

論全祖望「去短集長」的治學方法

鄭 吉 雄 *

前 言

全祖望（1705 - 1755）治學，體大思精，力全用博，後學往往不易捕捉其宗旨，於是仁者見之謂仁，智者見之謂智。我治浙東學術有年，對祖望治學宗旨所在，也略有體會，寫成這篇文章，希望貢獻一點看法。宗旨明白，祖望立身處世、學術貢獻等俱可以定位。

我曾嘗試綜括祖望畢生思想，得四要點：其一、去短集長；其二、成己成物；其三、多識亦聖人之教；其四、故國不可以遽剪。其中以第一點為核心觀念，最為重要。這個觀念的精神命脈所在，是在於「會通」^①，會通即包容融

* 國立臺灣大學中國文學系副教授

① 「會通」這個觀念，是祖望所重視的，如《鮚埼亭集》外編卷十四〈淳熙四先生祠堂碑文〉說：「淳熙四先生者出大昌聖學於旬餘間。其道會通於朱子、張子、呂子，而歸宿於陸子，四明後進之士，方得瞭然於天人性命之旨。」下冊，p.839，台北：華世出版社，民國66年。朱子、張載、呂祖謙三人宗旨各不相同，但可以「會通」；「會通」之後，亦不妨礙其學術有其「歸宿」。「會通」這兩個字，特別是針對不同思想流派而發的，參下文。又《鮚埼亭集》卷十二〈二曲先生窆石文〉說：「（先生）自經史子集，以至於二氏之書

和，旨在肯定學術思想史上任何一個流派，都有其存在的價值，其發展亦為互相影響。故學派與學派之間，就像共同成長的生命般，應該互相分享與支持，而不是永遠只有門戶對立，像仇敵一般。「成己成物」、「多識亦聖人之教」、「故國不可以遽剪」等三個觀念，俱從「去短集長」這一宗旨發揮出來，而俱含有包容會通的精神。

近代學者，有的認為祖望的學術，是「國亡不復後之義理學」^②，是一種變質的義理學；有的認為祖望「素負民族氣節」，等於心中橫亙漢滿異見^③；有的籠統地稱許祖望的「淹博」^④；有的認為其史學源出於理學的思想^⑤；有的直接推許祖望為「文獻學大師」^⑥。諸家持論不同，可謂「喧議競起，準的無依」。本文認為「去短集長之旨」不明，祖望畢生治學踐履得力所在，亦將隱晦。故我擬就上述四點逐一析論，而以「去短集長之旨」居首。最後結論部分，綜合說明全文的重點所在。

一、析「去短集長之旨」

《鮚埼亭集》〈陸桴亭先生傳〉說：

無不觀，然非以資博覽，其所自得，不滯於訓詁文義，曠然見其會通。」「曠」意即「平曠」，亦即擴大、會通之意。

- ② 錢穆先生《中國近三百年學術史》〈自序〉，上册 p.2，台北：台灣商務印書館，民國 69 年。
- ③ 參徐光仁〈論全祖望素負民族氣節〉，《社會科學研究》4，1986。又參陳永明〈全祖望及其南明人物傳〉，收入《論浙東學術》，北京：中國社會科學出版社，p.424-431，1995。
- ④ 參甲凱〈淹博話清儒〉，《中央月刊》8 卷 10 期，p.102-104，1976。
- ⑤ 如杜維運師《清乾嘉時代之史學與史家》第三章第二節「全祖望之史學」，p.72，台北：學生書局，民國 78 年。
- ⑥ 如王鳳賢、丁國順《浙東學派研究》，杭州：浙江人民出版社，p.375，1993。

理學心學之分爲二也，其諸鄧潛谷之不根乎？夫理與心，豈可歧而言乎？是亦何妄如之！^⑦

祖望反對將理學和心學一分爲二，將「理」和「心」分別討論，所謂理與心不可歧而言，意即理不離心，心不離理。祖望這段話，含有較濃厚的陸王之學的氣味。但倘若我們直接說祖望偏於陸王之學，衡諸文獻其實又未必然，因爲祖望在「是亦何妄如之」一句之下緊接著說：

當明之初，宗朱者蓋十八，宗陸者蓋十二，弓冶相傳，各守其說，而門戶不甚張也。敬軒出而有薛學；康齋出，傳之敬齋而有胡學，是許仲平以後之一盛也。白沙出而有陳學，陽明出而有王學，是陳靜明、趙寶峰以後之一盛也。未幾王學不脛而走，不特薛、胡二家爲其所折，而陳學亦被掩。波靡至於海門，王學之靡已甚。敬庵出於甘泉之後，從而非之，而陳學始爲薛、胡二家聲援；東林顧、高二公出，復理格物之緒言，以救王學之偏，則薛、胡二家之又一盛也。蕺山出於敬菴之後，力主慎獨，以救王學之偏，則陳氏又一盛也。

祖望在「理與心不可歧而言」這個概念上用「是亦何妄如之」一語輕輕點了一下，就沒有再針對「理」「心」異同的問題分辯下去，而是立刻轉入講述學脈傳承的分與合。他將理學心學異同的焦點刻意擴大了，將這一問題轉移到學術思想史的源流演變中。他這一大段文字，清楚地區分了陳（獻章）（1428 - 1500）學、王（守仁）（1472 - 1528）學和薛（瑄）（1389 - 1464）、胡（居仁）（1434 - 1484）之學爲三派，向上繼承朱熹（1130 - 1200）和陸九淵（1139 - 1193）二源，向下統轄有明三百年理學的分合。綜而言之，融合

^⑦ 《鮚埼亭集》卷廿八，上册 p.349，台北：華世出版社，民國66年。「鄧潛谷」即鄧元錫（1528 - 1593），江西南城人，師事羅近溪，以「收攝放心」工夫教學生，論「心體」、言「覺悟」。參《明儒學案·江右王門學案九》（卷廿四），《黃宗羲全集》第七冊，p.564，杭州：浙江古籍出版社。

朱熹陸九淵的異同，是祖望這一大段分析的一個起始點^⑧；而會通朱陸二派的學脈，是將這個起始點再作歷史性、延伸性的解釋。我們試觀察祖望的說法，其實可商榷之處頗多。例如認為劉宗周（1578-1645）上承陳獻章，以慎獨救王學之偏；又以東林顧憲成（1550-1612）、高攀龍（1562-1626）之學為薛瑄、胡居仁學術的「又一盛」，都有討論的餘地^⑨。但祖望並沒有再舉證分析下去，似乎並不著眼於這些學者和學說相互間的異同問題，他緊接著又說：

要之溯其淵源而折衷之，則白沙未始不出於康齋，而陽明亦未嘗竟見斥於涇陽也。是乃朱子去短集長之旨也。耳食之徒，動詆陳、王為異學，若與疇昔之詆薛、胡為俗學者相報復，亦不知諸儒之醇駁何在，故言之皆無分寸。

「要之」以下兩句話，是總結上文的用語，也是祖望推衍分析後所得的結論。首先，朱熹「去短集長之旨」，見所撰〈答項平父書〉，祖望也並非首先注意到這句話的人^⑩。他特別注意到這個觀念，也可能是得到黃宗羲（1610-1695）的啓發。宗羲《破邪論》「罵先賢」條曾引述到這四個字，說：

假使鵝湖之會，朱陸方賦詩問答，去短集長，而朱氏之舟子輿人，忽起

⑧ 朱陸異同問題，自鵝湖之辯起，即昭見於天下。後人論朱陸異同，論及分合問題，始於王守仁「朱子晚年定論」，其後引起學術界的討論。祖望的忘年之交李紱著〈朱子晚年全論〉，懷有強烈的「朱非陸是」的想法；而祖望特論「去短集長之旨」，這裡可以清楚地看到祖望與李紱的不同。錢穆先生《中國近三百年學術史》第七章「李穆堂」說：「朱陸異同之論，遠起明世。……」（上册 p.261）

⑨ 如非常重視「儒釋之辨」的劉宗周，就曾批評陳獻章的「自得」是「自然得」，是「似禪非禪」。參《明儒學案》「師說」。

⑩ 錢穆先生《中國近三百年學術史》第七章「李穆堂」：「朱陸異同之論，遠起明世。休寧趙汸子常對策，謂：『朱子〈答項平父書〉，有去短集長之言。豈鵝湖之論，至是而有合耶？使其合併於晚歲，則其微言精義必有契焉，而子靜則既往矣。』是為朱陸早異晚同說之始倡。」上册 p.261。

而闕堂罵詈，以助晦翁，晦翁其喜之乎？不喜之乎？吾知其必撻而逐之也。^①

宗義用「舟子輿人」為喻，意在嘲笑那些強充朱陸代言人的人，而不在申論「去短集長之旨」；然而這段話，恰好提出了一個鮮明的反對門戶之見的論點，而給了祖望若干啟發，使他進一步引申其義，用這宗旨以解釋學術思想的演變。前文「白沙未始不出於康齋，而陽明亦未嘗竟見斥於涇陽」二語，絕不表示祖望混同了陳獻章和吳與弼（1391-1469）的學說宗旨，或誤會了高攀龍承繼王守仁的思想，而是說：陳獻章和吳與弼、王守仁和東林學者在學術思想源流演變的發展史上，在相「異」之中實亦有相「同」。這種所謂「同」，即使輕微到僅僅只是「未嘗竟見斥」而已，亦受到了祖望的重視。既有相同，學者就應該「去短集長」。這種溯源尋流、融釋異見的方式，就是祖望用以折衷歷史上不同思想派別的方法，也是他思想的一個核心意旨。至於如何運用，則這段文字已經做了一個最佳的說明。

照祖望這個宗旨推論，歷史上各個流派的學術思想，無論是朱學、陸學、陳學、王學，其發展都像是一個個生命在不斷成長；而學派與學派之間，就像生命與生命之間可以互相分享，而不是永遠只有門戶對立，像仇敵一般。

此所以祖望特別斥責那些抱著報復心態，詆毀對方為「異學」的「耳食之徒」。我們必須認清祖望「去短集長之旨」的具體方法，才能避免誤會他只是企圖為朱陸或朱王妄作調人。他用這種回歸歷史源流的方法，來消融一切源出於門戶之見的批評，此所謂「去短」；在他的觀念中，學術傳承自有其生命，不同學派的生命有了互動互補，後世學術發展能在分享之中易有進步，此所謂「集長」。所以兼取朱陸、不偏一邊，既是這個方法的起始點，也是其推論下

^① 收入《黃宗義全集》第一冊，杭州：浙江古籍出版社，1984，p.206。

必然的結論。而這一點，決定了祖望成爲一位能同時包容不同學說的學者。歷來研究者特別注意到祖望擅長史學，尤其是學術思想史，正是由於他悟到「去短集長之旨」，並能真正以包容會通的精神分析學術流變緣故^⑫。

前引「當明之初」以下一段文字，是祖望直接闡釋「去短集長之旨」的原文，而討論的對象是明代理學。至於朱熹和陸九淵學說異同的問題本身，祖望所持的當然也是「去短集長」的觀點。他又說：

予嘗觀朱子之學，出於龜山，其教人以窮理爲始事，積集義理，久當自得；至其以所聞所知，必能見諸施行，乃不爲玩物喪志，是即陸子踐履之說也。陸子之學，近於上蔡，其教人以發明本心爲始事，此心有主，然後可以應天地萬物之變；至其戒束書不觀，遊談無根，是即朱子講明之說也。斯蓋其從入之途，各有所重；至於聖學之全，則未嘗得其一而遺其一也。^⑬

他推論的結果，認爲朱熹學說中有陸九淵的「踐履之說」；陸九淵的學說中也有朱熹的「講明之說」。總而言之，朱熹思想中有陸的成分，陸九淵思想中也有朱的成分。朱陸的差異，主要在於入手工夫，各有偏重，而並無礙於其得聖學的全體。這清楚地說明了祖望如何以「去短集長」的方式來融釋朱陸的異同。

當然，我們若試著將這個結果反過來推論：即使朱陸二人都得聖學之全，也不能抹殺「從入之途，各有所重」的事實。祖望所謂「以窮理爲始事」和「以發明本心爲始事」，雖可以解釋朱陸學說的偏重點，畢竟不能真的徹底解決朱陸的異同，因爲「從入之途」之所以爲朱陸之間的大矛盾，正在於其會影

^⑫ 「去短集長之旨」是祖望喜歡用的一句，除〈陸桴亭先生傳〉外，《鮚埼亭集》〈二曲先生窆石文〉（卷十二）、〈明太保倪文正公祠堂碑銘〉（卷廿四）、〈四先生祠堂碑陰文〉（外編卷十四）等幾篇文章都出現過。

^⑬ 《鮚埼亭集》外編卷十四〈淳熙四先生祠堂碑文〉，下冊 p.839。按：「近於上蔡」句下全氏原注：「此話本之黃氏《日鈔》。」

響到目標能否達到^⑭。如果當初他們都一致認為不同的入手都可以達到相同的目的，那「鵝湖之辯」還要辯什麼呢？祖望這段看似要溝通朱陸矛盾的話，其實反而是要刻意模糊此一矛盾。祖望只是要突顯二派學說的長處，以求消融雙方的差異而已。直接地說，祖望的理想，是要在兩不相妨的前提下，集義窮理與發明本心並進，尊德性和務博覽也可以並存。

南宋以來的朱陸異同，至於晚明，流為門戶之見，甚至牽扯到士大夫的政治立場問題^⑮。當年朱熹陸九淵既有異同，不免朱說陸的短處，陸批朱的缺點。照祖望「去短集長之旨」的觀念分析，後學最宜遵循的方法，就是不要越俎代庖，妄為朱陸的代言人，去挑剔對方的缺點。他說：

必欲排陸以申朱者，非真有得於朱可知，推此以觀，陸子之門人亦然。^⑯
祖望認為這些人並非「有真得」，因為凡「有真得」必注重「躬行」，實踐「躬行」者一定不會隨隨便便去假冒別人，做別人的替身。他說：

朱陸之學，皆躬行之學也，其立言之偏，後人采其醇而略其疵，斯真能會同朱陸者也。若徒拘文牽義，嘵嘵然逞其輪攻墨守之長，是代為朱陸充詞命之使，即令一屈一伸，於躬行何預？^⑰

這個贊成「會同朱陸」、反對「代為朱陸（充詞命之使）」的論點，和前引黃宗羲《破邪論》的論點頗為相似。既然「欲排陸以申朱者」，以及「欲排朱以申陸者」，都只是「代為朱陸」，都一定不是得到乃師真傳的門人，那麼後代的宗朱者和宗陸者，就更應該將雙方的相異處存而不論，集合彼此的長處，回

^⑭ 鵝湖之會，朱熹作詩，有「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沈」二句；而九淵作詩，竟以「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈」二句回答，雙方都是講的「從入之途」對治學成就的影響。

^⑮ 錢穆先生《中國近三百年學術史》第七章「李穆堂」有對於此一問題有詳盡的分析。

^⑯ 《鮚埼亭集》外編卷四十四，〈奉臨川先生帖子一〉，下冊 p.1321。

^⑰ 同前註。

歸歷史源流，找出共同點。換而言之，研究者要將眼光從朱熹和陸王之間的異同那一小「點」，擴大到歷史源流的「面」上來，分析雙方承繼者研究方向的轉變，以及學派與學派之間如何互補。「去短集長」的效果，就是透過視野的擴大，來打開後世持門戶之見的人心裡的偏執。

其實祖望不但不要在朱陸之間作是非取捨，甚至和朱陸不一樣的學說，他也不輕易批評。他評論應撫謙（1615 - 1683）的學術，說：

世但知先生不喜陸王之學，而不知其與朱學亦不盡同。如論《易》則謂孔子得《易》之乾，老子得《易》之坤。雖未必然，然別自有名理可思，善學者當能知之。要以先生之踐履篤實，涵養沖融，是人師也。其於經師之品，則其次也。^⑮

如〈陸桴亭先生傳〉所說，南宋以來，宗朱者十八，宗陸者十二，撫謙異於程朱陸王，其學說亦未被祖望所認同，祖望卻仍然給予肯定。後世論全祖望學術思想者，實不必執著認定他偏於程朱或偏於陸王。

祖望「去短集長」的思想，當然有其形成的背景。他是一位從小即於經史典籍用大功夫的學者，他的博聞強記，近似於「道問學」的訓誨，但他畢生深受李紱（1673 - 1750）影響，又素仰鄉先輩黃宗羲，李、黃二人都是宗主陸王的。在這種環境底下，「道問學」和「尊德性」的歧異亦即朱陸異同存在於他的思想中，本就不足為奇，而使得立身治學極其嚴肅認真的他，不得不面對這一矛盾，而非要找出安身立命的根據不可。我認為，「去短集長之旨」正是他思考的結果。他乾脆不攪入朱陸之間的是非，而將學說思想的異同安頓在歷史的自然發展之中。亦即說：學術思想的異同分合是歷史的必然也是自然，我們只須要承認它存在的價值，不必偏於某一邊，而應集合彼此的長處。

從祖望的「去短集長之旨」，我們再檢視他承續黃宗羲補撰《宋元學案》

^⑮ 《鮚埼亭集》卷十二〈應潛齋先生神道碑銘〉，上册 p.153 - 154。

⑱，和宗義所著的《明儒學案》有什麼不同。透過比較二者，應可以更明瞭祖望的創發。《清史稿·全祖望傳》說：

宗義《宋元學案》甫創稿，祖望博采諸書，爲之補輯，編成百卷。

王梓材、馮雲濠〈校刊宋元學案條例〉說：

梨洲原本無多，其經謝山續補者十居六七。

祖望自己也說：

予續南雷《宋儒學案》，旁搜不遺餘力，蓋有六百年來儒林所不及知，而予表而出之者。^⑲

他續撰《宋元學案》，旨趣顯然與宗義不同。後者撰《明儒學案》，於一家學說力求一「宗旨」，於一時代學說則力求「一貫」^⑳。這是典型的理學家執著追求唯一真理的性格表現。而全祖望呢？《清史稿》稱他「博采諸書，爲之補輯」，可見他撰《宋元學案》偏重歷史的特色。我們讀《明儒學案》，每每見

⑲ 按照黃百家的講法，黃宗義原擬著宋、元、明三朝學案，《明儒學案》先成，其他二學案未著成而逝世。《宋元學案》經由黃百家續訂，又由祖望大量補足，其事始於乾隆十年乙丑（1745）二月，祖望至半浦陪祭宗義，鄭性的兒子鄭臨之囑祖望續成《宋元學案》。祖望又取宗義手稿於臨之，始刪定爲《黃子大全集》。他在乾隆十一、十二兩年間（時四十二、三歲）開始編訂《宋元學案》。

⑳ 《結埼亭集》卷三十〈葢山相韓舊塾記〉，上册 p.386。

㉑ 宗義所謂「宗旨」，是一人學說的主旨；「一貫」，即貫徹衆多宗旨的唯一真理。按《明儒學案·凡例》，宗義治思想史，首要發明學者的宗旨。他特別引用杜牧的話，說明「宗旨」的重要性。每一位學者、一家學說都有一個宗旨；宗旨「如丸之走盤」，橫斜圓直，都不能出盤之外。一時代學者甚多，宗旨雜越，其中又有一個貫徹全體的道理，即所謂「一貫」。宗義又說：「《學案》宗旨雜越，苟善讀之，未始非一貫。」宗義所講的「一貫」自有其理學上的涵義，和他所服膺乃師的「意根」、「獨體」有關，也和〈明儒學案序〉「盈天地間皆心也」中的「心」字有關。追源溯本，善讀《明儒學案》中的人，既可以從「雜越」的「宗旨」中得到「一貫」，可見宗義和六百年來理學家心心念念要追尋的終極真理，是一致的。

到宗義現身說法，判下按語，用他的觀點褒貶批評明儒的學說²²；而祖望在修訂《宋元學案》時，則不隨便下批評，但人物傳記、資料安排則特見精采，這主要就是由於祖望充份發揮「去短集長之旨」的緣故。他凡撰著有關前代學者的文章，多設法為他們找出學術史的源流位置。這也是「去短集長之旨」的特性。梁啟超（1873-1929）即指出，祖望著《宋元學案》的特色有三：第一、不定一尊，第二、不輕下主觀的批評，第三、注意師友淵源及地方的流別，講的就是此一宗旨。不過梁氏又說：

他和梨洲有兩點不同。第一、梨洲雖不大作玄談，然未能盡免；謝山著述，卻真無一字理障了。第二、梨洲門戶之見頗深，謝山卻一點也沒有。……所以我評論謝山，說他人格的光明俊偉是純然得力王學，可以與他的朋友李穆堂同稱王門後勁。若論他學術全體，可以說是超王學的，因為對王學以外的學問，他一樣的用功，一樣的得力。²³

我同意梁氏的看法，卻不認同他的評論。祖望治學，與宗義取徑頗不相同，雖是不爭的事實，但我們也大可不必直接評比黃、全二人的高下優劣。即就所謂主觀客觀而論，祖望在撰寫《學案》時固然不輕下主觀的批評，而宗義在《明儒學案》中對主觀、客觀的分際又何嘗不是謹慎得宜？至於兼採朱陸、重視史料，則係由於祖望服膺「去短集長」之教，重視包容融和，與宗義終身持守「戴山證人之緒」有所不同，因此撰寫學術史的取向也稍有歧異²⁴。我們看祖

²² 宗義在《明儒學案》中討論最多的問題有兩個：一是理氣之辨，一是儒釋之辨。我擬於未來撰成專文分別加以討論。宗義特別在很多分析明儒學說的最關鍵處，針對這兩個問題提出他個人的論點，有時甚至不惜用大段的文字來討論。

²³ 氏著《中國近三百年學術史》八「清初史學之建設」，台北：華正書局，p.102。

²⁴ 在這裡我姑舉一例：前文引述祖望論「理與心」「不可歧而言」，只是用「是亦何如妄之」一語輕輕點出，但讀者如果讀《明儒學案·姚江學案》，就會發現宗義用了大段的文字批評釋氏與某些宋儒「歸理於萬物，歸明覺於心」

望怎樣解釋宗義的學術，就不難把握到二人學術微妙的差異：

然先生之學極博，其于象緯圖數，無所不工，以至於二氏之藏，亦披抉殆盡，淺學之徒，遂有妄詆以駁雜者，不知先生格物務極其至，要其歸宿，一衷以聖人之旨，醇如也。夫學必於廣大之中求其精微，倘以固陋之胸，自誇擊盡疵類，何足道哉！^{②5}

其實即使「淺學之徒」因為宗義「象緯圖數，無所不工，以至於二氏之藏，亦披抉殆盡」，就詆以「駁雜」，祖望也實在不能夠用「格物務極其至」這句話來解釋，因為眾所周知，宗義師事劉宗周，服膺王學；而陸王所講的「格物」，是強調在日用行事接物之上求一個「是非」，和讀書並沒有必然的關係，更不必說「二氏之藏」了。宗義固然長期研經讀史，但他畢生堅持戴山慎獨之教，對「格物」的義解，並不採用即物窮理、讀書博覽的意義，並無可疑^{②6}。此外，祖望對於「一衷以聖人之旨」，究竟是什麼「旨」，也嫌含糊其辭。其實在「去短集長」的思想推動下，祖望幾乎凡遇到學說歧異、門戶分立的問題，都將問題推擴到歷史源流上講。「夫學必於廣大之中求其精微」一語，可謂道出祖望的心聲。我們即使大膽地將這句話換作「夫學必於道問學之中求其尊德性」，應也無不可——總而言之，為學就是要「去短集長」，包容會通。

就《明儒學案》和《宋元學案》中兩位作者的特色看來，無疑宗義的理學

（亦即理與心的問題），突出王守仁「心之本體，在天理而不在明覺」的論點，「遂使儒釋之界，邈若山河」，持論不可謂不清晰，語氣不可謂不尖銳。《姚江學案》雖主要為輯錄劉宗周《陽明傳信錄》而成，但通部《明儒學案》，「儒釋之辨」始終是貫串全書的主脈之一。我多年前曾著〈王學本體論與儒釋之辨的關係及轉變〉一文（獲國科會 77 年度研究獎助費），曾討論過這個問題。

②5 《鮚埼亭集》外編卷十六〈甬上證人書院記〉，下冊 p.880。

②6 按：宗義有《子劉子學言》，其中有一段敘述宗周「格物致知」學說的話，該書卷一說：「格致者，誠意之功，功夫結在主意中，方是真功夫；如離卻意根一步，亦更無格致可言。故格致與誠意，二而一、一而二者也。」（《黃宗義全集》第一冊 p.286。）

意味較深，而祖望的史學色彩較濃。二人各有個性，治學各有特色，其間當然不可論優劣。祖望兼主朱陸，好像較宗羲尊陸王之學為客觀，我認為那只是表面的現象。我們只能說，祖望承繼了但也轉變了宗羲的途徑，理學家寫理學史變成了史學家寫理學史，理學的意味轉淡了，而學術史的精神則更形濃厚²⁷。祖望雖然在著述的旨趣上不能盡與宗羲相符契，但倘若讀者也用祖望「去短集長」之法融和二人的歧異處，豈不亦能會通而別有所得？

二、「去短集長之旨」與「成己成物」

「去短集長之旨」所強調的包容會通精神，一旦將之實踐在生命之中，必然使學者更容易將人我之間的隔閡、和萬事萬物之間的界限打破。祖望實踐此旨，而在他所撰的《經史問答》解釋「一貫」的一段話中，也提出了「成己成物」的觀念。他說：

一貫之說，不須注疏，但讀《中庸》，便是注疏。一者，誠也。天地一誠而已矣。其為物不貳，則其生物不測。維天之命，於穆不已。天地之一以貫之者也。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也，性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。聖人之一以貫之者也，忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人，學者之一以貫之者也。²⁸

²⁷ 錢穆先生亦曾說：「若我們把全謝山的《宋元學案》再及王、馮二氏的《補遺》仔細用功，就會使我們的興趣脫離了理學思想，而注意到史料方面去。」（參氏著《中國史學名著》下冊 p.298）又說：「全謝山的《宋元學案》，他所作傳，從史學上講來，亦有很高地位，有許多材料為《宋史》所不見；但全氏對每一家思想之衡評則不如黃氏。」（同前書，p.302）所謂「衡評不如黃氏」，主要是因祖望的意見立場不如宗羲的鮮明，故評論未及精采。

²⁸ 引自該書「論語問目」，《鮚埼亭集》上冊 p.565。

祖望這段話有兩個重要的訊息：其一、祖望以《中庸》解《論語》而不用注疏，這是承繼清初儒學運動「以經解經」的傳統²⁹。其二、他聯繫了「誠」和「成」兩個字，先用「誠」字來解釋「一貫」的「一」，再用「非自成己而已也，所以成物也」來推衍「誠」的意義。「成已成物」，就是本文要討論的第二個重要觀念。

所謂「成己」，就是祖望所說的「自成」，即成就自己達到「仁」的完美境界。但光有「成己」並不夠稱為「誠」，還要將自己推擴到事物之上（成物），才能結合身內之心與身外之物，達到「一」的境界。不過究竟什麼是「成物」呢？祖望對「物」的定義又如何呢？亦即說：「物」指的是什麼？怎樣才能稱得上「成物」？我們試從祖望一段論「格物之學」的話去探討。他說：

格物之學，《論語》皆詳之。即以讀《詩》言之，「《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪」，格物之學在身心；「誦《詩》三百，授之以政」，格物之學及於家國天下者。事父事君，格物之大者；多識於鳥獸草木，格物之小者。³⁰

祖望「格物」之旨，「及於家國天下」，指的是倫常界之物，強調了踐履於人倫日用的重要性；而「多識於鳥獸草木」，鳥獸草木是自然界之物，等於也認同了朱熹「即凡天下之物」的窮理思想³¹。嚴格來說，祖望重視「事父事君」的踐履之格物，亦不排斥「多識鳥獸草木」之格物；前者之「物」為「大」，後者之「物」為「小」。

回到《經史問答》「《論語》問目」中「成已成物」這個觀念，假設我們

²⁹ 我在 1998 年 9 月底在中國山東大學發表「錢穆先生的治學精神」演講，曾提到這個觀念。該演講的文字稿擬將於山東大學發表。

³⁰ 《經史問答》卷七「《大學》《中庸》《孟子》問目答盧鎬」，《鮚埼亭集》上册 p.584。

³¹ 朱熹「格物補傳」，《四書集註》。

用「多識鳥獸草木」來理解「成物」，似乎和下文「學者之一以貫之者」連繫起來有困難。尤其從這段文字中所提及的「時措」、「忠恕」、「施諸己而不願，亦勿施於人」看來，「成物」的所謂「物」，應該較偏於人倫日用的事物，亦即偏重於踐履事君事父（格物之大者），其中的實踐精神相當濃厚。他又說：

儒者雖一物不足以嬰其心，而無一息不求盡其心之所當為，正非二氏之遺棄世事者比。

祖望認為儒者不應「遺棄世事」，「世事」指的應該是「事父事君」一類的事為；又說應當「盡其心之所當為」，「為」字應該是指的行為實踐。「盡其心之所當為」的對象，如上文所說，主要是事君事父的「格物之大者」。「心」與「物」的關係是：「物」不足以動「心」，但「心」則有關懷和實踐的能力。「心」為主動，「物」為被動。唯人能盡心，為所當為，則自能「成己成物」，內外一貫。當然，如果能同時兼及「多識」，則「物」的範疇更為擴大，格物之大者小者俱能兼顧，而「成物」、「格物」也就更臻完美了。

祖望「成己成物」的思想，和他一生的行事實踐，有密不可分的關係。他性格伉直，喜歡雌黃人物，畢生研經讀史^③，四處訪尋故家遺老，抄寫不傳於

③ 祖望經史方面的最重要著作莫過於《經史問答》。此書研究的課題包括經籍史書中經義、史事、地理、異詞、異說等問題。《清史列傳》說：「其《經史問答》實足以繼古賢、啓後學，與顧炎武《日知錄》相埒。」顧炎武自言《日知錄》「上篇經術，中篇治道，下篇博聞」，要藉由博聞的方式講經世之學，這與祖望的想法是很契合的。清人用《日知錄》與《經史問答》互喻，等於對祖望特致推崇。事實上，《經史問答》十卷，含《易》、《尚書》、《詩》、《三傳》、《三禮》、《論語》、《大學》《中庸》《孟子》、《爾雅》及諸史等八個問目，問答凡二百八十二條，約九萬言，確實是他研經治史業績的薈萃。據「易問目」中「近人惟南昌萬學士孺廬最善言五」條中祖望所稱「今學士已沒」一語，推知祖望與諸生問答經史、鈔錄成書，應係乾隆十一年丙寅（1746）以後，或為乾隆十三年戊辰（1748）至十七年（1752）之間的事，算得上是他的晚年定論之作。

世的私家遺集，保存鄉邦文獻^③；又搜羅金石碑銘^④、撰著南明人物傳誌、關切時代風氣，復砭砭於士節，正所謂「理會古人事不了，又理會今人事」^⑤。他這種一往無前、為學術文章、世道人心奉獻生命的性格，使他自四十六歲以

③ 他性好抄書。十九歲那年，已兩度到「天一閣」借書，又在天賜園鈔楊誠齋的《易傳》、在雲在樓鈔吳草廬的《春秋纂言》；三十二歲，與李紱讀《永樂大典》，又從《大典》裡鈔了不少的書。他曾說：「夫茫茫大造，蒼狗白雲，轉盼間無所不至。故以列代《藝文志》考之，《漢書》所載，至唐而去其什九；《唐史》所載，至宋又去其什九。李長吉錦囊之秘，或至投之溷中；陸君實填海之編，只可問之劫火。所仗斯文未喪，得有心世道者出而搜拾之，庶前輩一生肝血，不與塵草同歸澌沒耳。」文獻的得以保存，除了靠有心世道者的搜拾外，還要靠史學家的輯錄。在《移明史館帖子二》中，祖望認為《藝文志》輯錄一代的圖書時，不但要「旁搜博采，弗令遺誤」，還必需能反映該時代重要的政治與學術事件。最好能更進一步涵括前代的書籍。他說：「橫雲山人撰《明史藝文志稿》，專收有明一代之書，其簡淨似可喜。然古人于藝文一門，必綜匯歷代所有，不以重複繁冗為嫌者，蓋古今四部之存亡所由見焉。」史家輯錄歷代的藝文典籍，目的除了反映文獻的存亡外，還可藉以辨別偽書。尤其對於偽書叢出的明代，這部份的工作更形重要。祖望到處博求已遺失、或收藏者秘而不宣的書籍、傳記，加以發表，並對遺民遺事予以表彰。他的弟子蔣學鏞說：「先生念自明季迄今又百餘年，不極為搜討，必盡泯滅。乃遍求之里中及諸人後嗣，或秘不肯出者，至為之長跪以請。其餘片紙隻字，得之織筐塵壁之間者，編次收拾，儼成足本，傳中各為表其大節，記其軼事。往往姓氏已淪狐貉之口，一經選錄，其詩傳而其人與之俱傳。遂令蒼磷碧血，苦蘗貞松，無不湧見鬚目，呈露芒角。」他所保存的明季忠義文獻，大都屬於鄉邦的文獻。那是因為浙東在明末曾是抗清份子的根據地。錢希聲（忠介）的女兒是祖望的族母，祖望十八歲那年就曾向他詢問張蒼水的遺事。除了散見於《結埼亭集》中有關鄉邦的文章外，他三十四歲那年「廣修粉社掌故，並桑海遺聞」，三十六歲「博考全氏掌故」，三十八歲輯《句餘唱和集》，四十一歲選《甬上蒼舊詩集》，於鄉邦文獻可謂畢生盡心盡力了。

④ 除了保存文獻外，在「多識亦聖人之教」的理念指導下，他還深入研究文獻本身的問題。如又如《結埼亭集》卷三十六至三十八的墓石跋及碑跋文，有記述石刻體製的（如《漢西嶽華山碑跋》）、有考證石刻內容與緣起的（如《劉凝之墓記跋》）、有討論金石義例的（如《再跋貞志先生志石》），都對文獻本身的異同矛盾、體製義例，作深入的分析。

⑤ 這是姚玉裁（字蕙田）形容祖望的話，見董秉純所作《謝山先生年譜》乾隆十五年（四十六歲）條。

後為病魔困纏，直至五十一歲去世。我認為，這正是他對於去短集長、包容會通以及成己成物等信念，作出實踐的明證。他既遵行「去短集長之旨」，先決條件應為明瞭各種學問、各派學說的「長」、「短」所在，否則「去」、「集」的工夫不免空疏，於是他勢不得不推擴為博覽；而他提出「成己成物」、不「遺棄世事」，又勢不得不關切古今。積勞成疾，何可復言！

三、「去短集長之旨」與「多識亦聖人之教」

朱熹和王守仁對於「格物」的解釋相異。據《四書集註》「格物補傳」，程朱「格物」義為「即物窮理」，須「即凡天下之物」，天下萬事萬物都是窮理的對象（即下文引述祖望所謂「一草一木亦所當格」）。相對地，王守仁「格物」義是「為善去惡」，所謂「正物」，即「正其不正，以歸於正」³⁶。全祖望對「格物」所下的定義，據前文所述，有大小內外之分。他在《經史問答》中又說：

所謂身以內之物曰心、曰意、曰知，身以外之物曰家、曰國、曰天下也，蓋語物而返身，至於心意知；即身而推，至於家國天下，更何一物之遺者，而況先格其本後格其末，則自無馳心荒遠、與夫一切玩物喪心之病。

這段話和上節「成己成物」的觀念，恰可以互相參證。祖望強調由「格」身內之物（心意知）之「本」，推至「格」身外之物（家國天下）之「末」。因此，祖望「成物」的最終境界，雖亦以「身以內之物」為本，但推擴「格」的工夫，不論是否「馳心荒遠」，必定不至無「一物之遺者」此一境界不止。如前所述，祖望的「格物」義，其中實踐的精神相當濃厚；在這裡他又再次強調

³⁶ 《王陽明文集》卷六〈大學問〉，《王陽明全集》p.92，台北：宏業書局，民國55年。

身內身外，以「身心意知」、「家國天下」為用力對象，那麼我們用陸王之學重視踐履的定義去理解祖望對「格物」的定義，似乎較朱熹的「即物窮理」要直接和親切些³⁷。然而，如上文所述，祖望的「格物」還有「多識鳥獸草木」的「格物之小者」，對象及於自然界之物，實不止於人倫社會的事物。而在上引「一切玩物喪心之病」句下他又下一轉語說：

夫程子謂一草一木亦所當格，後儒議之，而陽明以格竹子七日致病矣；然不知「多識」亦聖人之教也。蓋聖人又嘗曰「多聞闕疑，多見闕殆」矣，又曰「不知為不知」矣，程子亦嘗有曰「不必盡窮天下之物矣」。參而觀之，則草木鳥獸之留心，正非屑屑於無物不知，而如陽明所云也。是則「格物」之說，可互觀而不礙也。

「一草一木亦所當格」之「格」，應是屬於耳目聞見對於客觀事物的認知方面，而不是在事物上做「為善去惡」、「正其不正」工夫的意思。祖望說「則草木鳥獸之留心，正非屑屑於無物不知」，所謂「知」亦不指「良知」而言。他既強調不可「馳心荒遠、玩物喪心」，又復強調程朱陽明之說「可互觀而不礙」，顯示他的「格物」觀念，始終兼取程朱「道問學」和陸王「尊德性」的定義。就如本文第一節分析，祖望遇到學說歧異、吃緊之處，往往用包容和會的方式處理。

宋明理學六百年來，「格物」是一大爭論點，今祖望竟認為程頤、王守仁的「格物」學說「可互觀而不礙」，真可謂極會通之能事了。其實即使引用孔子（前 551 – 前 479）「多聞多見」四字，恐怕亦不能溝通程朱與陸王的基本歧見，再鑽深下去，必將陷入舊義理入手先後的爭論漩渦中。於是祖望直接引

³⁷ 祖望固然博學，但平生極重視實行，以《鮚埼亭集》為證，如〈汪孝子墓誌銘〉說：「予嘗謂忠孝人之大倫，無可軒輊。然而節烈之事，每以激昂慷慨，震蕩耳目，易於流傳；而家庭庸行，反多忽之。若孝子之醇德深情，天地為之感動，況其餘乎！」（《鮚埼亭集》外編卷七，上册 p.749）可見祖望雖畢生表彰氣節忠烈，其實並未因此忽略了儒家思想中重視庸言庸行的踐履教誨。

用經典所載聖人的話語，輕輕帶過，模糊其歧異點，「互觀而不礙」這五個字便於焉成立。這恰好亦符合「去短集長之旨」的理念。

「多識亦聖人之教」一語說得較為婉轉，表面上好像是補充的話，事實上也道出了欣賞陸王之學的全祖望心裡面的另一種聲音——程朱的即物窮理、博覽集義絕不可偏廢。不過話說回來，姑勿論祖望的多識或者博學讓我們多麼欣賞，我們必不可以誤以為在他的思想中，躬行實踐的重要性就有所減輕。事實上「躬行」在他的觀念中，其重要性應該還在博學多聞之上。他稱讚「淳熙四先生」說：

四先生皆以持守為本，而從事於擇識以輔之，其致功之次第，歷然可考也。^{③⑧}

作為「致功之次第」，「持守為本」、「擇識以輔」這樣的次序和比重，應該是祖望所認同的。他又說：

絜齋之父通議公諱文，……其從事於躬行之實，非徒洽聞者流也。^{③⑨}

「躬行」而不「洽聞」，並無礙於其為「躬行」；「洽聞者」若不「躬行」，就很容易變成知識的奴隸，所謂「徒洽聞者」了。仔細推敲，讀者不難看出祖望對「躬行」的重視。可惜後代稱許祖望的學者，未必人人能欣賞祖望畢生踐履得力所在，反而往往炫惑於他的「洽聞」。阮元（1764–1849）稱許祖望的學術「如百尺樓臺，實從地起，其功非積年工力不可」^{④①}，所說的「積年工力」，也是指熟讀經史、精研文獻的工夫力量而言，並沒有涵括祖望在踐履行事、進退出處上嚴謹的態度與表現。

最後我還想補充一點：單就博覽文獻和經史考據而言，祖望的取徑與清初的遺老大師已大不相同，而與稍後乾嘉考據潮流下的學者相近。顧炎武

^{③⑧} 〈淳熙四先生祠堂碑文〉，《鮚埼亭集》外編卷十四，下冊 p.840。

^{③⑨} 〈四先生祠堂碑陰文〉，《鮚埼亭集》外編卷十四，下冊 p.841。

^{④①} 〈經史問答序〉，《鮚埼亭集》上冊 p.497。

(1613-1682) 稱黃宗羲所著《明夷待訪錄》，與所撰《日知錄》「同者十之六七」，「百王之敝可以復起，而三代之盛可以徐還」^①，可見其所重視的博學多識，只是手段，真正的目標是要振起百王之敝、復還三代之盛；又如祖望鄉先輩萬斯同（1638-1702）辨析史料、博考制度，志在「古今經國之大猷，一一詳究其始末，斟酌其確當」，希望「定為一代之規模」，要「建萬世之長策」、「他日用則為帝王師，不用則著書名山，為後世法」^②，雖未必能成功，其博學多識，亦只是過程而非終點。相對上，祖望的「多識亦聖人之教」之論，至於留心鳥獸草木，多聞多見，其考據蒐羅的業績固然卓爾不群，為乾嘉鉅子如錢大昕（1728-1804）、阮元所推崇，然而他治學即使不流於「屑屑於無物不知」的繁瑣，終究也沒有一個復興民族、改革國家的遠大目標在背後。這一點，使祖望和清初遺老大師有所不同；也因為這一點，使祖望標誌了清初經世思潮轉變至清中葉乾嘉考據風氣的過渡情況更為清晰。我認為將祖望視為清代學術思潮轉變的重要過渡人物，應該在這一個意義上理解。其實，生於雍乾之世的祖望，在嚴厲的種族政策下，又豈敢如萬斯同般倡言「建萬世之長策」？既不敢言，又豈能有「著書名山」之想呢？

四、「去短集長之旨」與「故國不可以遽剪」

祖望有「故國不可以遽剪」之論，與「去短集長之旨」亦深有關係。簡而言之，後者包容會通的對象是思想學說，而前者包容會通的對象則是異代政統（具而言之，即漢族的明朝與滿洲的清朝）。「故國不可以遽剪」一語引自黃

^① 這兩句是顧炎武稱讚黃宗羲《明夷待訪錄》的話，見炎武於康熙十五年丙辰（1676）寫給宗羲的書信。不過炎武又說：「炎武以管見為《日知錄》一書，竊自幸其中所論，同於先生者十之六七。」可知這兩句話亦可以形容《日知錄》。

^② 〈與從子貞一書〉，《石園文集》卷七，約園刊本四明叢書，p.316。

宗義，而其理論則闡發於《經史問答》卷二「問史記武王伐紂……」條：

湯之放桀，而有慚德，自是高于武王。梨洲黃氏曰：「有湯之慚，然後君臣之分著，而人知故國之不可以遽剪；有虺之誥，然後揖遜征誅之道一，而人知獨夫之不可以橫行，」其言最精。武王遜湯正在此。周公之作〈多士〉曰：「非我小國，敢弋殷命。」則亦似為武王補此一節口過。斯周公之功所以大。

黃宗羲認為：驅走獨裁的君主，和不滅前朝的宗社，是可以並行不悖的。因為征誅獨夫，制止一人的凶暴固然合法；遽剪故國，使勝朝臣民宗社隳滅，就沒有道理了。祖望則特別引述歷史，在「湯武革命」這個歷史問題上直指商湯高於武王，而原因只在一個「慚」字。他再點出周公為武王滅殷之事彌補武王的口過，無異認為：一位新朝君主，即使是應天順人、順理成章地取得政權，也不應隨便剪滅勝國的宗廟血脈，而應保護之、延續之，表現新政權的仁德。他有〈武王不黜殷辨〉：

以有天下者之子孫而言，是祖宗所世守也。斯即一成之旅，不可以輕以予人，是固在人之見也。自天言之，則國非一家之私，雖繼世嗣統者，或未嘗不為之少恕，而至於賈盈，則訖命而非為過。是以為之臣者，得應天順人，而取而代之。……受辛既死，姑封其後，以主既屋之社，以延六百年之祀可也。其不遷之異地者，以累世之宗廟陵寢在焉。此武王之仁也。^④

祖望認為，新的統治者在觀念上應該分清楚「天」和「人」：天是大公無私的，政權改易並沒有合法與否的問題；相對上，「人」之常情，總是對「祖宗所世守」，有不忍棄的想法，當然會盡力抵抗侵略。所以，孤臣孽子不接納新政權，其情可憫。革命者受命於天，取代腐敗的統治者，自無不當；但若能包

^④ 《鮚埼亭集》外編卷四十八，下冊 p.1403。

容故國的子孫，讓他們延續祖宗之祀，不是更有仁德嗎？從「故國不可以遽剪」之論，祖望又進一步呼籲清政府應該容許「稍有嫌諱」的文獻書籍，不應太過拘忌。〈與盧玉溪請借鈔《續表忠記》書〉說：

若夫嫌諱之慮，則采薇、叩馬諸公，何害應天順人之舉？即或少有當避忌處，不妨及今稍為商酌，如近世魏徵君冰叔、黃徵君梨洲諸《集》，其間多空行闕字，可援比例，不必過為拘忌。^④

祖望甚至提出用「空行闕字」的方法容許「稍有嫌諱」的書籍，可謂委婉已極。他再三致意於明遺民，卻絲毫沒有反清復明的思想。這一點，學術界早已有人提出澄清^⑤。在這裡我只是要進一步指出：他這一立場實源於包容會通的精神。

祖望又復認為：包容遺民，或者說尊重遺民堅持「完節」，對於後世士大夫的節操，亦得有勉勵的作用。祖望稱道他的族祖「葦翁先生」時說：

國難後，（先生）自以明室世臣，不仕異姓，集親表巨室子弟，為「棄襦社」。（中略）蓋二十年來，社中人物，或死或生，要皆以完節終。六朝最重門第，自唐以後始衰。今以先生社事觀之，乃知故國喬木，不可不亟為封殖，而成周分殷民於諸國，漢人徙齊楚諸族於茂陵，興王之慮，所必及也。^⑥

他表彰遺民志節，應該是對於遺民所蘊含的「保厥初心」的思想，深感值得尊崇景仰，也值得新朝興王引為後世典範；而不是因為他腦子裡尚存有懷念漢族遺民，「素負民族氣節」。祖望只是認為：即使有人承認遺民思想，而表彰遺民事蹟，對新朝只會有正面而非負面影響。正如回歸歷史，伯夷叔齊「求仁得

^④ 《鮚埼亭集》外編卷四十四，下冊 p.1337。

^⑤ 如楊啓樵〈論全謝山史學的精髓〉，及陳永明〈全祖望及其南明人物傳〉，二文俱收入《論浙東學術》，北京：中國社會科學出版社，1995。其中尤其陳永明的文章焦點清晰，有澄清之功。

^⑥ 〈族祖葦翁先生墓志〉，《鮚埼亭集》外編卷八，上冊 p.759。

仁」，餓死首陽山，也未嘗有損於武王的革命功業的歷史地位一樣。

祖望「故國不可以遽剪」的思想，只是簡單地引述歷史故事以為依據，主要講的是：滿洲新朝雖然取代了漢族政權的明朝，但新朝對於勝國，亦不妨可以「少恕」。這個觀念雖然強調政治上的容忍，和學術思想上的「去短集長」內容並不完全相侔；但二者都強調包容的精神，卻是不爭的事實。我的意思是，祖望的思想當中，一直存在一個「包容會通」的精神，「故國不可遽剪」這個觀念亦因之產生，冀能消融雍乾之世滿漢之間的重大矛盾。

祖望身為漢人，面對嚴厲的種族政策，必須接受滿清統治的事實。在這種環境下，他仍然長期蒐羅鄉邦文獻，撰著南明人物傳記，也難怪有些學者會認為他「素負民族氣節」，暗地裡懷有民族思想了。但持「素負民族氣節」之論的學者如果對祖望治學強調包容會通的精神有所了解，應該就不會作此一想了。

結 論

祖望「去短集長之旨」是他治學的核心理念，重要精神在於「包容會通」四個字，方法上是對於對立的學派學說不採鑽牛角尖的態度，轉而用溯源尋流的回歸歷史的途徑，融和雙方的爭論點，於彼此去異求同。我對於他這一觀念有如下的解釋：他相信每一學派在學術思想史上既佔一席之地，必有其存在的價值，也必然與其他學說（尤其與之相反的對立學說）有相生相連的關係，就像萬物的生命互相支援、互相影響一樣。以朱陸異同而言，朱說之中有陸說，陸說之中也有朱說；歷史上朱陸二派更衍生出很多互相影響的流派來。所以，學者面對任何學術思想上的歧異處，都不應持門戶之見相攻詆，而應去短集長，去異求同，擴大眼光結合諸家學說以求學術思想的進步。祖望這一個觀念，使他成為一位非常傑出的學術思想史專家，能將注意力從學說異同的小焦

點，擴大到聯繫眾多學術源流的大範圍上。

「去短集長之旨」所要包容會通的主要對象是朱陸異同。除了這個觀念外，《經史問答》中尚有「成己成物」、「多識亦聖人之教」、「故國不可以遽剪」等三個重要的觀念。它們和「去短集長之旨」都有關係：由包容會通的精神，而有身內之物（心意知）與身外之物（家國天下）貫通為一的「成己成物」之論；由包容會通的精神，而有程朱陽明格物之說可互觀而不礙的「多識亦聖人之教」之論；由包容會通的精神，而有間接呼籲滿清政府保存明朝宗祀亦即漢族政權宗祀的「故國不可以遽剪」之論。透過認識這三個觀念，後人即可以了解祖望的立身處世（成己成物）、讀書治學（多識亦聖人之教）和政治立場（故國不可以遽剪）的基本原則與思想依據。「去短集長之旨」對於理解全祖望思想的重要性，於此可知了。

