戴東原哲學》。1940年代以後，進步哲學、史學更用新的觀點對戴震哲學進行分析，認為他的社會觀具有初步民主平等思想。⁹⁹「欲當即理」這一路思想像一列從清代中期開出的火車，在清末以來翻天覆地的時代得到重視，由「理想的」進入「實際的」。

在這裡我想用周作人的例子來說明，思想文本何以是一列開出去的火車，而想不到的是乘客不知會在什麼時候上車。周作人從新文化運動以來便經常提倡「倫理的自然化，道義的事公化」。在他 1942 年的成書《藥味集》，1944 年的《苦口甘口》中的文章也都反覆闡發這個思想。上述主張明顯地是受戴震、焦循、俞正燮這一系「自然之考據」¹⁰⁰ 的思想影響下形成。

在 1943 年，「漢奸」周作人發表了〈中國的思想問題〉，裡面標舉了中國思想中的一個譜系，在這個系譜中，戴震、焦循等主張滿足人的自然、基本慾望仍是重

⁹⁸ 陳正國，〈亞當史密斯的帝國論述及其背景〉，《政治與社會哲學評論》72 (2020.6)：148-162。

⁹⁹ 張舜徽《清儒學記》（濟南：齊魯書社，1991），頁 157。

¹⁰⁰ 周作人，〈序〉，《藥味集》（臺北：里仁書局，1982），無頁碼。周作人，《苦口甘口》（臺北：里仁書局，1982），頁 6-11, 129-132。

王汎森

點，用周作人《知堂回想錄》中的話：「為的貫徹求生意志，使得人已皆得生存，皆得幸福，這便是中國人的現實主義。」¹⁰¹ 沒想到在「漢奸」的筆下，這一系思想成為要求滿足當時日本統治區中，維持中國人起碼求生欲望之呼聲。

發生在戴震《孟子字義疏證》，其實也發生在明末清初王夫之的種族主義的著作、黃宗羲的《明夷待訪錄》。由於電子資料庫的方便，我們可以徹查它們在清代公開出現的情形。扣除抄本或其他秘密流傳的文本，基本上要到晚清才比較能夠看得到它們的蹤跡。¹⁰² 換句話說，「由上而下」地看，它們歷歷在目，「由下而上」去看，他們「查無實據」。在整個清代兩百六十八年中，它們要到清代統治鬆動的最後一、二十年才被公開討論，那麼我們在前面所提出的：既然有《讀通鑑論》、《黃書》，何以種族革命的思想要到清季才漸深入人心等問題，便也犯了時代錯置的謬誤。

結論

本文是藉著反思將近四十年前入所之初的一篇未刊稿，檢討我對思想史看法的改變。在四十年前，我深受胡適、錢穆等先輩的影響，隱隱然以為思想一旦生發，即如射出的箭而自然飛向遠方，成為歷史「實際」的一部分。但是後來慢慢對此不同的看法。

我在文中先從四十年前的未刊稿出發，該文討論以戴震為中心所形成的一種寬容、寬讓的哲學。它針對「以意見為天理」所蘊涵的重大危險，而形成了一種「低

¹⁰¹ 周作人，《知堂回想錄》（修訂版）（香港：牛津大學出版社，2019），頁551。又參見該書頁634-635中對王充、李卓吾、俞正燮等之討論。這篇文章引起日本片岡鐵兵的激烈攻擊，認為周作人在文中提到不應阻礙中國人民的欲望的主張，是對大東亞解放鬥爭不肯努力與犧牲，是一種消極拒否的態度。關於這個事件的始末及原始文件，見木山英雄著，趙京華譯，《北京苦住庵記——日中戰爭時代的周作人》（北京：三聯書店，2008），頁167-218。

¹⁰² 孫寶瑄《忘山廬日記》等書經常提到它們。關於《明夷待訪錄》在晚清崛起的情形，請參考我為《明夷待訪錄》寫的〈導讀〉，收在黃宗羲原著，王汎森導讀，《何以三代以下有亂無治：明夷待訪錄》（臺北：大塊文化出版公司，2011）。關於《讀通鑑論》、《黃書》、《明夷待訪錄》在中國古籍基本資料庫中出現的次數，各是《黃書》8筆、《讀通鑑論》35筆、《明夷待訪錄》58筆。

調道德」，此外，他提倡「欲當即裡」，並多方闡述這方面的道理，在清代中期思想史中，相對於考證學主流或宋明理學而言，這是非常獨特的一種思想勢力。

本來這篇文章應該到此為止，但我個人漸漸地發現正如蔣百里所說：「東原理欲之說，震古鑠今……茲言而在中國豈非奇創，顧此說獨為當時所略視，不惟無贊成者，且並反對之聲而不揚。」也因而發現不是某種思想一旦被提出了，它便立即風行草偃成為「歷史的」，因而了解思想與社會或思想與草根層次之間每每有很長的距離。因而傳統歷史書寫，犯了以思想的為歷史實際的謬誤。一個特定時代的思想狀態，大略區分出層次 (layers of political thought)。一方面看出「思想的」，一方面從社會的層面考察政治思想的狀態，並試著看出不同層次之間的關係及互相作用的方式，方便歷史學者評估某一個時代實際上思想的狀態。長期以來，歷史工作者對社會層面中思想的實際狀態不了解，所以我們對當時數量最大的人民腦海中的思想狀態一無所知。他們可能早就被各種各樣的「異端」席捲而去，形成了「儒家文化的不安定層」，但人們在探討那個時代的歷史時，仍然只把眼光放在幾個代表性菁英思想家，而忽略其餘。

本文主張把思想世界視為充滿張力、不停地循環上下、往復周流、來回激盪的世界。所以不只「由上而下」地看其影響如何擴散，也要「由下而上」地歷覽不同層次的思想狀態。故在「由下而上」這個口號下有幾層意義。一、思想由下而上瀰散的情形。二、由下而上歷觀某時代不同層次的思想狀態。三、在看出不同層次的思想狀態時，可以發現有時表層上雖仍然是儒家正統意識型態，但下層早已蝕空、早已被各種秘密宗教席捲而去。四、從不同層次看，則事物的性質也可能有所不同。如日本的神道，當年美國佔領軍由上而下將之定義為「宗教」，但由下而上看，人們卻認為它是一種「祭政一體」的體制。

諸層次並不是一個物理的，或簡單的空間概念，而只是一個大致的區分。我以為在歷史書寫或進行歷史判斷時，應對此問題有相當的關照，並隨時放在心中。此外，歷史工作者還應辨別不同史料之層次性，盡量發覺較具公約數性質，較能反映日常性的概念思想文本，以方便了解一個時期中思想或概念的主色調。

接著，進入文章的第三部分。本文提到，如果不是以「歷史的」而是以其他角

王汎森

度入手寫思想史，則常常會出現三種謬誤：「混淆不同層次的謬誤」、「時代錯置的謬誤」、「數目計算的謬誤」。

在文中，我認為思想、概念與它們時代的社會往往存在層次之別，而且「理想的」與「實際的」這兩個層次之間往往存在著「時間差」。「概念」與「社會」之間的關係，至少可以區分為兩類，一類是在平常時候，思想、概念往往是透過逐漸醞染而擴散開來。第二類形式則是在大變革時期，概念／思想強拉著人走，不跟著它們走的人甚至可能無法立足於社會中。

本文舉了若干例子說明，有許多思想，從開始生發到站在歷史舞台上成為主流思想之一往往需要經過幾百年的時間（如文中引用的〈唐學略〉一文），而史家通常忽略了這一個問題，將提出某種思想的時間與成為主流的時間錯置，誤以前者為後者。譬如本文所討論的王夫之《黃書》、《讀通鑒論》等激烈種族思想的文本以及黃宗羲《明夷待訪錄》等，雖然成書於十七世紀，但真正發揮重大影響則要到十九世紀末。那麼，如果把它們當成十七世紀歷史的主幹，而忽略了它們在當時的真正地位，便犯了「時代錯置的謬誤」。

但我也提及梁啟超的「歷史團體」，也就說歷史中思想／概念不一定要下及草根才能左右世運。事實上有許多時候，一般人民或者什麼多不關心，或者是「新舊未定家」（傅斯年），故新思想往往影響了在當時的政經或文化環境中能起作用的「歷史團體」——如五四初期北京幾十個新人物，逐漸掀起旋風，即能逐漸轉動一世。所以，歷史上雖然有許多時候，思潮確能下及草根層次，但也有許多時候，它們是透過「歷史團體」而轉動一世，或透過「歷史團體」漸次以各種方式（包括成為制度或影響立法），而漸漸擴及街頭層次。因此，簡單地計算數目並不一定能解釋歷史的變動。

此外，一旦我們的研究是涉及思想或其他學問對日常生活的影響時，則必須考慮到其影響的方式與學院中學理的探討方式有所不同。在日常生活層次中，思想文本往往像一瓶打開的香水，聞到了便可能受到某種薰陶，正如柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）在《道德與宗教的兩個來源》中所說的「由於基督教浸潤了整

個西方文明，人們像吸進香氣一樣吸受這一文明所帶來的每種東西」，¹⁰³ 所以不一定是從特定思想文本的授受之中才能找出影響的痕跡。不過香氣還是有一個範圍，譬如說一公里外，就可能聞不到這個香氣了。就像一個人含著糖果，或是把兩杯溶液倒在一起，用 Bernard Williams (1929-2003) 的話說，不是系統、抽象化的、形而上的、外在的、體系性的、道德體系的籠罩或灌溉，而是個人的、實際生活的、「內部概念」的。¹⁰⁴ 總之，本文主張思想史書寫應考慮「歷史的不同層次」(layers of history)，以免犯了本文中所提到的三種謬誤。

¹⁰³ 柏格森，王作虹、成窮譯，《道德與宗教的兩個來源》（南京：譯林出版社，2011），頁 169。

¹⁰⁴ Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985). 並參考徐向東，〈伯納德·威廉斯與當代道德哲學〉，《道德運氣》（上海：上海譯文出版社，2007），中譯本序。我對 Bernard Williams 也有所修正，「外部概念」仍然存在的，歷史上如鄧小平當年以鼓吹布哈林經濟學理論來打開經濟改革的大門。依照馬克思《資本論》第一卷中有名的資本家剝削八名工人的故事，故鄧小平要當時中國的資本家的雇工應當維持在七人以下，以示他們不是資本家，這便是牢守一種政治思想體系，一種「外部概念」，體系化的灌輸的例子。見亞歷山大·潘佐夫 (Alexander V. Pantsov)、梁思文 (Steven I. Levine)，吳潤璿譯，《鄧小平：革命人生》（臺北：聯經出版公司，2016）。

引用書目

一·傳統文獻

- 王應麟，《漢制考》，清學津討原本。
- 朱一新著，呂鴻儒等點校，《無邪堂答問》，北京：中華書局，2000。
- 阮元，〈論語論仁論〉，收入《擘經室集》，臺北：臺灣商務印書館，1967。
- 周輔成，《周輔成文集》卷1，北京：北京大學出版社，2011。
- 紀大奎，《雙桂堂稿續編》，收入《續修四庫全書》第1470冊。
- 徐道鄰編述，《民國徐又錚先生樹錚年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第15輯，臺北：臺灣商務印書館，1981。
- 徐樹錚，《建國銓真》，收入《近代中國史料叢刊》第28輯，臺北：文海出版社，1968。
- 翁方綱，《復初齋文集》，收入《續修四庫全書》第1455冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 凌廷堪，〈戴東原先生事略狀〉，收入王文錦點校，《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998。
- 章太炎，〈釋戴〉，《章氏叢書》，臺北：世界書局，1958。
- 陳澧，《東塾讀書記》，收入黃國聲主編，《陳澧集》第2冊，上海：上海古籍出版社，2008。
- 焦循，《雕菰集》，上海：商務印書館，1936。
- 焦循，《易餘籥錄》，收入《叢書集成續編》第91冊，上海：上海書店出版社，1994。
- 焦循，《論語通釋》，臺北：藝文印書館，1966，《無求備齋論語集成》本。
- 程瑤田，〈讓室卮言〉，《論學外編》，收於《通藝錄》，臺北：藝文印書館，1971，《安徽叢書》本。
- 蒙文通，〈評《學史散篇》〉，《經史抉原》，收入《蒙文通文集》第3卷，成都：巴蜀書社，1995。
- 蔣百里，〈《清代學術概論》序〉，收於梁啟超，《清代學術概論》，臺北：臺灣中華書局，1989。
- 蔣湘南，〈七經樓後記〉，《七經樓文鈔》，收入《續修四庫全書》第1541冊。
- 盧文弨，〈與程致堂以道進士書戊寅〉，《抱經堂文集》，北京：中華書局，2006。
- 戴震，〈答彭進士初允書〉，收入胡適，《戴東原的哲學》附錄，臺北：臺灣商務印書館，1968。

戴震，〈與段玉裁書（二）〉，收入胡適，《戴東原的哲學》附錄，臺北：臺灣商務印書館，1968。

戴震，《孟子字義疏證》，收入胡適，《戴東原哲學》附錄，臺北：臺灣商務印書館，1968。

二·近人論著

木山英雄著，趙京華譯

2008 《北京苦住庵記——日中戰爭時代的周作人》，北京：三聯書店。

王汎森

2011 〈何以天下有亂而無治〉，收在黃宗羲原著，王汎森導讀，《何以三代以下有亂無治：明夷待訪錄》，臺北：大塊文化出版公司，頁 13-48。

2017 〈儒家文化的不安定層〉，《思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考》，臺北：聯經出版公司，頁 317-351。

2021 〈宋明理學與近代中國的政治行動〉，《思想史》10：5-46。

朱治

2019 《元明朱子學的遞嬗：〈四書五經性理大全〉研究》，北京：人民出版社。

余英時

1980a 《論戴震與章學誠》，臺北：華世出版社。

1980b 〈戴震的經考與早期學術路向——兼論戴震與江承的關係〉，收入《論戴震與章學誠》，臺北：華世出版社，頁 151-183。

亞歷山大·潘佐夫 (Alexander V. Pantsov)、梁思文 (Steven I. Levine)，吳潤璿譯

2016 《鄧小平：革命人生》，臺北：聯經出版公司。

周作人

1982a 〈序〉，《藥味集》，臺北：里仁書局。

1982b 《苦口甘口》，臺北：里仁書局。

2019 《知堂回想錄》（修訂版），香港：牛津大學出版社。

宗方小太郎著，馮正寶譯

2007 《王申日記 一九一二年中國之政黨結社》，北京：中華書局。

柏格森，王作虹、成窮譯

2011 《道德與宗教的兩個來源》，南京：譯林出版社。

胡適

1968 《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館。

王汎森

島藺進，李建華譯

2015 《國家神道與日本人》，北京：社會科學文獻出版社。

伯納德·威廉斯 (Bernard Williams)，徐向東譯

2007 〈伯納德·威廉斯與當代道德哲學〉，《道德運氣》，上海：上海譯文出版社，中譯本序。

張舜徽

1991 《清儒學記》，濟南：齊魯書社。

陳正國

2020 〈亞當史密斯的帝國論述及其背景〉，《政治與社會哲學評論》72：131-197。

陸丹林、丁士源

2007 《革命史譚 梅楞章京筆記》，北京：中華書局。

馮友蘭

1992 《中國現代哲學史》，香港：中華書局。

楊豫

1993 《西方史學史》，南昌：江西人民出版社。

楊豫、胡成

1996 《歷史學的思想和方法》，南京：南京大學出版社。

葛兆光

2004 〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》，2004.1：18-32, 191。

錢茂偉

2003 《明代史學的歷程》，北京：社會科學文獻出版社。

Scott, David

2004 *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Duke University Press.

Thompson, Edward Palmer

1966 “History from Below.” *The Times Literary Supplement* No. 3345: 279.

Williams, Bernard (伯納德·威廉斯)

1985 *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.