

論清代義理思想發展之脈絡與其形態

戴景賢*

〔提要〕

清代義理思想之發展，雖可說為乃係一持續進行之過程，然此一過程，究竟係針對宋、明二代之完整理學結構，為一「整體之顛覆」？或係延續明代心學之發展，而另進行一種義理學之重構？可以有不同之理解。本文最要之取徑，係將清初以來之學術發展，與其過程中所展現之思想脈絡，分作不同層次之處理。亦即學術觀念與方法之建立，雖涉及思想議題，然由於儒學學術目標之達成，與儒學義理之哲學建構，乃至中國傳統三教中有關心性議題之討論與探索，本有各自之脈絡，故學術觀念與方法之局部性改變，並不意味哲學與義理學之整體亦與之有相應之歷史變化。反面言之，屬於哲學或義理學之形態轉化，亦不即對學術觀念與方法產生決定性之支配力。此諸種因素間複雜之關係，部分來自中國文化特殊之性格所使然，亦有其歷史衍化中基於條件差異，因而產生之時代狀況。本文依此將撰作之要點，概分為九，即：一、明清之際學術觀念之多元化及其所產生之不同思想取徑。二、清初義理思想分向發展所導引產生之共同趨勢與其凝聚之內在動力。三、康熙朝對於理學之提倡及其於義理思想之影響。四、清初以迄清中義理思想發展，除學術本身脈絡外，其它可辨識之因素。五、清中期經史學之改絃與其內在義理思想之特質與樣態。六、東原學說之論勢與其對於乾嘉特定禮論之影響。七、道咸以下社會變局對於傳統義理思想之衝擊及其回應。八、清末新學所形塑之思想新趨與其變改於當時社會之人生想像。九、如何總結清代義理思想發展之整體趨勢與其意義。

關鍵詞：中國哲學史、中國近三百年學術史、清代思想史、清代義理思想、清代研究

* 國立中山大學中文系教授

收稿日期：2009年4月15日，審查通過日期：2009年5月29日

責任編輯：鍾彩鈞研究員

一、明清之際學術觀念之多元化及其所產生之不同思想取徑

清乾隆、嘉慶時代儒者之論學，有所謂「義理」、「詞章」、「考據」之三分，此「義理」二字，就殊別之論者言，雖或各有取義，然如就整部儒學史推說，則其意涵，可大致區分為五層：即「根源」、「理念」、「名言」、「規範」與「實踐」。

就「根源」層次言，儒家之義理，原出於其所謂「性」、「命」之論，其中部分依據各人之主體經驗，部分依據哲學系統性思惟之分析，部分則依據實踐者對於價值目標之信仰。就「理念」層次言，儒家所認定之義理，在其理解之結構中，既有屬於人性之本原部分，亦有屬於人性之內容部分，亦有屬於人性之發展部分。就「名言」層次言，儒家所認定之義理概念，部分由文化形塑，部分則由哲學思惟所導引，然無論二者中任何一項，其最終之成為核心理念，皆須經歷一「名學化」之過程；特就歷史之發展觀，此一「名學化」之過程，不必然皆以所謂嚴格義之「名學形式」進行，而常消納於其一般性之哲學論述中。大體而言，影響此一「名學化」過程之因素，既牽涉語言學所謂「語意設定」，哲學所謂「指涉分析」，說解經典時所謂「義解」，或「詮釋層次」之討論，甚亦可能承受來自道家，或佛家，理論觀念之影響。就「規範」層次言，儒家所標識之義理，以「倫理思惟」與「治術思惟」為主；其視野既具社會性，亦具政治性。且對於古代文明之成熟，常有一種屬於歷史觀點與歷史意識之信仰。此點確立「經學」於儒學中之核心地位。

至於最後一項，此處所謂「實踐」層次，則另有三種面向，可予討論：一屬於道德之自我實踐。其動力、趨向與期待之境界，皆來自個人對於「義理性知識」之理解，與自身智慧及情感能力之開發。一種屬於智識群體之文化實踐。其有關「價值設定」與「精神鍛鍊方法」之簡擇，來自智識群體對於「現實性社會理想」與「存有性精神理想」之共同追求。而另一種面向，則屬於「地域性文化體」內部，透過其功能性發展，與經久而有之文化積澱所形成之群聚感染力，從而達致之精神發展趨勢與結果。

唯就儒學而言，此處所析論於儒學義理觀之意義內涵，乃就其動態之學術伸展而言，可以如此探究；若以儒學分支之個別形式而言，則任何牽涉「義理」意義，與其影響力之表顯，皆係隨各時代不同之智識個體，其所體認與操作者而展現。儒學無論就學術宗旨，或價值信仰而言，皆非以一單一之形態，將其自身呈露。因此儒學中之所謂「義理」，既有其表顯於儒學各分支形式中可辨識之特性，

亦含藏有得自整體文化傳統積澱所形成之「可變動」之創造性。

以此言之，清乾嘉時期經學家與古文論者之以所謂「義理」、「詞章」、「考據」之三分看待儒學，在其觀念中，雖係通義，然無論將三者統一於「道」，如戴東原（震，1724-1777），¹或兼備於「才」，如姚惜抱（鼎，字姬傳，1731-1815），²其所代表者，實際皆仍屬特定時代之一種特殊見解³。此種見解之所由產生與其意義，依余所見，實當結合於清初以至清中之學術發展趨勢，以為討論。故須分辨清初義理學之走向。

清初義理思想發展之方式，較具特色者，可約分為六種方式：

第一種方式，係延續明末陽明（王守仁，字伯安，1472-1528）學之發展，其重要之分支有二：一者延續江右之說，主張「動」、「靜」合一，從而力排龍溪（王畿，字汝中，1498-1583）以「無善無惡」為心體之論⁴。而其關鍵，尤在承襲念庵

¹ 戴東原云：「古今學問之途，其大致有三：或事於理義，或事於制數，或事於文章。……夫以藝為末，以道為本。……畢力以求據其本，本既得矣，然後曰是道也，非藝也。循本末之說，有一末，必有一本。譬諸草木，彼其所見之本，與其末同一株，而根枝殊爾。……諸君子事其根，朝露不足以榮瘁之，彼又有所得而榮、所失而瘁者矣。且不廢浸灌之資、雨露之潤，此固學問功深而不已於其道也，而卒不能有榮無瘁。故文章有至有未至。至者，得於聖人之道則榮；未至者，不得於聖人之道則瘁。以聖人之道被乎文，猶造化之終始萬物也。……求其本，更有所謂大本。大本既得矣，然後曰是道也，非藝也。……聖人之道在六經。漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。譬有人焉，履泰山之巔，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相謀，天地間之鉅觀，目不全收，其可哉？」（〈與方希原書〉，見〔清〕戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》〔合肥：黃山書社，1995年〕，第6冊，頁375-376）

² 惜抱云：「鼎嘗論學問之事，有三端焉：曰義理也，考證也，文章也。是三者苟善用之，則皆足以相濟；苟不善用之，則或至於相害。……夫天之生才雖美，不能無偏，故以能兼長者為貴，而兼之中又有害焉。豈非能盡其天之所與之量而不以才自蔽者之難得與？」（語見〈述菴文鈔序〉，〔清〕姚鼎著，劉季高標校：《惜抱軒詩文集》〔上海：上海古籍出版社，1992年〕，頁61）

³ 以戴、姚二說相較，姚惜抱之序，雖未題年月，然文中有「及先生仕至正卿，老歸海上，自定其文曰《述菴文鈔》四十卷，見寄於金陵」之語可辨。考述菴（王昶，字德甫，1725-1806）於嘉慶元年辭官，主太倉婁東書院講席，而惜抱則於乾隆三十九年辭官後，兩次主講南京鍾山書院，故知惜抱一序之撰作，已遲至嘉慶初，且惜抱亦嘗欲師事東原，故合理之推測，戴說應在前。

⁴ 黃梨洲（宗義，字太沖，1610-1695）著《明儒學案》，於「蕺山」案下抄錄師說云：「慈

(羅洪先，字達夫，1504-1564)之見，⁵以「動靜不偏」者，當所謂「研幾」之「幾」，⁶由此確立「心體」之主體性。蕺山(劉宗周，字起東，1578-1645)之「獨體」說，⁷即是此一脈絡重要之發展。然念庵之言「獨」，本有所謂「動而無動」之說，其標義在於「止而無倚」，⁸故云貞明之體，乃「寂之至」也。⁹其難處在於持其論者，

湖宗無意，亦以念為意也，只是死念法，若意則何可無者？無意則無心矣。龍溪有『無心之心則體寂，無意之意則應圓』，此的傳慈湖衣鉢也。文成云：『慈湖不免著在無意上。』則龍溪之說，非師門定本可知。若夫子之毋意，正可與誠意之說相發明，誠意乃所以毋意也。毋意者毋自欺也。」(〈蕺山學案〉，見〔清〕黃宗義：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第8冊，卷62，頁906)

⁵ 梨洲於江右王門「念庵」案下云：「先生於陽明之學，始而慕之，已見其門下承領本體太易，亦遂疑之。及至功夫純熟，而陽明進學次第，洞然無間。天下學者，亦遂因先生之言，而後得陽明之真。其嘵嘵以師說鼓動天下者，反不與焉。」(〈江右王門學案三〉，見黃宗義：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗義全集》第7冊，卷18，頁447)

⁶ 念庵云：「謂良知與物無對，故謂之獨，誠是也。獨知之明，良知固不泯矣。卜度擬議，果皆良知矣乎？《中庸》言『獨』，而注增獨『知』字，言良知者因喜附之，或非子思意也。來論謂『獨』指天命之性言，得之矣。『知幾其神』，幾者，動之微也；微者，道心，而謂有惡幾可乎？故曰：動而未形，有無之間，猶曰動而無動之云也。而後人以念頭初動當之，遠矣。知此則幾前為二氏，幾後為五伯，而研幾者為動靜不偏。來論似皆未盡。周子『幾善惡』之言，言惟幾故別善惡，能知幾，非一念之善可能盡。故曰：幾之先見，蓋至善也。常以至善為主，是天命自主；常能慎獨，常依中庸，常服膺此一善，是謂先幾。如是而有失有過，其復而改方不甚遠。若使兩物對待，去彼就此，此豈所謂齋明，豈所謂擇善固執者乎？此宋儒傳述失宗云然。象山先立乎大，固不若是勞擾補湊也。」(〈與詹毅齋〉，見〔明〕羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》〔南京：鳳凰出版社，2007年〕，卷8，頁341)

⁷ 邵念魯(廷采，字允斯，1648-1711)云：「蕺山不沿良知而揭慎獨，謂獨是未發處，不是已發處，工夫專在未發處用。獨體下不得個動字，未發下不得個靜字。共睹共聞，自有不睹不聞。未發在而指其微過，一言蔽之曰妄。復則不妄矣。不妄，則七情、九容、五倫、百行少有纖過。正如紅爐點雪，隨著隨銷，故曰：『不遠復，無祇悔。』『苟志於仁，無惡。』蕺山之所謂獨，蓋即良知本體，道心之微，與朱子殊，不與文成殊，特變易旗幟，改換名目，以新號令，作士氣耳。」(〈候毛西河先生書〉，見〔清〕邵廷采：《思復堂文集》，收入《四庫全書存目叢書》〔濟南：齊魯書社，1997年〕，集部第251冊，卷7，頁1，總頁449)

⁸ 念庵云：「前奉答來問，不記始末，知止止處該括動靜，總攝內外，此止即萬物各得其所。若見物方絜，果屬支離。止則無倚，與物同體，便自能絜。今世與物應酬，漠不相關，

倘於審幾之時，於所謂「意根」，無從分辨「妄念」之所從來，從而深識陽明所謂「照心非動」之義，¹⁰則凡所謂「與物同體」者，仍將不免依阿附會。¹¹蕺山將念庵所謂「貞明之體，常為主宰」之義，變而為「心自其主宰而言，謂之意」，¹²先確立當下，即是因於此所難理，而為之轉手。若然，則所謂流行中之心體，將易因性體之為「周流」，¹³而亦說為「不居」，於此樹立心之「自體」義。然沿此而為說，此一「下不得個動字，下不得個靜字」之「獨體」，¹⁴其所契合之「中和」，是否亦將因人「位格」之殊別而有異？仍是一理論上必須解決之「一致性」課題。

固不足以語此；有持萬物一體之說者，則又牽己從之。終日沈綿於世情，依阿附會，以為同體，不知本體淪喪，更不返顧，更無收攝安頓處，纔拈靜定字面，即若傷我。不知無一物，方能物物；吾心已化於物，安能運物哉？此處絲毫倒一邊不得。」（〈與劉仁山〉，羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，卷8，頁342-343），「動而無動」，參見註〈6〉。⁹念庵云：「貞明之體，常為主宰，雖流行不息，而未嘗有所作為，如石之介，內外敵應，兩不相與，寂之至也。」（〈贈周洞巖〉，見羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，卷15，頁670）

¹⁰ 有關陽明「照心非動」一義，參見註〈24〉。

¹¹ 「依阿附會，以為同體」，參見前註〈8〉。彼處雖就「沈綿於世情」者為說，然「沈綿」者不過妄念積累而然，推溯其根，意動為妄，本出照心受蔽，知止而止，須是證得本然體用方得；否則以此為見，雖非如持萬物一體之說者之「牽己以從之」，亦仍不免有所依阿附會。

¹² 蕺山云：「天一也，自其主宰而言，謂之帝；心一也，自其主宰而言，謂之意。」（見〈學言下〉，收入〔明〕劉宗周撰，吳光等主編：《劉宗周全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2007年〕，第2冊，頁442）

¹³ 梨洲之敘蕺山之學云：「先生之學，以慎獨為宗。儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也，不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善。即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上。覺有主，是曰意。離意根一步，便是妄，便非獨矣。故愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中，故曰『逝者如斯夫，不捨晝夜』。蓋離氣無所為理，離心無所為性。佛者之言曰：『有物先天地，無形本寂寥。能為萬象主，不逐四時凋。』此是其真賊實犯，奈何儒者亦曰理生氣？所謂毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下國家，棄而君臣父子，強生分別，其不為佛者之所笑乎？先生大指如是。」（〈蕺山學案〉，見黃宗義：《明儒學案》卷62，沈善洪主編：《黃宗義全集》第8冊，頁890-891）

¹⁴ 參註〈7〉。

梨洲於康熙癸酉（1693）序其所撰《明儒學案》，文中有言：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。

15

此語即是由此一思惟，推導而出之結論。在其說中，梨洲竟將念庵原本所謂「寂之至」¹⁶者，亦說為乃一「變動」之體。此一說法，實是非比尋常。雖則梨洲後序，已自革去「心無本體」之語，然蕺山之「獨體」說，發展至梨洲而遷衍若此，實顯示當時陽明學於面對「心體之體，與道體之體，究將如何契合？如何界分？」之問題，自江右以迄蕺山、梨洲，仍有其不易精辨之處；且此難處，具有嚴肅性。此為論述明末以迄清初義理思想發展者，所應深入探討之一要點。

而另一分支，則是承襲龍溪「四無」之說，將有動之「妄心」，與無動之「照心」區分，強調良知之教中，仍有「徹悟」之一層。¹⁷然由於此種思路之延伸，一方面須有真實之體證，¹⁸否則必雜贗偽而不辨。另一方面，此說因「有」而入「無」，其說易入「三教合一」之途，¹⁹故於儒、釋之疆界，不易釐清；其近禪者，或將入

¹⁵ 〈明儒學案序〉，見黃宗義：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第7冊，頁3。

¹⁶ 「寂」字之義，見前註〈9〉。而同時聶雙江（豹，字文蔚，1487-1563）亦有類似於念庵之說，雙江云：「謂『心無定體』一語，其於心體疑失之遠矣。炯然在中，寂然不動，而萬化攸基，此定體也。」（〈答歐陽南野太史三首之二〉，見〔明〕聶豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》〔南京：鳳凰出版社，2007年〕，卷8，頁240）

¹⁷ 有關龍溪所闡「徹悟」之義，及其與陽明學說之關係，論詳拙作〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其響〉（《臺大中文學報》第22期〔2005年6月〕，頁359-412）、〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉（待刊）。

¹⁸ 念庵云：「龍溪之學，久知其詳，不俟今日。然其謂工夫，又卻是無工夫可用，故謂之『以良知致良知』，如道家『先天制後天』之意。其說實出陽明公口授，大抵本之佛氏。七月霖雨中翻《傳燈》諸書，其旨洞然，故有前問。直是與吾儒『兢兢業業，必有事』一段，絕不相蒙，分明二人屬兩家風氣。今比而同之，是亂天下也。持此應世，安得不至蕩肆乎？」（〈與雙江公〉，見羅洪先撰，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，頁185-186），其說謂龍溪之學「講工夫，又卻是無工夫可用」，即是無從以龍溪之所悟，以明龍溪悟後之實功。關於龍溪所辨悟前、悟後之種種，說詳拙作〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉一文。

¹⁹ 錢師賓四（穆，1894-1990）論「四句教」，以為陽明、龍溪師弟子之有此辨，後人實有不得其不得已之所在者，然亦非疑於龍溪所言之失實，即可以此結案；明末學者之盛行

於他途。是以沿此教法而為派者，一旦承受詰難，無以自白，則不免將因立場之闇昧，而遂漸趨於寢息。²⁰

第二種方式，係將義理之論辨，集中或發展於朱（熹，字元晦，1130-1200）、陸（九淵，字子靜，1139-1192）對峙之框架中。此一屬於理學形態之對立，因乃由心地工夫之差異、格物方法之不同，延伸於「儒學」作為「學術」之概念，與其方法之爭議，因而由之衍生之義理學觀念之論爭，具有不同層面之意義。章實齋（學誠，1738-1801）論清初以迄清中之學術發展，有所謂「浙東」與「浙西」之分別，即是其中屬於較不為人知之一種面向。

第三種方式，係藉由朱、陸思想系統之對峙，重新考抉理學哲學基礎中所迄未充分解決之難題，從而期待一種哲學理論之重構。王船山（夫之，字而農，1619-1692）之最終不循朱、陸舊軌，而另立系統，即是其中最成功之代表。此一發展，對於理學而言，既表現出其深厚之積蘊，亦顯示理論對峙之長期無法消弭或統整，終將導致哲學思惟之改絃易轍。

第四種方式，係由反形而上學之立場，將儒學義理之基礎，約限於一種簡化方式之對於「人性」與「人道」之信仰。此種思惟之於明末以迄清初出現，主要之起因，雖部分來自學者對於哲學方法之質疑，其更多之成分，則係因於現實性難題之驅迫，由其引發。其較著之方式有二：一偏向政治與社會之直接改造，主張由實際之行動尋求發展之方向。此一方式，可以顏（元，字易直，1635-1704）、李（塏，字剛主，1659-1733）為代表。而另一方式，則主張社會現實之改造須有

「三教合一」之論，其源實與陽明思想中此類成分相關（詳所撰〈說良知四句教與三教合一〉，見錢穆：《中國學術思想史論叢》〔七〕，收入《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1998年〕，第21冊，頁163-197）。錢師此論，將明末所盛行之三教合一論，悉歸入王門影響，雖是偏取，未得其全，然亦是於其中點出某種思想關連。至於前註引邵念魯與毛西河（奇齡，字大可，1623-1716）書，則嘗記其所親見於清初之事云：「少時入姚江書院，見淺學紛紛讀得『致良知』三字滑，遂成骨董；其賢者，罔不高論禪宗。去先賢曾幾何時，流弊若此！」（邵廷采：〈候毛西河先生書〉，《思復堂文集》，卷7，頁1b，總頁449），文中區分當時王學習氣為二，而謂「其賢者罔不高論禪宗」，當亦是指此種影響而言。可見姚江學脈中確有此風，至於清初猶然。

²⁰ 所謂「宗旨未明」，即是孫夏峰（奇逢，字啟泰，1585-1675）所謂「儒釋未清，學術日晦。」（語見〈理學宗傳序〉，收入〔清〕孫奇逢著，張顯清主編：《孫奇逢集》〔鄭州：中州古籍出版社，2003年〕，上冊，頁621），然此固是就堅持「儒」、「釋」須區隔之論者之觀點而言則如此，對於儒釋會通之論者而言，則是別有所以如此取義之原因。

大量有關社會、治道，乃至人文之知識為其基礎，方能認識問題之癥結。此一路徑，以顧亭林（炎武，字寧人，1613-1682）之提倡「下學而上達」之義，為最著。

第五種方式，則由儒學轉向「儒、釋會通」之方向發展。此一發展，約有兩種方式：一種方式係受明中晚以來佛學中「三教合一」論之影響，從而將所謂「世間法」與「出世間法」間之關係作出一種「複構」式之結合。其運用之方式，既牽涉禪學、唯識、《易》學、《莊》學，亦與明末一種特殊之「象數之學」有關。得其成者，為方藥地密之（以智，1611-1671）。另一種方式亦受明中晚以來佛學此論之影響，而特將其中有關「觀」、「察」之修義，與「良知之學」結合。此一方式，於明代良知學盛時，即有徵兆，而推動於此之因緣，則或起於蓮池株宏（1535-1615）之論。蓋蓮池之與陽明門下交往，非唯早有前緣，亦有商量²¹，即蕩益智旭（1599-1655）之得讀蓮池《自知錄》、《竹窗隨筆》而有省，其發心之基礎，亦自陸王之「心學」啓導，觀其所言，有「繼陽明起諸大儒，無不醉心佛乘，

²¹ 龍溪嘗記其與蓮池之會云：「陽和張子（元忭，字子蓋，1538-1588），訪蓮池沈子於興浦山房。因置榻園中，共修靜業。沈子蓋儒而逃禪者也。適世友王子泗源訪予山中，慕陽和高誼，思得一晤。乃相與拉張子太華，放剡曲之舟，夜抵浦下，與陽和相慰勞。扣關，蓮池出迓，坐丈室。錢子正峰，亦在坐中。泗源與蓮池舉禪家察與觀之旨相辯證。蓮池謂須察念頭起處，泗源謂察念不離乎意，如滌穢器，須用清水，若以穢水洗之，終不能淨。佛以見性為宗，性與意根有辨。若但察念，只在意根作活計，所謂泥裡洗土塊也。須用觀行，如曹溪常以智慧觀照自性，乃究竟法。若專於察念，止可初學覓路，非本原實用處也。蓮池謂察即觀也，察念始不落空。不然，當成枯寂。泗源謂無觀始不免落無記空，若覺觀常明，豈得枯寂？惟向意根察識，正墮虛妄生滅境界，不可不慎也。辨久不決，陽和請為折衷。予謂二子所見，本不相戾，但各從重處舉揚，所以有落空之疑。譬之明鏡照物，鏡體本明，而黑白自辨，此即觀以該察也。因黑白之辨，而本體之明不虧，此即察以證觀也。但泗源一向看得觀法重，謂天地之道貞觀者也。盥而不薦，有孚顒若，乃形容觀法氣象，故曰觀天之神道，聖人以神道設教，即是以此觀出教化也。西方奢摩陁三觀，乃觀中頓法，二十五輪，乃觀中漸法。若無觀行，智慧終不廣大，只成弄精魂。然蓮池所舉察念之說，亦不可忽。不察則觀無從入。皆良工苦心也。以吾儒之學例之，察即誠意，觀即正心，所謂正者，只在意根上體當，無有一毫固必之私，非有二也。」（《興浦庵會語》，見〔明〕王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》〔南京：鳳凰出版社，2007年〕，頁173-174）說中一辨「性」與「意根」之異，一辨「察」、「觀」之相該，將「誠意」、「正心」與「察」、「觀」會合，證當時王門中儒、釋之交涉，本有此一途。

夫非鍊酥爲酒之功也哉」²²之說而可知。後智旭著論，有謂：

〈乾〉〈坤〉二卦，表妙明明妙之性覺。性覺必明，妄為明覺。所謂真如不守自性。無明初動，動則必至因明立所而生妄能。²³

此則更於理論之緊要處，揭示陽明之學所可與釋法相接合之關鍵。²⁴特此一思想因素之發酵，多出於個人之抉擇，於理學盛時，其影響僅屬「合會」之一種樣態，於儒學自身之脈絡，未具較為重大之意義。須至清中，由於「理學義理學」明顯衰落，而後其所可能產生之導引作用，始逐漸浮現；²⁵乾隆時期之彭尺木（紹升，字允初，1749-1796），主張「止外無知，知外無止」，²⁶以此而欲合「淨土」與「良知」之學，²⁷乃至其後江良庭（聲，字叔澐，1721-1799）之孫江沅（字鐵君，1767-1837）

²² 見〔明〕蕩益智旭：《靈峰宗論》，收入《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第36冊，卷4之3，頁18a，總頁332。

²³ 〈上經·屯〉，見蕩益智旭：《周易禪解》（揚州：廣陵古籍刻印出版社，1998年），卷2，頁1b，總頁72。

²⁴ 陽明云：「照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。」（見《傳習錄》中，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔上海：上海古籍出版社，1992年〕，上冊，卷2，頁65-66）文中所謂「妄心亦照」，即近「動因明立所而生妄能」之旨；陽明說義，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉。

²⁵ 清初佛門如續法（1641-1728）之合賢首與淨宗，其個人之得啟示，亦得自蓮池，此為蓮池於清初影響力持續之證。

²⁶ 尺木云：「至善者，明德中自然之矩，所謂天則也。見龍无首，乃見天則。聖人以此洗心，退藏于密，所謂至也哉。故道莫先于知止矣。知者，明德之所著察，止外無知，知外無止。止外無知，是謂知本；知外無止，是謂知至。知至云者，外觀其物，物無其物。物無其物，是謂物格。內觀其意，意無其意。意無其意，是謂意誠。進觀其心，心如其心。心如其心，是謂正心。由是以身還身，以家還家，以國還國，以天下還天下。」（〈讀古本大學〉，見〔清〕彭紹升：《二林居集》，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1997年〕，第1461冊，卷1，頁9b-10a，總頁307）此說所標「止外無知，是謂知本」，即是前註龍溪所云「觀以該察」；而「知外無止，是謂知至」，則是同註所云「察以證觀」。二者之論同符。

²⁷ 尺木嘗云：「從今以後，不須復道致良知，即『南無阿彌陀佛』六字，便是致良知；不

等人承之，²⁸遂因對於士林之影響，成爲此一脈絡之關鍵人物。

第六種方式，則由儒學中之「藝文之學」²⁹循美學方式，以探討個人之主體建構，與價值認同問題。其中既包括古文家、詩人、劇作家，亦包括畫家。其所以亦見爲深刻，近時學者所論及當時之「遺民處境」與「遺民情結」，實爲逼迫其反省之關鍵因素。此一特殊途徑，由於在發展上，乃是以「美學」爲其方式，故常有不同之思想成分介入；尤其有關宗教方面。特就詩人、文人、畫家而言，其所關注者，爲自身之生存處境，而非「哲學建構」，故與三教合一論者不同。

須復道存天理，即『南無阿彌陀佛』六字，便是存天理」(〈與諸同學〉，見彭紹升：《一行居集》[南京：江蘇古籍出版社，1990年景印道光年刊本]，卷4，頁1a)，可見其固有意於合「淨土」宗義與「良知」之學，且係由良知之學轉向淨土。而究論其所以爲此轉變，則亦受蓮池啟示。尺木與羅臺山(有高，1733-1778)書云：「別後淨心諷誦古德文字，頓發大願，回向淨土一門。自量根器劣小，又生值末法，不遇老宗師一棒一喝，當下喚醒。無可奈何。……從今以後，當痛懺前非，絕利一原，奉雲棲老人爲圭臬，以心心念佛作日用工夫。」(〈與羅臺山〉，同書，卷4，頁2a)文中明謂「奉雲棲老人爲圭臬，以心心念佛作日用工夫」，可見其關連。至於尺木家學出自其曾祖南昀(彭定求，字勤止，1645-1719)，南昀嘗從潛庵(湯斌，字孔伯，1627-1687)問道，其學雖兼取陸王與程朱，實是以王學爲主。尺木之主陸王，或從此來。南昀曾著《陽明釋毀錄》，又輯有《儒門法語》、《道藏輯要》等書。其於明所服膺者，則爲白沙(陳獻章，字公甫，1428-1500)、姚江、東廓(鄒守益，字謙之，1491-1562)、念庵、梁溪(高景逸)、蕺山、榕壇(黃道周，字幼平，1585-1646)。而其論「敬」，則力排「主敬須變化」之說，謂「靜以宰動，不易之理」，嘗言「周子之光風霽月，程子之傍花隨柳，俱作靜坐觀可也。非於主敬工夫，別有所加也。吾人不能遽至於是，姑從靜坐，以爲涵養，庸何傷？」(〈主敬工夫須變化說辨〉，見[清]彭定求：《南昀文稿》，收入《四庫全書存目叢書》，集部第246冊，卷12，頁26a、28b-29a，總頁820-821)故雖不主儒、釋歸一，其所謂「敬」「靜」之一體，蓋即以「正心」爲「觀」法之訣竅，有所見。

²⁸ 龔定庵(自珍，字璣人，1792-1841)集中有〈知歸子讚〉云：「震旦之學於佛者，未有全於我知歸子者也。」(見[清]龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》[上海：上海古籍出版社，1999年二刷]，頁396)，其所稱揚者，即是尺木。

²⁹ 船山云「凡言法者，皆非法也。釋氏有言：『法尚應舍，何況非法？』藝文家知此，思過半矣。」(王夫之：《夕堂永日緒論內編》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》[長沙：嶽麓書社，1996年]，第15冊，頁827)文中有「藝文家」三字，見明代以來，因於詩論、文論、畫論等有關「法」之討論，確曾導引出有一種「藝文之學」之概念。

二、清初義理思想分向發展所導引產生之共同趨勢與其凝聚之內在動力

以上約括清初義理思想發展為六種方式，此六種方式皆與明代之學術思想，有密不可分之關係，而多數之重要思想家亦皆出生、成長於明代。然所以將之歸為「清初」，而非明末，其因在於明、清易代，對於思想之發展，產生絕對影響，且此一影響持續作用，從而賦予此一變化以特殊之意義，故應以明清思想史中一新階段之開端視之。

六種方式之第一類，所指明末陽明學之發展形態，其中第一項分支，所謂「延續江右與蕺山之說」者，就其哲學發展之義涵言，由於其力排「直證本體」之可能，因而必須區隔「道體」與「心體」，從而限縮道體之「遍在」義；在此論勢之發展下，以「意動之能」，作為其建立「自體」之基礎，據以說明「心體」，即是一可以嘗試之方向。此項解義之轉變，反映於義理學之論述，有二項重點：一在強調「性」、「氣」之不離，而不強調「性」、「氣」之不雜；亦即止言性在氣中，而不另說有「氣質之性」。第二項則是強調性體之周流，與「心體」之能動。此一義理學論述之哲學完成，可分三階段：第一階段為東林影響。³⁰所謂「東林影響」，出自東林諸子，關鍵之人物有二，即顧涇陽（憲成，字叔時，1550-1612）與高景逸（攀龍，字存之，1562-1626）。涇陽初從張原洛受讀，後因張而問道薛方山（應旂，字仲常），方山授以考亭《淵源錄》。³¹景逸則聞李元沖（復陽）、顧涇陽講學而始志於學，讀程、朱之書，後又有合於江右羅止菴（懋忠）所講李見羅（材，字孟誠，1519-1595）「修身為本」之學，再後則自得於「半日靜坐，半日讀書」之功，然後豁然有見，益信孟子「性善」之旨。³²今合顧、高二人之說，可分辨者，約有數點：一、二人精神之灌注，激發之者，來自二源，皆非關宗派之傳授。此二源，即：對於當時朝綱不振之義憤，與士風敗壞之憂慮。此一時代危機之急迫感，促令其義理之關切，非復集中於心體、性體精微之分辨，而係思考如何於陽

³⁰ 錢師賓四論東林思想之特色，曾提出「三辨」之說，見所著《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》第16冊，第一章，頁11-17。可參看。

³¹ 黃宗義：《明儒學案》，卷5，〈東林學案一〉，收入沈善洪主編：《黃宗義全集》第8冊，頁729。

³² 同前註，頁756-758。

明學幾遍天下之學術論述語境中，重新將「致知」與「窮理」合而為一。³³二、二人於關鍵議題之分辨上，乃將「主意」與「格物」分別。³⁴若以景逸後成之見為說，則是以「呈露面目」³⁵者，謂即是性體本色，「真機流行」者，謂即是「自然變化」，以此變化於陽明良知之教。其次則以「理」為至善，謂人心虛到極處，便見至善。因而指稱：

從窮理入者，即虛是理，虛靈知覺，便是仁義禮智；不從窮理入者，即虛

³³ 景逸云：「君子非立言之難，言而不得罪於聖人之為難。夫聖人之言，順性命之理而已。後之求聖人之言者，順聖人之言而已。陽明之說大學也，吾惑之。《大學》曰：『致知在格物，物格而後知至』，陽明曰：『所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。致吾心良知之天理于事事物物，則事物各得其理矣。事物各得其理，格物也。』是格物在致知，知至而後物格也。又曰：『物，事也；格，正也。但意念所在，即要去其不正以全其正。』又曰：『格物者，格其心之不正，以歸於正。』是格物在正心誠意，意誠心正而後格物也。整菴羅氏所謂左籠右罩，以重為誠意正心之累。顧氏所謂顛倒重複，謂之陽明之《大學》可矣。詩云：『無易由言』，天下大矣，萬世而下，不尚有人也夫！」（〈陽明說辨二〉，見〔明〕高攀龍撰：《高子遺書》，收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第1292冊，卷3，頁50，總頁374）此說明謂陽明之「格物」，功夫全在致吾心良知之天理於事事物物，其有不正，則革去之以歸於正，其說乃陽明之《大學》，而非《大學》之《大學》。此一於陽明學說之分辨，實呈顯其欲於陽明學流行之外，另闢蹊徑之一種企圖。

³⁴ 景逸云：「談良知者，致知不在格物，故虛靈之用，多為情識，而非天則之自然，去至善遠矣。吾輩格物，格至善也，以善為宗，不以知為宗也。」（〈荅王儀震二守〉，同前註，卷8上，頁68b，總頁499）此說謂凡虛靈之用，應有「格物」之功，斯不落入情識；而所謂「格物」之至於「物格」，依本篇下文所引，必窮理而致虛極，人心虛到極處，便見至善。故格物者實以「善」為宗，而非以「知」為宗。

³⁵ 景逸云：「弟自甲午年赴謫所，從萬山中磐石上，露出本來面目，脩持十五年，祇覺一毛尚在。去年一化，方知水窮山盡處耳。雖然，聖解一破立盡，凡情萬疊難銷，古德牧之為牛，弟則奉之為君，夫何為哉？恭己正南面而已。」（〈荅瞿洞觀〉，同前註，頁62b，總頁496）文中所謂「本來面目」，即是良知學中所指言之「貞明之體」，與佛書中四字原旨不同。雖是如此，景逸但云「露出本來面目」，而不於「聖解一破立盡」之後，分判「照心」之雖動而非動，雖靜而非不動之義，以求悟後之悟，終亦是與龍溪別途（龍溪說，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉中有關「嚴灘答問」一節）。

是氣，仁義禮智只是虛靈知覺。³⁶

此種合「性」論「心」，從而主張「心、性非一非二」之說，成就一種介於程朱與陸王之間之理學形態。三、二人之說之極致，如景逸所云「太極者，理之極至處也。其在人心，湛然無欲，即其體也」，其說為求將《大學》之「格致」與《中庸》之「明善」合一，具有將「仁」之為「生理」之說，推而上溯，與「太極」合義之趨向。此點對於明末陽明學如何將「心」、「氣」、「理」、「性」既分說又合說而避免走入龍溪一路，產生影響。

三階段之第二階段為劉戡山之學。戡山之重點，在於提出「意者心之所存，非所發也」之說。³⁷而所謂「意」，則為「覺」之有主。戡山云：

人心徑寸耳，而空中四達、有太虛之象。虛故生靈，靈生覺，覺有主，是曰意。此天命之體，而性道教所從出也。³⁸

此說就前半所言之「虛故生靈，靈生覺」言，蓋即是景逸「虛靈」之說。特在景逸，心體之虛，守氣者，虛即是「知覺」，仁義禮智在體而未顯，必至窮理而致虛極，所謂「人心虛到極處，便見至善」，然後「知覺」即是「仁義禮智」；到此方是「心」與「理」一。在其說中，「明」與「誠」之合一，有「動」、「靜」之不同，並無一時時自覺之「覺體」，而戡山所謂「覺有主，是曰意」，則是無論動、靜皆是主體常在；二人之體認不同。故梨洲評之云：「覺有主，是先生創見。」³⁹正因

³⁶ 此引景逸說俱見〈荅錢漸菴二〉，同前註，頁 48b，總頁 489。

³⁷ 戡山云：「心無善惡，而一點獨知，知善知惡。知善知惡之知，即是好善惡惡之意，好善惡惡之意，即是無善無惡之體，此之謂無極而太極。意者心之所存，非所發也。」（說見〈學言中〉，收入劉宗周撰，吳光等主編：《劉宗周全集》第 2 冊，頁 411）

³⁸ 同前註，頁 409。

³⁹ 見黃宗義：《明儒學案》，卷 62〈戡山學案〉，收入沈善洪主編：《黃宗義全集》第 8 冊，頁 900。梨洲又曰：「先生之學，以慎獨為宗，儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也，不待安排品節，自能不過其則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善，即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其為中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣。」（同前，頁 890-891）

如此，蕺山之言「誠意」與「慎獨」，其實乃合說為一。蕺山以此而去所謂「湊泊」之疑。⁴⁰

第三階則為黃梨洲。梨洲之見，發自晚年而有二說，乃於《明儒學案》先、後之序中見之：一則由蕺山無論動、靜皆是主體常在之說，推導出「心無本體，工夫所至，即其本體」之語，而將蕺山「盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂」之說，變而為「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊」，見於前序；⁴¹其意蓋欲將「氣」與「心」於「虛靈」之義中合一，而以「覺體」者說為人之所特有。其說視景逸與蕺山，又有不同。而其後說，見於改定之序，則雖仍持守「盈天地皆心也」之論，卻已刪去前序「心無本體，工夫所至，即其本體」之語，改云「人與天地萬物為一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中」，「苟工夫著到，不離此心，則萬殊總為一致。」⁴²其意蓋仍欲將「性體」所包蘊之能，視為即是一一心體之量之所依，以此將萬物之萬殊收納，且求透過不離於「本」之心證，將所謂「萬殊」者重歸一致，而不復謂意動之不居，即是覺體之自化。⁴³

以上三階之所以為一義理學論述之哲學完成，要點在於：在此論述之趨勢中，無論參酌程、朱，或仍承接陽明，在其說中，「道體」與「心體」乃重新依哲學之立論層次切割，以「性」、「氣」之合一者為道體，謂「性」為氣化中之主宰，⁴⁴此

⁴⁰ 蕺山云：「此心絕無湊泊處。從前是過往，向後是未來，逐外是人分，搜裏是鬼窟，四路把截，就其中間不容髮處，恰是此心真湊泊處。此處理會得分明，則大本達道，皆從此出。」（說見〈學言上〉，劉宗周撰，吳光等主編：《劉宗周全集》第2冊，頁370）

⁴¹ 〈明儒學案序〉初本，原收《南雷文定》四集，今引見《南雷詩文集》（收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第10冊，頁77-79）。亦見《明儒學案》書首（收入前書，第7冊，頁3）。

⁴² 〈明儒學案序〉改本，原收《南雷文定》五集，今引見《南雷詩文集》（收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第10冊），頁79-80。

⁴³ 關於梨洲前、後二序立說之異，參詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉（《文與哲》第10期〔2007年6月〕，頁375-446）與〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉二文。

⁴⁴ 涇陽云：「古之言性也出於一，今之言性也出於二。夫既謂之性，安得有二，當是各人認取處不同耳。出於一，純乎太極而為言也；出於二，雜乎陰陽五行而為言也。《書》曰：『惟皇上帝，降衷于下民。』《詩》云：『天生蒸民，有物有則。』蓋皆就陰陽五行中拈出主宰，所謂太極也。以其渾然不偏曰衷，以其確然不易曰則，試於此體味，可謂

所謂「性體原自周流」；而以「意」之誠通誠復者，爲人形氣之中虛靈之主宰，以此確立人自身之地位，與龍溪所有取於陽明「有」「無」之義者不同。⁴⁵此一發展，使原本於王門中所存在之「浙中」與「江右」之對峙，經歷一種體用論之重構，發展出偏於「江右」一面之系統形態。

唯在此論中，性體之周流，乃與氣俱轉，性體之動靜，究應爲一不斷依遷流而生化之動體，而別無所謂「靜」義？抑此周流者，有「能」、有「量」，「能」者遷轉，而「量」者無變？如依前說，則由「性之日成」，溯及於「天之日命」，必於道體之「繼善」、「成性」有新說；船山所以於其詮義中，發爲「天日命，性日成」之論者，以此。而若從後說，如梨洲，則性體之周流，極量以成能，關鍵雖在「得本」，其求萬殊之一致，仍須於心之變動不居中，見其莫非此體之大用，乃始爲體、用之不離。而後「格物」之於人人心上得其受用，乃可以見出道體之無盡。梨洲於其詮評之論述中，曾謂東林錢啓新（一本，字國端，1539-1610）之主張「但盡其才，始能見得本體」，乃懲弊之談，⁴⁶今若詳其後序之說，則關於此點，梨洲實亦與啓新之說有其相近。

明末陽明學之發展形態之第二項分支，亦可說爲六種方式之第一類者，乃是承襲龍溪「四無」之說，將有動之「妄心」，與無動之「照心」區分，強調良知之教中，仍有「徹悟」之一層。此一分支，折入禪學者毋論，其於清初尙以「直標

之無善無惡乎？可謂之有善有惡乎？可謂之能爲善，亦能爲惡乎？是故以四端言性，猶云是用非體；即以四德言性，猶云是條件，非統體，縱諄諄然遍人而榜示之曰善，還在可疑可信之間。惟知帝衷物則之爲性，不言善而其爲善也昭昭矣。」（見〈東林商語〉卷下，〔明〕顧憲成撰：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》第943冊，頁8，總頁249）

⁴⁵ 龍溪所有取於陽明「有」「無」之義，論詳拙作〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉。

⁴⁶ 梨洲云：「先生之學得之王塘南（時槐，字子植，1522-1605）者居多，懲一時學者喜談本體，故以工夫為主。『一粒穀種，人人所有，不能凝聚到發育地位，終是死粒。人無有不才，才無有不善，但盡其才，始能見得本體，不可以石火電光便作家當也。』此言深中學者之病。至謂『性固天生，亦由人成，故曰成之者性』，夫性爲自然之生理，人力絲毫不得而與，故但有知性，而無爲性。聖不能成，愚不能虧，以成虧論性，失之矣。」（〈東林學案二〉，見黃宗義撰：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗義全集》，第8冊，卷59，頁799）

宗旨」為稱者，若毛西河輩，⁴⁷皆已但存話頭而無實功。西河云：

心體至虛，原是不動，然必廓然廣大，湛然而光明，如圓鏡之貯于胸，無可捉摸。若祇嗒然若喪，罔罔然虛住，而無所依倚，此在常時或有此境，然究與心之本體相遠，況一加把捉，則天機俱絕矣。學者于此體驗，時時觀察此心此意，本體或存或發，但令知覺，則心自不易動，意自不易發，即發亦易于為善，而不為不善，知之時用大矣哉！《大學》首功雖在誠意，然誠意在知止，信不誣也。⁴⁸

其說以「湛然而光明，如圓鏡之貯於胸，無可捉摸」者，為心體之至虛，而謂學者當時時體察此心此意，其說於動與靜、誠與明之際，可謂全無分疏，良知學中「求悟本體」一脈發展至此，其衰可知。

六種方式之第二類，謂將義理之論辨，集中或發展於朱、陸對峙之框架中。此類方式之展演，形態不一而足，其意義可分從二方面言之：一為理學，一為儒學。就理學之角度言，由於程朱與陸王之分向，其立基點具有哲學建構上之差異，因此無論相斥，或調停，若無能於二者之異同，或自身之所取擇，具有足夠之分析性，或開展屬於「價值」觀之創意，而僅是糾葛於門戶是非之中，以今日之眼光言之，對於後世所能啓導之意義，皆屬有限。以余之所見，其中較有所得者，為當時與南雷、二曲（李顥，字中孚，1627-1705）並稱之孫夏峰。夏峰於王門推念庵，不取龍溪，⁴⁹其自所取徑，則以「道問學」、「尊德性」二者之合一，調和朱、王，亦與戢山、梨洲一路不同。而究其所以有取於陽明之《朱子晚年定論》，意亦在於探究雙方立基之差異，以及此二說是否真具有可以會通之處。

今審讀夏峰之論朱子、陽明二家教法，有一極特殊之說法，為他人所未見，

⁴⁷ 前引邵念魯〈侯毛西河先生書〉曾云：「『致良知』三字，寔合致知、存心一功，所謂察識于此而擴充之，直是任重道遠、死而後已之事。俗儒認作石火電光，所以曲議橫生；而腳踏兩頭船者，又用調停，以為姑諱此三字。如吾師直標宗旨，即今無第二人。向見潛庵先生答陸稼翁札，與吾師有同契也。」（見邵廷采：《思復堂文集》，卷7，頁1a，總頁449）中有「直標宗旨」四字。

⁴⁸ [清]毛奇齡：《大學知本圖說》，收入《續修四庫全書》第159冊，頁10，總頁96。

⁴⁹ 夏峰云：「念庵，陽明功臣、龍溪益友也。」見孫奇逢著，張顯清主編：《孫奇逢集》，中冊，頁649-650。

其言云：

文成之良知，紫陽之格物，原非有異。如主文成，則天下無心外之物，無物外之心，一切木礫瓦石，一覽即見，皆因吾心原有此物。起一念事親，則親即是物；起一念事君，則君即是物。知與物不相離者也。如主紫陽，則今日格一物，明日格一物，《詩》《書》文字，千言萬語，只是說明心性不是靈知原在吾心，如何能會文切理，通曉意義？且一旦豁然，則物即是知。物物皆知，水月交涵，光光相射，不復辨別格之與致矣，此亦知與物不相離者也。識得知與物原不相離，則致知有致知之工夫，虛中澄湛，不染一塵，內外皆忘，物我並照；格物有格物之工夫，隨事察識，因類旁通，鏡古知今，達權通變。然而終不得言先後者，致時已涵物物之理，⁵⁰格時適見吾固有之靈而已。⁵¹

此說之精要，在於其論「物」字，能將「物」之所以為「物」，於朱子、陽明二家之說中辨明。此即是：「物」之見有，有「識」中所辨，有「念」中所起，有「知」中所解。識中所辨，即是朱子欲格之物，此時之物，見為對象，為識所詮。必待一旦豁然，不復辨「格」之與「致」，物物皆知，然後物與知一，內外皆忘。此朱子之「格物」。至於陽明，則自其覺體呈露之始，即見無心外之物，無物外之心，而所謂「物」者，皆已念中之仁。此一說法，就其結合之關鍵言，在於須識得「知」與「物」原不相離，如水月交涵，光光相射，而實未嘗有一物；所謂「虛中澄湛，不染一塵」，即是依此而說。必如此理解，然後凡自「誠」而「明」，或自「明」而「誠」者，雖殊途，莫不可以為功。

至於就儒學之角度而論及朱、陸對峙下之思想發展，則與此不同。蓋當時以儒學發展之考慮論及朱、陸，祖朱者已勝於祖陸。特以多數學者之狀況言，主朱

⁵⁰ 「致時已涵物物之理」，《清儒學案》引文作「致時已涵物之理」，缺一「物」字（徐世昌〔字卜五，1855-1939〕等編纂，沈芝盈等點校：《清儒學案》〔北京：中華書局，2008年〕，第1冊，卷1，頁3）。

⁵¹ 孫奇逢：《四書近指》，收入孫奇逢著，張顯清主編：《孫奇逢集》，上冊，頁278-279。本段引文「只是說明心性不是靈知原在吾心，如何能會文切理，通曉意義？」校刊本作「只是說明心性，不是靈。知原在吾心，如何能會文切理，通曉意義」，實誤。以下斷句亦有不妥，今悉依新校本《清儒學案》（同前註）改。

而攻陸，若於理學未深涉，則不唯於陸王之所以為陸王者，茫然未知其根柢，亦同時於程朱之所以為程朱，乃得孫而遺祖。雖則如此，以世異時移之風尚言，以「經世」為實，而求「精」求「博」之氣候已成，當時深識如亭林、梨洲、船山之為鴻儒者不必論，就其它學成一家而未能通斷古今者言，其所以主朱而斥陸，或主朱而旁通，關鍵皆已在經、史，而非性理。今若就此一層級之儒學為分析，其義理思想之偏向，實已不在求證「心」與「理」之根源為一，或終極為一，而係強調「禮」之與「理」，乃於道術理念中一致，以此貫通經、史。陸桴亭（世儀，字道威，1611-1672）云：

禮者，天理之節文。故有一代，則有一代之制作，皆有意義，不必是古非今也。孔子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」則知生百代之後者，其禮必將損益百代。乃秦漢以來，其制作禮樂者，多非明理之儒，而明理之儒則又多是古非今，動輒有礙，其原多由於誤認「非天子不議禮」之語。蓋《中庸》所謂「不議禮」者，謂不敢輕議而改時王之制也。若私居議論，考訂折衷，此正儒者之事，亦何罪之有焉！孔子答為邦之問，是一證也。朱子《儀禮經傳集解》，亦是此意。而此書成於門人，未及折衷，亦且多泥古禮，而不能揆之於今，使後世無所遵守。愚意欲一依朱子《集解》所分之目，如家禮、國禮、王朝禮之類，自三代以至近代，一一類載其禮，而後以己意為文，以折衷之，名曰《典禮折衷》。庶幾議禮之家，有所攷據。⁵²

此說以「禮」者為「天理之節文」，而欲人於歷代之因革中求之，其論由「經」轉「史」，可為此一觀點之代表。⁵³

⁵² 見〔清〕陸世儀撰：《思辨錄輯要》，收入《景印文淵閣四庫全書》第724冊，卷4，頁10，總頁43。

⁵³ 桴亭之為此種義理傾向之轉移，可由其對於理學家所言之「悟」字之理解得知。或人問：「禪家最喜言悟，理學家多不喜言悟。間有喜言悟者，如宋時陸象山、楊慈湖（簡，字敬仲，1141-1226），我明陳白沙、王陽明，儒者又詆為禪學。畢竟悟字境界，是有是無？」桴亭曰：「悟字境界，安可謂無！凡體驗有得處，皆是悟。只是古人不喚做悟，喚做『物格知至』。古人把此箇境界看得平常，禪家卻於此換箇悟字。悟者如醉方醒，如夢方覺，字義儘是警策。但儒者悟後只自平常，禪家便把悟作希奇道路。又儒之所悟者實，禪之

六種方式之第三類，所謂藉由朱、陸思想系統性之對峙，重新考抉理學哲學基礎中所迄未充分解決之難題，從而期待一種哲學理論之重構。此一類型與「調和」或「參取」說之差異，在於「調和」或「參取」，其卓者，不過能於「證理」之層次辨「物」，將陽明之「良知」，與朱子之「格物」溝合，如前言之夏峰所論；或將「性體」與「心體」之說重新調整，從而主張「心」與「性」之「非二非一」，如高景逸所指言。對於朱子、陽明於「道體」層次之基本差異，仍無從因此化解。景逸與夏峰之雖有創見，仍須以「朱、陸對立之框架」加以理解，而未能別開生面，另有別解，其因在此。而在清初，真能於儒學之發展，突破此一「對峙」之侷限，另闢蹊徑者，實亦僅船山一人。⁵⁴

船山之不同於景逸與夏峰，在其建構「道體」與「心體」之論述關係，不僅延續當時以「性」為「生理」之趨勢，且於宇宙之構成論中，將道體依「流行」成「勢」所產生之實體變化，區分層級，以之作為其建立萬物「存有地位」之基礎。由是所謂「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」，在其論中，乃成為一具有「演化論」特質之哲學形態；即所謂「天日命，性日成」之說。⁵⁵此種論述，於

所悟者虛。所以悟者不同，其實悟之境界則未嘗無也。象山諸公學術近禪，只為矜這一箇悟字。」（見陸世儀：《思辨錄輯要》，卷3，頁13b-14a，總頁35-36），說中以「體驗有得」之常義，即當「悟」字究竟之解，則其非深於理學者可知。然言朱學者多稱之，此見當時袒朱者，實已有部分漸從「理學」義之「宗朱」，轉為一般「儒學」義之「宗朱」。

⁵⁴ 至於方藥地之主張三教合一，由於其最終之設論基礎，乃奠立於佛學，故不於此脈絡中說之。

⁵⁵ 船山「天日命性日成」之說，始見於其撰作《尚書引義》之時，其論云：「夫性者，生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！……天之生物，其化不息，初生之頃，非無所命也。……無所命，則仁、義、禮、智無其根也。幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命也。……不更有所命，則年逝而性亦日忘也。……二氣之運，五行之實，始以為胎孕，後以為長養，……無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。……故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成之也。……惟命之不窮也而靡常，故性屢移而異；抑惟理之本正也，而無固有之疵，故善來復而無難。未成可成，已成可革。性也者，豈一受成例，不受損益也哉！故君子之養性，行所無事，而非聽其自然，斯以擇善必精，執中必固，無敢馳驅而戲淪已。……食穀水者瘦，數飲酒者臃，風犯藏者鳴，瘴入裏者厲。治瘍者肉已潰之創，理療者豐已羸之肌。形氣者，亦受於天者也，非人之能自有也；而新故相推，日生不滯如斯矣。然則飲食起居見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成性之善？」

體用論之最大影響有二：一是將理學中所不斷運用之「體用一如」說，依氣化之「繼」與「成」，重演為「用」中復生「體用」之說；無論於「道體」與「心體」皆然。且此由「用」而衍生之體用，無得重返於「原生」之體用。而另一，則是將「理」字之義涵改變，「理」之成為「支配之因」，既非本體中所預有，亦非心體中所含藏，而係不同層級之氣化感應運作中，基於形勢必然所彰顯。而人依人道所需而裁制為「應然」者，亦基於此而見有；以此構成群體實踐後所形成之文明。

船山此說之構成，由於牽涉系統性之立論環節極多，故其一生循此而為之思辨極為深細，且亦前後結構出不同之理論形態。余另有詳論，茲不贅⁵⁶。此處所應注意而為之說明者，為其學說於義理思想層面所展現之新意。此一新意，可分三點敘之：第一點牽涉因「理」字觀念之重新定義，所引動之學術思惟之改變。船山中年曾有一說，謂：

性以紀氣，而與氣為體。(自註：可云氣與性為體，即可云性與氣為體。) 質受生於氣，而氣以理生質。⁵⁷

此說分疏「氣」、「質」、「性」、「理」，就哲學言，已將理學自宋以來所主張「道體」、「性體」與「理體」，或「心體」，之合一性打破。由此立說，則論者將不復因「性體」與「理體」之為一，或「性體」與「心體」之為一，從而主張「知」與「理」之終極可以合一。此點就認識論而言，已將義理之學帶離「理學」之範圍；雖則船山於其晚歲，於自我認同之處理上，仍將己之所宗主，歸本於橫渠（張載，字子厚，1020-1077），將之視為「正學」。船山之經史學，得此哲學結構之支撐，已有自身發展之脈絡。

第二點，牽涉其所提出有關「心」、「意」乃各有體用之說。船山云：

中外原無定名，固不可執一而論。自一事之發而言，則心未發，意將發，

而其鹵莽滅裂，以得二殊五實之駁者，奚不日以成性之惡哉！」（收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁299-302）。

⁵⁶ 參見拙作：《王船山思想總綱與其道器論之發展》（待刊）。

⁵⁷ 見《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第6冊，頁861。

心靜為內，意動為外。又以意之肖其心者而言，則因心發意，心先意後，先者為體於中，後者發用於外，固也。然意不盡緣心而起，則意固自為體，而以感通為因。故心自有心之用，意自有意之體。人所不及知而已所獨知者，意也。心則己所不睹不聞而恆存矣。乃己之睹聞，雖所不及而心亦在。乃既有其心，（自註：如好惡等，皆素志也。）則天下皆得而見之，是與夫意之為人所不及知者較顯也。故以此言之，則意隱而心著，故可云外。⁵⁸

在此說中，船山主張：心、意相對而言，心先意後，先者為體於中，後者發用於外。若心、意分別為言，則意不盡緣心而起，而以感應為因。此所謂「不盡緣心而起」，即是船山它處所釋「有生之後，則健順充滿於形色之中，而變合無恆，以流乎情而效乎才者亦無恆」⁵⁹之說，乃效乎才而為變合者。故相較而言，意起念於感應，取境於變合，而心則固有焉而不待起，能受境而非取境；兩者可合論，亦可分論。

船山此種「心」、「意」乃各有體用之說，就哲學之建構言，與其前之理學各家皆不同。其重要性，不僅在為「人心」設位言，有其必要，對於儒家哲學而言，亦係創建一種未曾前有之論述結構。此一結構即是：將「本體」之變化，與「作用」之變化，區隔為兩層，⁶⁰而不將本體與作用之同位，直接視為一體。此種論點，與宋儒所謂「顯微無間，體用不二」之說，若深入細究，實已有重大之差異。⁶¹其對於義理學而言，明顯可見之效應，即是心體之求其澄明，與事理之求其為我所

⁵⁸ 《讀四書大全說》，同前註，頁 417-418。

⁵⁹ 同前註，頁 1054。

⁶⁰ 清末以來因應西方哲學演化論之衝擊而重建中國形上學之運動中，強調東方價值之學者，頗多援據或參合唯識之學以成說者，其中歐陽竟無（漸，1872-1946）之剖析體、用，曾指大乘證解於「體」之體用外，別立有「用」之體用，故可依義別為「體中之體」、「體中之用」、「用中之體」、「用中之用」（說見歐陽氏一九二二年〈唯識抉擇談〉講辭，收入《歐陽大師遺集》〔臺北：新文豐出版公司，1976年〕，頁 1336-1402），宜黃之立場雖不同船山，然二人於「體用」之特殊理解，以皆曾受唯識學之影響，故亦有辨義取徑相近之處。

⁶¹ 船山此一立論之形態，就其建立之方法言，粗視之，雖若近於一種運用於本體學之辯證邏輯，實則不然。蓋就辯證法之邏輯言，其由「正」、「反」而「合」，所指言之變動實體，已歷質變，非復本初。而船山則強調「意」之變「心」，心有常主，因而謂之「恆存」，二者不同。

知而切用，於船山而言，雖有關而非一事，固當分別論之。船山之注《易繫傳》「易簡而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣」章云：

此言學《易》者能體〈乾〉〈坤〉之易簡，則理窮性盡，而與天地合德也。知無不明，則純〈乾〉矣；行無不當，則純〈坤〉矣。以之隨時變化，唯所利用，而裁成輔相之功著焉，則與天地參。故《周易》竝建〈乾〉〈坤〉十二位之陰陽，以聽出入進退，成六十四卦、三百八十四爻之象占，所以盡天道，昭人極。為聖學合天之軌則，位有異，時有殊，而無九六以外有餘不足之數得參焉。斯以冒天下之道，而非《連山》、《歸藏》之所及。況後世之窺測氣機以占利害，如加一倍乘除之法，及〈復〉、〈姤〉為小父母之支說，其不足與於三聖大中至正之道，明矣。抑嘗論之，聖人之論《易》也曰『易簡』，而苟且之小儒與佛老之徒亦曰『易簡』，因倚托於《易》以文其謬陋。乃《易》之言『易簡』者，言純〈乾〉純〈坤〉不息无疆之知能也，至健而無或不健，至順而無或不順也。小儒情於敏求而樂於自用，以驕語無事多求，而道可逸獲；異端則揮斥萬物。滅裂造化，偶有一隙之淨光，侈為函蓋〈乾〉〈坤〉之妙悟，而謂人倫物理之繁難，為塵垢糠粃、人法未空之障礙、天地之大用且毀。而人且同於禽獸，正與『知大始』、『作成物』之理背馳。善學《易》者，於健順求至其極，則自『易』自『簡』，慎勿輕言『易簡』也。⁶²

論中謂「理窮性盡而後可與天地合德」，並分辨此義與小儒、佛老之為「易簡」者，所存在之區別，則知其論於「純〈乾〉純〈坤〉不息无疆之知能」與人之所以能於《易》之易簡，敏求而得其健順之至極，固有其不同於舊論之處，可為儒學之未來，開拓新徑。

上論六種方式之第四類，所謂由反形而上學之立場，將儒學義理之基礎，約限於一種簡化方式之「對於人性與人道之信仰」。此種思惟，就其具代表性之兩類言，顏、李與亭林，其不喜離於「形下」而言「形上」同，然習齋之說，雖以《詩》、《書》六藝為性命之作用，必欲人一講即教習，習至難處，方許再講，謂講之功

⁶² 見《周易內傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第1冊，頁512-513。

有限而習之功無已，⁶³其說矯枉而過於正，終是無由大成。⁶⁴恕谷取西河之經說，以補習齋所不足，固可為之羽翼，然以此折入「考訂」，亦正凸顯習齋之難以成說。故以清學而言，亭林之發明「下學而上達」之義，確有可循，乾嘉學者群推之，視其學乃為清儒開宗；而後則有實齋，上承浙東，以〈原道〉、〈原學〉諸篇之精論，闡釋「學」與「治」、「教」之關係，由是而合「經」、「史」，另示途轍，凡此皆非顏、李之學可比。⁶⁵

⁶³ 說見〈總論諸儒講學〉，《存學編》，卷1，收入〔清〕顏元撰，王星賢等點校：《顏元集》（北京：中華書局，1987年），頁41。

⁶⁴ 習齋《存學編》力攻宋儒，一時議論流轉，然此乃儒學風氣之變，得此鼓動，故見有影響。其後如姚立方（際恆，1647-？）、程綿莊（廷祚，字啟生，1691-1767）輩，雖稱引其說，然姚、程學之工考訂，本皆自有來歷，與習齋無關，並不得以此說為顏、李派下。胡適之（適，1891-1962）由程綿莊下推戴東原（見所撰〈顏李學派的程廷祚〉，原刊《國學季刊》5卷3號〔1936年4月〕，收入胡適著，季羨林主編：《胡適全集》〔合肥：安徽教育出版社，2003年〕，第8卷，頁91-136），勉強指出學脈，實是誤說。

⁶⁵ 習齋之論「學、教、治」，曾有一說，云：「聖人學、教、治，皆一致也。『民可使由之，不可使知之』，是孔子明言千聖百王持世成法，守之則易簡而有功，失之徒繁難而寡效。故罕言命，自處也；性道不可得聞，教人也；立法魯民歌怨，為治也。他如〈予欲無言〉、〈無行不與〉、〈莫我知〉諸章，何莫非此意哉！當時及門，皆望孔子以言，孔子惟率之以下學而上達，非吝也，學、教之成法固如是也。道不可以言傳也，言傳者有先於言者也，顏、曾守此不失。子思時，異端將盛，或亦逆知天地氣薄，自此將不生孔子其人，勢必失性、學、治本旨，不得已而作《中庸》。直指性天，已近太瀉，故孟子承之，教人必以規矩，引而不發，斷不為拙工改廢繩墨。〈離婁·方員〉、〈深造〉諸章，尤於先王成法致意焉。至宋而程朱出，乃動談性命，相推發先儒所未發。以僕觀之，何曾出《中庸》分毫！但見支離分裂，參雜於釋老，徒令異端輕視吾道耳。若是者何也？以程朱朱堯舜以來學、教之成法也。何不觀精一之旨，惟堯禹得聞，天下所可見者，命九官、十二牧所為而已；陰陽秘旨，文、周寄之於《易》，天下所可見者，王政、制禮、作樂而已；一貫之道，惟曾、賜得聞，及門與天下所可見者，《詩》、《書》六藝而已，烏得以天道性命常舉諸口，而人人語之哉！是以當日談天論性，聰明者如打諢猜拳，愚濁者如捉風聽夢，但彷彿口角，各自以為孔、顏復出矣。至於靖康之際，戶比肩摩，皆主敬習靜之人，而朝陞疆場，無片籌寸績之士。朱子乃獨具隻眼，指其一二碩德，程子所許為後身者，曰『此皆禪也』，而未知二程之所以教之者實近禪。故徒見其弊，無能易其轍，以致朱學之末流，猶之程學之末流矣，以致後世之程朱，皆如程學、朱學之末流矣。長此不返，乾坤尚安賴哉！」（見顏元撰：《存學編》，王星賢等點校：《顏元集》，上冊，卷1，頁39-40），得實齋之說，而其論亦可熄矣。

六種方式之第五類，所指沿明末「三教合一」而有之論，其大成者，為方藥地。藥地之擇取三教，融合儒、釋，最要之環節，在其於真、妄之間，確立「相對性知識」之地位。而其所以達至此說，乃取用唯識之論，分別「識」、「智」，以為其所謂「質測」與「通幾」二重之學所以得以建立之詮解。此一立論模式，在其預設之基礎，雖涉及「智體圓滿」之信仰，須有宗教之支撐，然如以「智證」作為建構哲學之方式，而開放宗教經驗之可能，亦仍是哲學可有之一種形態。故藥地此種接合「淨智」與「染識」而以一隨立、隨掃之工夫論通之方式，仍具有其重要之啓示意義，值得重視。

至於六種方式之第六類，所謂「由儒學中之藝文之學循美學方式，探討個人之主體建構，與價值認同問題」，其發展較為分歧。然如以明末清初之共同趨勢而言，則有數點見於「藝文論」中之思想發展，值得注意：

其一為「合情於性」之論。此說之見為特出，不在依「性」言「情」，而在由「情」而返「性」。蓋所謂「依性言情」，本出儒學「性其情」之說，以此而論藝、文，必以「養性」為先，不免道學。故於明之中、晚，乃有以道學為禁錮「性靈」之說。然「性靈」天然，依舊為性，何以為別？於是有取「良知」之說。公安諸子之受李卓吾（贇，字宏甫，1527-1602）「童心說」之影響者即是一例。由此而言人生，遂有明人「率真」之論；與魏晉不同。然習染既久，亦易令人厭棄，於是而有依己之情，以求凡可以為「興」、「觀」、「群」、「怨」者之說。於是而有「積蘊」之論。錢牧齋（錢謙益，字受之，1582-1664）云：

竊常論今人之詩所以不如古人者，以謂韓退之（愈，768-824）之評子厚（柳宗元，773-819），有勇于為人、不自貴重之語，庶幾足以蔽之。何也？今之名能詩者，庀材惟恐其不博，取境惟恐其不變，引聲度律惟恐其不諧美，駢枝鬬葉惟恐其不妙麗，詩人之能事，可謂盡矣。而詩道願愈遠者，以其詩皆為人所作，剽耳傭目，追嗜逐好。標新領異之思，側出于內；譁世炫俗之習，交攻于外。摘詞拈韻，每怵人之我先；累牘連章，猶慮己之或後。雖其申寫繁會，鋪陳綺雅，而其中之所存者，固已薄而不美，索然而無餘味矣，此所謂勇于為人者也。生生不息者，靈心也，過用之則耗；新新不窮者，景物也，多取之則陳。能詩之士所謂節縮者川嶽之英靈，所闕惜者天地之章光，非以為能事，故自貴重，雖欲菲薄而不可得也。鍾記室（嶸，字仲偉）論《十九首》『驚心動魄，一字千金。』『人生天地間，忽如遠行

客」，才兩言耳，《三百篇》、《楚詞》都無此義。莊生藏壑，波匿觀河，世出世間法，一往攝盡。用此例觀記室之論，斯為巨眼。阮公（籍，字嗣宗，210-263）之〈咏懷〉，陶令（潛，字淵明）之〈飲酒〉，彼豈知千載之下，更有何人，而皇皇索解乎？唐人之詩，或數篇而見古，或隻韻而孤起，不惟自貴重也，兼以貴他人之詩。不自貴則詩之胎性賤，不自重則詩之骨氣輕，不交相貴重則胥天下以浮華相誘說，偽體相覆蓋，風氣浸淫，而江河不可以復挽。故至于不自貴重，而為人之流弊極矣。⁶⁶

其說中所謂「當自貴重」，以所蓄積而言，非如當時陸王學者之於「覺」中見「有主」，亦非因類旁通，而見有所謂「物皆如水月交涵，光光相射」，而係「獨至之性，旁出之情，偏詣之學」有不避，⁶⁷但能「志足而情生」「情萌而氣動」，凡我之情足以深蓄於內者，皆信其必有得乎真者。真詩以此而有，古今一理。此之謂「由情返性」。

其次則在「去障」。所謂「去障」，乃以心言，若以論詩、論文，即是「去病」。「去病」而歸結為當「去障」，即是由藥病而知病，然人之病處，即是人之生處，去而不去，即得生理，於是而有詩家之境界。牧齋與阮亭（王士禛，字貽上，1634-1711）家學不同，然序其詩集，於其所標，亦有所合，⁶⁸即以此故。

⁶⁶ 〈族孫遵王詩序〉，見〔清〕錢謙益著，錢曾（字遵王，1629-1701）箋注，錢仲聯（1908-2003）標注：《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996年），中冊，卷19，頁827-828。

⁶⁷ 牧齋之論詩云：「文章者天地英淑之氣，與人之靈心結習而成者也。」（〈李君實恬致堂集序〉，《初學集》，卷31，《牧齋初學集》〔上海：上海古籍出版社，1985年〕，中冊，頁907）又曰：「古之為詩者，必有獨至之性，旁出之情，偏詣之學，輪囷偏塞，偃蹇排奡，人不能解而已不自喻者，然後其人始能為詩而為之必工。」（〈馮定遠詩序〉，卷32，同上，頁939），其大意乃主藝生於結習，本屬世法，難於究竟，故雖獨至之性，旁出之情有不避。且就創作之過程與內涵言，亦不盡皆可解。然有「工」、「不工」，則不能不問。牧齋亦禮佛，然其不欲深入美學而僅以藝論詩，與前論諸家不同，亦代表當時一種意見。

⁶⁸ 牧齋〈王貽上詩序〉云：「神廟庚戌之歲，偕余舉南宮者，關西文太清、新城王季木（象春，1578-1632）、竟陵鍾伯敬（惺，1574-1624），皆雄駿君子，掉鞅詞壇。太清博而奧，季木膽而肆，踔厲風發，大放厥詞。太清贈季木曰：『元美吾兼愛，空同爾獨師。』蓋其宗法如此。而伯敬以幽閒隱秀之致，標指《詩歸》，竄易時人之耳目。迄于今，輟材諷說，簸弄研削，莫不援引鍾、譚，與王、李、徐、袁分茅設蔭。而關西、新城之集，

以上所敘兩點雖不足以盡當時之說，然藝文之論，原本心術，其趨向亦非無可大指，故爲之析論如此。

三、康熙朝對於理學之提倡及其於義理思想之影響

以上由約括清初學術發展中義理思想之發展，爲六種方式，並進而論述此六種方式大致之思想趨勢，與其核心之議題或觀點。唯此種屬於思想之發展趨勢與觀點，雖具有其邏輯之延伸性，本身並不具有發展之動力，其所擴散產生之影響，亦並不能直接形塑「學術」之新趨。學術觀念之延續性，與學術「規範議題」之重整，對於學者而言，仍是「制約思想發展」之關鍵因素。故思想史之脈絡與學術史之脈絡必須分敘，然後有關其間關係之討論，始得以逐漸釐清與建構，而其

孤行秦、齊間，江表之士，莫有過而問者。三子之才力，伯仲之間耳，而身後之名，飛沈迴絕，殆亦有幸有不幸焉。千秋萬歲，古人所以深歎于寂寞也。季木歿三十餘年，從孫貽上，復以詩名鵲起。閩人林古度（字茂之，1580-1666）銓次其集，推季木為先河，謂家學門風，淵源有自。新城之壇坫，大振於聲銷灰燼之餘，而竟陵之輝燄燿矣。余蓋為之撫卷太息，知文苑之乘除，有劫運參錯其間，抑亦可以觀天咫也。嗟夫！詩道淪胥，浮偽並作，其大端有二。學古而贗者，影掠滄溟（李攀龍，字於麟，1514-1579）、弇山（王世貞，字元美，1526-1590）之賸語，尺寸比擬，此屈步之蟲，尋條失枝者也。師心而妄者，懲創《品彙》、《詩歸》之流弊，眩運掉舉，此牛羊之眼，但見方隅者也。之二人者，其持論區以別矣。不知古學之由來，而勇於自是，輕於侮昔，則亦同歸於狂易而已。貽上之詩，文繁理富，銜華佩實。感時之作，惻愴于杜陵；緣情之什，纏綿於義山。其談藝四言，曰典，曰遠，曰諧，曰則。沿波討源，平原（陸機，字士衡，261-303）之遺則也；截斷眾流，杼山（皎然）之微言也；別裁偽體，轉益多師，草堂（杜甫，字子美，712-770）之金丹大藥也。平心易氣，耽思旁訊，深知古學之由來，而於前二人者之為，皆能淘汰其癥結，祓除其嘈囂。思深哉！《小雅》之復作也，微斯人，其誰與歸？貽上以余為孤竹之老馬，過而問道於余，余遂趣舉其質言以為敘。往余嘗與太清、季木論文東闕下，勸其追溯古學，毋沿洄於今學而不知返。太清喟然謂季木曰：『虞山之言是也，顧我老不能用耳。』今二子墓木已拱，聲塵蔑如。余八十昏忘，值貽上代興之日，向之鏃礪知己，用古學勸勉者，今得于身親見之，豈不有厚幸哉！書之以慶余之遭也。」（錢謙益撰，錢曾箋注，錢仲聯點校：《牧齋有學集》，中冊，卷17，頁765-766），序中所謂「浮偽並作」，即是病，而「耽思旁訊，深知古學之由來」，則是所以藥病。至於所謂「談藝四言，曰典，曰遠，曰諧，曰則」，則是主於因藥病而得之生理，可以自有發揮，非必趨於一途，然後為是。

所以糾結之故，亦始得以逐漸浮現。

以清初至清中之整體概況言，事實上存在學術發展與思想發展無法並軌之「間距」，此種間距之造成，除有政治因素之干擾外，亦存在中國逐步進入「早期近代」(early modern)之過程中，學術思惟應如何「隨思想發展以調整自身」之難題⁶⁹。對於當時中國之思想界而言，其困難存在於「認識論」議題與涉及具體學術操作之「方法學」議題，乃分散於不同之場域，由不同之學者所論述，因而無法聚焦。尤其經學與理學間問題之糾結、矛盾，理學義理傳承之衰落，更是造成前此所論清初以來學術發展所導引產生之思想趨勢，與其所凝聚之內在精神，無法真正匯集為一思想之主流，以促進其進一步發展之原因。

以當時最具重要性之理學與經學之關連而言，其中屬於理學之發展，由於多數學者無法辨識其理論發展所處之困局，而少數傑出之學者如王船山、方藥地者，其書又因未能及時流行而久湮，故其議論常繳繞於「朱陸異同」之門戶之見中，從而拖累真正進步之動力。故一旦亭林所倡導之經學觀，於乾隆之時，隨經學考證學方法之突破而確立，且不斷擴大其影響，理學之聲勢遂為所掩。且由於此種以經學詮釋學為核心之儒學觀，不僅具有自身特有之方法學特質，具批判性，且此一批判之角度，亦必然將延伸及於對宋明儒義理學之方法之批判，故其擴張效應，勢必令所謂義理思想之發展，發生與學術相關之變化，而非完全由前述之脈絡各自延續。

雖則如此，於經學逐漸取代理學地位之先，有一非屬學術或思想本身自然之發展，而係由官方發動之文化舉措，直接以政治之勢力，影響學術與思想，即是康熙朝對於理學之提倡。

康熙(玄燁，1654-1722)對於理學之提倡，其核心之觀念有四：第一項在於以高度尊崇「道學」之方式，表示其對於中國歷史之尊重，與進一步「漢化」之決心。意欲藉此強化其統治之正當性。第二項為延續元、明之作法，以朱子之經註，及其所展現之經學與理學思想之合一，作為儒學之標準，定為朝廷功令。第三項為取用朱學中之較為明顯之「規範性」倫理思惟，以抵抗王學流衍所鼓動之個體精神之張揚，以此確立「名教」。至於第四項，則是以「護持名教」，為政府

⁶⁹ 參見拙作〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉(上海社會科學院：《第三屆世界中國學論壇》，上海，2008年9月8日；《文哲》[高雄：國立中山大學]第13期[2008年12月]，頁219-269)。

與智識階層之共同責任，以此管束士、民。⁷⁰基於此四項核心觀念，遂有種種既具有文化性，亦具有政治性之措施，包括尊朱子為「正學」陪祀孔子，舉博學鴻儒，詔修明史，親祭孔廟等。而在康熙之觀念中，有一影響其儒學觀點極鉅者，即是所謂「學統」論。

「學統」之說，最先出於「道統」，二者之差異，在於「道統」立基於文明信仰，具有義理之神聖性，而學統之說則無。「學統」之出現於理學，始於朱子之《伊洛淵源錄》，其初蓋類似於佛門之有《傳燈錄》，故亦有「宗傳」之意義在內。然自有朱、陸異同之論，「學統」之說，遂成為理學發展中之重要觀念與依據。陽明之不欲樹異於朱子，而輯為《朱子晚年定論》，且於序中刻意避去象山不提，皆是不欲理學分裂之一種用心。然自有王門本身流派之對峙，「學統」之概念，反成為理學分宗所必有。尤其對於晚明理學之實踐者而言，統脈之疏理，與「確認自家宗旨」，為一事之兩面；皆所必須。高景逸之欲打破「朱、陸對峙觀」之支配，與王船山之欲另尊橫渠為「正學」，皆是此種觀念之表現。「學案」一體之於清初流行，亦是於此思想背景下成形。

⁷⁰ 此種合「名教」與「治術」為一之考量，即至雍正之信佛，欲加意護持僧團，亦仍是一重要之為治原則。雍正十一年二月十五日上諭云：「朕居藩邸，留心內典，於性宗之學，實深領悟。御極以後，宵旰靡遑，且恐啟天下以崇尚釋教之疑，是以未嘗形之談論。欲俟庶政漸理，始舉三教合一之旨，提撕警覺，以明互相詆毀者之非。……三教雖各具治心、治身、治世之道，然各有所專。其各有所長，各有不及處，亦顯而易見，實缺一不可者。夫習釋道之學，雖有偏有正，而習儒者之學，亦有真有偽。……數年來，有請嚴禁私自剃度者；有請將寺觀改為書院者；有縣令無故毀廟逐僧者。甚至有請僧尼悉行配合夫婦，可廣增人丁者。悖理妄言，惑亂國是。不思鰥寡孤獨，為國家之所矜恤。彼既立願出家，其意亦為國家蒼生修福田耳。乃無故強令配合以拂其性，豈仁君治天下者之所忍為乎？因皆下愚小輩，朕亦未窮治其妄誕之罪。至於品類不齊，其中違理犯科者，朝廷原有懲創之條。而其清脩苦行，精戒明宗者，則為之護持；其邪說外道，則嚴加懲治。……朕於三教同原之理，探溯淵源，公其心而平其論。令天下臣庶、佛仙弟子，有各挾私心，各執己見，意存偏向，理失平衡者，夢覺醉醒焉。故委曲宣示，以開愚昧。凡有地方責任之文武大臣官員，當誠是朕旨，加意護持出家修行人，以成大公同善之治。」（見《清世宗關於佛學之諭旨》，收入故宮博物院編：《文獻叢編》〔揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991年影印民國37年排印本〕，第三輯，頁4b-5a），論中強調三教雖同具治心、治身、治世之道，唯以各有所專，各有所長，因而亦各有所不及。然以其有同原之理，故可公心而平其論，相輔而用。至於品類之不齊，其中違理犯科者，則應嚴加懲治。此種思惟，亦仍可見出其承接康熙之處。

然當時除延續、擴大《伊洛淵源錄》之體例而為各式之學案外，間亦出現以「地域」為核心，不嚴格限定「宗旨」之書，逐步擴大所謂「學術傳承」之觀念。如孫夏峰之既輯為《聖學錄》、《理學宗傳》，又廣而為《畿輔人物考》、《中州人物考》，湯潛庵承之為《洛學編》，魏蓮陸（一鰲）承之為《北學編》，再傳之後，耿逸庵（介，字介石，1622-1693）又承之為《中州道學編》，竇靜庵（克勤，字敏修，1653-1708）承之為《理學正宗》，而王爾緝（心敬，1656-1738）之從二曲（李顥，字中孚，1627-1705），亦有《關學編》⁷¹之輯，皆足證當時風氣。

而在當時，有一影響當朝極要之書，即是熊敬修（賜履，1635-1709）所撰作之《學統》一書。敬修生平，尊紫陽，闢姚江，謂「洙、泗之統，惟朱子得其正；濂、洛之學，惟朱子匯其全」，⁷²其表列學統，則以戰國之孟子、宋之朱子、明之羅子，為可以昭日月而垂天壤。⁷³史傳謂其以詞臣而致位樞衡，侍講筵獨久，其隨命而講《學》、《庸》嘗為聖祖所賞，歎為「真講官」。敬修後以事見疵，為上所譏，然聖祖之崇宋學，實自敬修啓之。此見當時之局面，爭道統即在爭學統，朱陸之爭已由理學意義轉向儒學意義，朝廷欲尊「治統」之地位，必應於「學統」有所取捨。康熙之有取敬修之說，其議雖自下而興，最終亦仍是以聖意而為裁決。

康熙之尊朱，除有若干治術之考量，與關繫理學之核心思惟，如上述外，亦

⁷¹ 見〔清〕王心敬：《關學編》，收入《續修四庫全書》第515冊。中華書局編校刊馮少墟《關學編》時，曾取王心敬、李元春（字時齋，1769-1854）、賀瑞麟（字角生，1824-1893）之書，合為《續編》（詳〈點校說明〉，見〔明〕馮少墟編，陳俊明、徐興海點校：《關學編·附續編》〔北京：中華書局，1987年〕，頁1-5），且將王氏所撰〈關學編序〉改題為〈關學續編序〉（同書，頁65-66）。

⁷² 〔清〕唐鑑（字鏡海，1778-1861）撰：《學案小識》，收入《續修四庫全書》第539冊，卷6，頁53a，總頁456。

⁷³ 《學統》一書，《續修四庫全書》所收為五十三卷本，乃以孔子、顏子、曾子、子思、孟子、周子、二程子、朱子九人為正統，以閔子以下至明羅整菴（欽順，字允升，1465-1547）二十三人為翼統。以冉伯牛以下至明高景逸一百七十八人為附統。而以荀子、揚子雲（雄，53B.C.-18）二人為雜學，並以老、莊、楊、墨、告子及二氏之流為異學（〔清〕熊賜履撰：《學統》，收入《續修四庫全書》第513-514冊）。《清儒學案》引《學統》則作「以荀卿以下至明王守仁七人為雜統」（徐世昌等編纂，沈芝盈等點校：《清儒學案》，第2冊，卷38，頁1449），其所據應為《四庫全書存目叢書》所收之五十六卷本（收入《四庫全書存目叢書》，史部第124冊），該本所列「雜統」，為荀、揚、王通、三蘇、象山、白沙與陽明。

有「經術」之觀念牽涉在內，此一部份，則多得自李厚庵（光地，字晉卿，1642-1718）。厚庵之尊朱，雖若以濂、洛、關、閩為途徑，然其所重，語錄而外，尤在提倡一種「帝王之儒學」。彭尺木撰作其〈事狀〉云：

聖祖御乾清門，命公奏進家居所著文字，公彙其讀書筆錄及論學文字為一卷，敘而進之。其言曰：「臣惟學之繫于天下大矣！古之言學者，自〈說命〉始。其所謂多聞學古，時敏遜志，與夫教學相長，始終克念，皆後世聰明才智之士所不屑道，而彼以天縱之君，帝賚之佐，孳孳相勉若不及。是以君則繼成湯嘉靖于殷國，臣則與阿衡媲美于有商，學之切于治道如此。古今言學者莫不曰，帝王之學與儒生異，臣以為不然。夫溺于技藝，滯于章句，以華藻為美，以涉獵相高，豈獨帝王哉，雖儒生非所尚也。若夫窮性命之原，研精微之歸，究六經之指，周當世之務，則豈特儒者所宜用心，帝王之學何以加茲！蓋高宗所謂恭默以思者，性命之原，精微之歸也；其所謂學而有獲者，經訓之旨也；其所謂監而罔愆者，當世之務也。此古今言學之宗，亦古今為學之準也。肆我皇上，天挺其姿，神授之識，生知，乃復好古，將聖而又多能，其潛思實體，朝講夕誦，非堯舜之道不陳于前，非天人性命之書不游于意。臣竊謂我皇上非漢唐以後之學，唐虞三代之學也。臣窮海末儒，蔽于聰明，局于聞見，四十無聞，沒身為恥。今太陽之下，燭火益微，抱卷趨趨，隕越無地。然臣之學則仰體皇上之學也。近不敢背于程朱，遠不敢違于孔孟，誦師說、守章句，佩服儒者，屏棄異端，則一卷之中，或可以見區區之志焉。臣又觀道之與治，古者出于一，後世出于二。孟子敘堯舜以來至于文王，率五百年而統一續，此道與治之出于一者也。自孔子後五百年而至建武，建武五百年而至貞觀，貞觀五百年而至南渡。夫東漢風俗，一變至道；貞觀治效，幾于成康。然律以純王，不能無愧。孔子之生東遷，朱子之在南渡，天蓋付以斯道而時不逢，此道與治之出于二者也。自朱子以來至我皇上，又五百歲。應王者之期，躬聖賢之學，天其殆將復啟堯舜之運，而道與治之統復合乎！伏惟皇上承天之命，任斯道之統，以升于大猷，臣雖無知，或者得依附末光，而聞大道之要。臣不勝拳拳。」⁷⁴

⁷⁴ 見彭紹升撰：〈故光祿大夫文淵閣大學士李文貞公事狀〉，《二林居集》，卷15，頁3b-5a，

厚庵此說之特出，在於將歷來「經學」中所含蘊之「聖治」之成，不推本於德，而將之追溯於帝王平居與帝賚之佐孳孳相勉之所從事，於此發揮君、臣共爲之學。其說之不廢多聞、學古、時敏、遜志，較之真西山（德秀，字景元，1178-1235）《大學衍義》之高陳其義，整嚴聖道於三綱八目者，實見爲近切可及。以聖祖之好古多能，而聞之如此，自覺相契。⁷⁵

而自厚庵之入閣，其奉敕修纂《周易折衷》、《朱子全書》、《性理精義》，及發

總頁 419-420。

⁷⁵ 康熙之留心格物，乃時人所共知，非臣下之臆詞（余金筆記特有此條，見〔清〕余金撰：《熙朝新語》，收入《續修四庫全書》第 1178 冊，卷 5，頁 1b-9a，總頁 609-613），且以所著《幾暇格物編》（〔清〕玄燁撰，李迪譯注：《幾暇格物編譯注》，上海：上海古籍出版社，2007 年）觀之，其所包羅之廣，趣味亦非盡由朱子而來。而其將西學合之朱子「格物」之說（〈地球〉，頁 38），則是明末以來通西學者之普遍意見。康熙之謂朱子「理氣」之論最好（〈理氣〉，頁 39），當亦與此有關。至於書中自謂「自沖齡留心載籍，嗜讀古人之文」，「其中氣韻古雅，詞藻典瞻，各擅所長，固極文章之能事。至于體道親切，說理詳明，闡發聖賢之精微，可施諸政事，驗諸日用，實裨益于身心性命者，惟有朱子之書駕乎諸家之上，令人尋味無窮，久而彌覺其旨。」（〈文章體道親切惟有朱子〉，頁 65）云云，則亦是有得而云然（關於康熙論述朱子之語，可參看〈朱子全書序〉，《聖祖仁皇帝御製文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1299 冊，四集，卷 21，頁 5b-8，總頁 534-535）至於其與朱子之異，則似在有關「太極」之觀點。康熙嘗云：「夫理，語大乾坤莫能載，語小乾坤莫能破。」（〈理學論〉，同書，卷 21，頁 1a，總頁 532），又曰：「吾思太極者，實理之所在。」（〈欽若昊天歷象日月星辰敬授人時〉，同書，卷 24，頁 1b，總頁 549）凡此所言「太極實理之所在」，「語大乾坤莫能載，語小乾坤莫能破」，若一面將「理」之「先在」義實說，一面則將「理」之「遍在」義，合之於氣，故其釋《中庸》之云：「聖人之道，始於明明德，極於位天地育萬物，造端於宥密，而彌綸於兩間，百姓昭明，協和萬邦。飛潛動植，咸若其天者，非從外求也，盡性而已。」（〈書性理奧後〉，同書，二集，《景印文淵閣四庫全書》第 1298 冊，卷 40，頁 6a，總頁 706），乃有所謂「宥密」之說，而非僅於所謂「形下」者，指言「形上」。康熙之申明此點，關注於造化之端，或與其針對明以來傳教士間爭論「朱子之所謂『理』，究竟為一有神論，抑無神論？」之事有關，故在其釋義中，太極之為「宥密」，雖非宗教義之所謂「神」，然仍具哲學義之「終極因」，或說“first mover”之義。此一詮解，實與朱子論「理」「氣」之原旨有所不同（康熙於發生禮儀之爭時，曾諭示云：「爾天主教徒敬仰天主之言與中國敬天之語雖異，但其意相同。」〔王小虹等編譯：《康熙朝滿文朱批奏折全譯》（北京：中國社會科學出版社，1996 年），頁 424〕，可見其闡明萬物造端之所從出，確有特別之說義。）

閱《學易圖說》、樂律、數表、韻書等，皆隨時討論，引申發揮，其所為覆奏劄子，今具存集中。以此而言，康熙之有取厚庵，彼此相合，亦有其專主與析義，非僅為敷衍之事。清廷之於經學、儒道自有主張，欲以六藝之道者，折衷於當朝，以合於學統，其事歷康熙以迄雍、乾，而溯其最初，則係於此託始。清代經學經此一變，遂增多一種「規模國家體制與其意識型態」之色彩，與元、明之但制為功令者不同。

今就此御纂之義，為之析論如下：一、康熙敕修諸經解義，《四書》而外，《書》、《易》、《春秋》與《詩》，皆有成書，而其最要者，在《易》。《四庫提要》於《日講易經解義》項下云：

康熙二十二年聖祖仁皇帝御定《易》為四聖所遞傳，則四聖之道法、治法，具在於是。故其大旨，在即陰陽往來、剛柔進退，明治亂之倚伏，君子小人之消長，以示人事之宜，於帝王之學，最為切要。儒者拘泥章句，株守一隅，非但占驗機祥，漸失其本。即推奇偶者，言天而不言人；闡義理者，言心而不言事。聖人立教，豈為是無用之空言乎？⁷⁶

此段所明，論出厚庵，見於其《周易通論》，而御旨言之。以《易》而言，此說雖若兼採漢、宋，然當時無論主程朱，抑主陸王，於所謂「圖」、「書」，抨擊皆不餘遺力，甚且詬厲及於紫陽，故其說於此時確認四聖，不廢筮占，亦不廢義理，且云「道法、治法，具在於是」，「帝王之學，最為切要」，在其內涵，並非僅是以理學為尊，而係具備一種以帝王之經學規摹天地之視野。此點就康熙之兼通中、西之學言，頗有欲以中土之主展現「域中四大」之氣魄。雍、乾之踵武聖祖，此為其所歆慕。二、諸經之中，考禮為難，其事延至乾隆即位之初，始開館為之，三禮之纂疏，亦歷十餘寒暑而後成之。而以乾隆之欲於己身親守三年之喪者視之，高宗之思繼聖祖而為帝王之學，亦實有其情。特以當時古學已盛之狀況言之，宋儒學統已隨考證學觀念之勃興而漸替，乾隆於南巡之後，乃轉以江南士學之昌明為榮，於是「主持學統」之觀念，遂亦漸為「明主右文」之觀念所取代。三、朱陸異同關涉心性，其事有非文字訓詁可得而明者。然無論程、朱、陸、王各家，

⁷⁶ [清]永瑤(1743-1790)、紀昀(字曉嵐, 1724-1805)等撰:《四庫全書總目提要》(臺北:臺灣商務印書館, 1983年), 第1冊, 卷6, 頁3a, 總頁129。

其所據言，多援經書為論。今如敬修、厚庵既以所謂「學統」之說排斥陸王，又以朱子解經之勝義，詮解其論性理之精義，則以此為入者，不唯不知陸王之所以為陸王，其於程朱，亦將止知有經學中之程朱，而未能深探其說之究竟。今審讀御纂諸書，不唯五經者乃各自為書，即四書之為宋明儒義理所據，亦皆各各還原其章句本旨。於是循其途者，如欲窮性理字義與其內蘊，必不得不別求於《性理精義》諸書。⁷⁷以是觀之，康熙朝雖號尊崇理學，其實經學、理學已分，非復一途。以此為天下倡，雖於老成者無妨，其為後進者，則必將於朱陸異同所涉之真際，乃至因於此一爭議所深化之儒學議題等，茫無所知。雍、乾兩朝之為朱學者之難於性理思惟更有所進，此亦一因。四、《春秋》之日講解義、彙纂，亦成於聖祖，然《提要》於其書，但著其所以為「別嫌疑、明是非、定猶豫」，⁷⁸乃至乖違經義之處，而於其辨夷、夏，則略而不講。此就其立場言，誠有所拘礙，無足為奇。然此一忌諱，亦不僅官書為然。乾隆朝武進莊方耕（存與，1719-1788）於經學不專事箋注，謂能發明《春秋》條例，然其先後直上書房、南書房垂四十年，以年老休致，亦未聞曾有能如杭大宗（世駿，1696-1773）之以「混滿漢疆界」為建言者。觀晚清之龔定庵，雖欲朝廷之尊史，然猶自以「賓賓」為言，則此事之難可知。以是言之，凡所謂經義中之大義微言，心知之，口不必能言之；即口能言之，事亦無得而成之。以此而欲君臣之一體，實亦止能如厚齋之有合於聖祖而止。

四、清初以迄清中義理思想發展，除學術本身脈絡外，其它可辨識之因素

影響清初以迄清中義理思想之發展，除上述學術脈絡外，另有二項可辨識之因素：一為前論所提及清廷提倡名教之作爲，一為延續明代以來以戲曲、小說之

⁷⁷ 《性理精義》於陸王學者之言，多引一二無關緊要，平淡無奇之論為門面，如其於「讀書法」項下引象山曰：「大抵讀書訓詁既通之後，但平心讀之，不必勉加揣量，則無非浸灌培養鞭策磨礪之功。或有未通曉處，姑闕之無害。且以其明白昭晰者，日加涵泳，則自然日充日明。後日本原深厚，則向來未曉者，將亦有渙然冰釋者矣」（〔清〕李光地等奉敕纂：《御纂性理精義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第719冊，卷8，頁46，總頁737），即是一例。

⁷⁸ 永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，第1冊，卷29，頁1a，總頁581；頁3，總頁582。

創作與批評所形成之一種關注「社會人情發展」之「物論」思惟。以前者論，清廷之以異族入主中國，雖以高壓之手段，穩固其統治，其本身仍潛伏不易消除之「正當性」危機。故前論謂康熙朝之取用朱學中之較為明顯之「規範性」倫理思惟，實有以此阻抗王學流衍所鼓動之個體精神之張揚之用意，蓋欲藉此確立「名教」。然即就此言，亦當分疏層次。今就康、雍二朝以理學名者觀之，其所以取之，實亦有數等：一則以才，一則以德，一則以學行。以「才」而用者，如厚齋，凡康熙所欲為帝王之學者，實皆由其發之。故康熙嘗云：「知光地者莫若朕，知朕者亦莫若光地」，⁷⁹此事之記，觀其上下文，固乃以二人之學之相益為言，非指謂其辦事稱心也。此一等。另一等，所謂「以德」，當時標舉者，在於「居官清廉」四字，其著者為張敬庵伯行（字孝先，1651-1725）。敬庵一生至老不懈誠敬，不唯數得聖祖之賞，世宗且賜御筆「禮樂名臣」一匾以褒之，故傳稱其乃「上結主知，立朝靖獻，一本所學，為理學名臣之冠」。又一等，則是「以學行」，其著者為聖祖所謂「本朝如此人不可多得」之陸稼書（隴其，1630-1692）；其人於雍正二年獲從祀文廟。

以上所敘三等，以「才」而用者，如厚齋，已詳前論。「以德」標舉者，如敬庵，清廉固是，其居官為治，以養民為先，教化為本，亦有足多者，然學則非無可議。蓋其學之奉「主敬以端其本，窮理以致其知，躬行以踐其實」，⁸⁰雖皆程朱之遺，其一生刊布先儒理學諸書達五十餘種，為之纂輯、集解者，有若干種，未及成書者，又若干種，亦若於理學之倡導不餘遺力，然就其所自言，皆平常庸論，無一語精要。如「仁者，天地生物之心；敬者，聖學之所以成始而成終者也。萬善之理統於一仁，千聖之學括於一敬，故道莫大於體仁，學莫先於主敬」，「天地大矣，立三才之中，必能與天地同體，而後不愧於天地。聖賢往矣，生百世之下，必能與聖賢同心，而後不負乎聖賢。學者立志，可不遠且大哉」⁸¹之類。至於以學行稱之陸稼書，《四庫提要》許為「國朝醇儒第一」，⁸²如其論「仁」曰：「唐以前儒者，皆以愛言仁。自程子曰『偏言則一事，專言則包四者』，而人知愛不足以言

⁷⁹ 見彭紹升撰：〈故光祿大夫文淵閣大學士李文貞公事狀〉，《二林居集》，卷 15，頁 7b，總頁 421。

⁸⁰ 唐鑑撰：《學案小識》，卷 2，頁 11a，總頁 340。

⁸¹ 〔清〕張伯行撰：《困學錄集粹》，收入《四庫全書存目叢書》，子部第 24 冊，卷 1，頁 1，總頁 493。

⁸² 永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，第 3 冊，卷 94，頁 19a，總頁 70。

仁。自程子之後，儒者又多離愛言仁。自朱子曰『仁者，心之德，愛之理』，而人又知仁非即愛，亦不離愛，仁是未發之愛，愛是已發之仁。言仁之說，於是始精。然不讀朱子仁說及《語類》所記論仁各條，亦不知程、朱用心之苦，⁸³則識見固已超越敬庵遠甚。由此知清廷之以敬庵為臣工表率，而另以稼書從祀兩廡，皆有其審酌之精識。

然即以此三等分言，二朝言程朱而精者，如陸桴亭、王白田（懋竑，1668-1741）、朱止泉（澤澐，字湘洵，1666-1732），皆陸沈在下，而學反非所謂「名臣」可比。其中桴亭嘗為明諸生，生年較早，以經世變，故多留心古今治術因革、兵農禮樂，及郡國利病等。嘗有言「天下無講學之人，此世道之衰；天下皆講學之人，亦世道之衰也」，⁸⁴其說救挽而不失正，可為顏、李針砭。特其學於心性精微一面，雖有入處，率皆淺嘗輒止，⁸⁵而於所謂康濟之學，又僅能於事項上用力，見出其識，而非能如亭林於「採銅於山」⁸⁶之法，有所發明，以之示人，故影響未若亭林之大。至若白田、止泉，接承當時朱陸異同之爭執，發憤致力於朱子一生為學經歷之考

⁸³ [清]陸隴其：《松陽鈔存》，收入《景印文淵閣四庫全書》第725冊，卷上，頁1b-2a，總頁629-630。

⁸⁴ 見陸世儀：《思辨錄輯要》，卷1，頁14a，總頁11。

⁸⁵ 桴亭嘗云：「只提一『敬』字，便覺此身舉止動作如在明鏡中。」（陸世儀：《思辨錄輯要》，卷2，頁11a，總頁23）夫提「敬」而能有此實覺，見桴亭於心性固有入處。故其說云：「『吾十有五而志於學』，是孔子入門工夫。『博文約禮』，是顏子入門工夫。『日省』，是曾子入門工夫。『戒懼慎獨』，是子思入門工夫。『集義』，是孟子入門工夫。他如周子之『主靜』，張子之『萬物一體』，程朱之『居敬窮理』，胡安定（瑗，字翼之，993-1059）之『經義治事』，陸象山之『立志辨義利』，有明薛文清（瑄，字德溫，1389-1464）、胡餘干（居仁，字叔心，1434-1484）之『主敬』，湛甘泉（若水，字元明，1466-1560）之『隨處體認天理』，陳白沙之『自然養氣』，王陽明之『致良知』，皆所謂入門工夫，皆可以至於道。學者不向自心証取，而輒欲問之他人，豈所謂實下工夫者乎！」（同書，頁19，總頁27）雖則如此，學者除須向自心証取外，希賢希聖，其精微處仍須講究，非但提「入門不同」即了。前註〈53〉引桴亭之論「悟」字，將凡有體驗處皆說為「悟」，即是將所謂「悟境」者淺看。

⁸⁶ 亭林〈與人書十〉：「嘗謂今人纂輯之書，正如今人之鑄錢。古人采銅於山，今人則買舊錢，名之曰廢銅，以充鑄而已。所鑄之錢既已粗惡，而又將古人傳世之寶，舂剉碎散，不存於後，豈不兩失之乎？承問《日知錄》又成幾卷，蓋期之以廢銅；而某自別來一載，早夜誦讀，反復尋究，僅得十餘條，然庶幾采山之銅也。」見[清]顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1983年二刷），頁93。

辨，能以文獻作為思想變衍之證據，雖非即此即能提振紫陽之真統，然其考辨之途轍，至今仍為深究朱子之學者所不能廢，亦有其功。非籠統空言者可比。

以上所述為清廷提倡名教之作爲，與當時為朱子之學者之大要，至於前舉二項可辨識之因素之另一項，所謂「延續明代以來以戲曲、小說之創作與批評所形成之一種關注『社會人情發展』之『物論』思惟」，則亦頗有可敘之處。其中可提出作為說明者，姑舉金聖嘆（1608-1661）與孔東塘（尚任，字聘之，1648-1718）二人為代表。

金聖嘆之論析《水滸》敘事，曾有一說云：

《水滸》所敘，敘一百八人，人有其性情，人有其氣質，人有其形狀，人有其聲口。夫以一手而畫數面，則將有兄弟之形；一口而吹數聲，斯不免再映也。施耐庵以一心所運，而一百八人各自入妙者，無他，十年格物而一朝物格，斯以一筆而寫百千萬人，故不以為難也。⁸⁷

此說以天下之人人皆物，而我以一己之心格之，十年格物而一朝物格，則人人皆入我「知」，斯所以作者可以一筆而寫百千萬人。此說就其思想之根源言，蓋即是陽明以下良知之學之運用。其所特異者，在於能於萬殊中見出眾生之「相」，故有美學意義。至於所謂「格物」之法，聖嘆則歸本於「忠恕」。聖嘆云：

格物亦有法，……以忠恕為門。……忠恕，量萬物之斗斛也。因緣生法，裁世界之刀尺也。⁸⁸

又云：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而為喜怒哀樂之中節謂之心。率我之喜怒哀樂自然誠於中、形於外，謂之忠。知家、國、天下之人率其喜怒哀樂無不自然誠於中、形於外，謂之恕。⁸⁹

⁸⁷ [清]金聖嘆著，曹方人等人標點：《金聖嘆全集》（南京：江蘇古籍出版社，1985年），第1冊，《貫華堂第五才子書水滸傳》（上），〈序三〉，頁10。

⁸⁸ 同前註。

⁸⁹ 金聖嘆著，曹方人等人標點：《金聖嘆全集》第2冊，《貫華堂第五才子書水滸傳》（下），

說中以己之「自然誠於中、形於外」者，推人人之「自然誠於中、形於外」，此說即是良知學中所謂「見滿街皆是聖人」之意。唯在《中庸》原文「發而皆中節」者，乃「和」，而聖嘆變言曰「心」，則是欲於人人所同之處，見出人人所不同。此之同而不同，不同而同，即是於萬殊中見出眾生之「相」，於「相」中見出眾生之萬殊。聖嘆於此，參用佛家淨、染合和之義，而以「緣生」之法為裁量，故不說為「染」，而說為「自然」。於此亦見其所自持之「三教合一」。此種觀點，就倫理學言，由於避去「心體」、「道體」之論不談，無得自述己說。然若以建構「美學」之角度為之分析，則是具有「將『詮釋者』與『被詮釋者』之如何於精神界域中互動之議題，帶入『心法』與『心所有法』之分析中」之功能。此點具有建構「社會詮釋學」之意義。

至於孔東塘，則曾自作《桃花扇》、《小忽雷》、《大忽雷》諸傳奇，尤以《桃花扇》寫南明實事，感人至深。而究論此劇之可受注意，非唯在其佳善，亦在其作劇時之義理視野；此一義理視野，若分二層說之，則一為「當事」，一為「當理」。所謂「當事」，即是聖嘆所謂「十年格物而一朝物格」，以心契情而能與物為一，由此筆肖群生，泣所當泣。而所謂「當理」，則是以「不當事」之心，評詮「當事」之理，而得其通義。東塘云：

今之樂，猶古之樂，豈不信哉？《桃花扇》一劇，皆南朝新事，父老猶有存者。場上歌舞，局外指點，知三百年之基業，隳於何人？敗於何事？消於何年？歇於何地？不獨令觀者感慨涕零，亦可懲創人心，為末世之一救矣。⁹⁰

篇中所謂「場上歌舞，局外指點」，前者之規摹，出於「當事」，而後者之指陳，即出於「當理」。而推究東塘之所以敢取此劇本事中人物之原來面目，以之示人，以奇立傳，而不懼脯東林之餘糟者，所爭即在二者之不相妨。⁹¹此點亦猶全謝山（祖

〈第四十二回〉總評，頁 125。

⁹⁰ 〈桃花扇小引〉，見〔清〕孔尚任撰，徐振貴主編：《孔尚任全集》（濟南：齊魯書社，2004年），第1冊，頁15。

⁹¹ 梁溪夢鶴居士（顧采，字天石，號補齋）序此劇云：「嗚呼！氣節伸而東漢亡，理學熾而南宋滅。勝國晚年，雖婦人女子，亦知嚮往東林，究於天下事奚補也。當其時，偉人欲扶世祚，而權不在己；宵人能覆鼎餗，而溺於宴安。扼腕時艱者，徒屬之席帽青鞋之

望，字紹衣，1705-1755）之以南雷傳人，表彰明季忠節，至於隱微畢現，而卒能以此自見。其事不唯考驗二人，亦是考驗當朝⁹²。此見當康熙之時，凡生在前為遺老者，以生平之出處為重，其生在後不為遺老者，則以講史之辨德為先；二者非一。此種以劇作表顯世道與人心之論法，又與聖嘆之所言者不同。此下撰作、評說劇曲、小說者，雖不能如聖嘆、東塘所論、所作之精，然二者之興，文人於詩、文之外，藉賞娛之樂，從而建立一合「以己觀物」與「以物觀物」為一之觀世角度，其所開拓於視野之影響，亦不容小覷。

五、清中期經史學之改絃與其內在義理思想之特質與樣態

以上所述為康熙朝於經學逐漸取代理學地位之先，所存在之義理思想狀態，其中有屬於學術或思想本身自然之發展，亦有其它因素之介入。至於由康、雍而下，達於乾、嘉，則無論於學術或思想，皆產生極大之變化，必須更端敘之：

乾隆、嘉慶時期之學術，其具勢力之發展，在於確立以「經學」作為詮釋「儒

士；時露熱血者，或反在優伶口技之中。斯乾坤何等時耶？既無龍門、昌黎之文，以淋漓而發揮之；又無太白、少陵之詩，以長歌而痛哭之。何意六十載後，雲亭山人以承平聖裔，京國閑曹，忽然興會所至，撰出《桃花扇》一書。上不悖於清議之是非，下可供兒女之笑噱。吁！異呼哉！當日皖城（阮大鍼，字集之，?-1646）自命以填詞擅天下，詎意今人即以其技，還奪其席，而且不能匿其瑕，而且幾欲褫其魄哉！雖然，作者上下千古，非不鑑於當日之局，而欲脯東林之餘糟也；亦非有甚慨於青蓋黃旗之事，而為狡童黍離之悲也。徒以署冷官閑，窗明几淨，胸有勃勃欲發之文章，而偶然借奇立傳云爾。斯時也，適然而有卻奩之義姬，適然而有掉舌之二客，適然而事在興忘之際，皆所謂奇可以傳者也。彼既奔赴於腕下，吾亦發抒其胸中，可以當長歌，可以代痛哭，可以弔零香斷粉，可以悲華屋山邱，雖人其人而事其事，若一無所避忌者，然不必目為詞史也。」（《桃花扇序》，見孔尚任撰，徐振貴主編：《孔尚任全集》第1冊，頁9-10）文中字字斟酌，可以見出當時作劇、論劇者之意態與心思。

⁹² 東塘集中有〈出山異數記〉（見孔尚任撰，徐振貴主編：《孔尚任全集》第4冊，頁2335-2346），雖係私記，然文字莊重典則，於康熙親祭孔廟之經歷，大筆敘之，聲勢歷歷，如在目前，蓋以之為一大盛事。此一敘記，若合之於東塘寫作《桃花扇》一劇之感懷，不僅可見出東塘一輩士夫之歷史感覺與觀點，已與其前之遺民老臣有所不同，亦可覘知東塘對於康熙修文之一種期待。其名篇不以「聖駕親祭孔廟記」之類為題，而逕以「出山」作引，實亦欲因之以見志焉。

學」之主軸，並依當時所標示之「考據」方法，建構其特有之「經典詮釋學」。故前論之以「義理」、「詞章」、「考據」之三分論儒學，以提倡經學之學者而言，重點在於將「考據」作為「學術方法」之意義提昇。唯以儒學之角度而言，「詞章」作為義理之展現，劉彥和（縵）之撰作《文心雕龍》，於「原道」、「宗經」之義，已有深細之發揮。清代政治文獻之處處扣合儒義，亦是基本上承襲中國之治道觀念，並未因其異族背景而有所更易。甚且康、雍、乾三朝之君，皆著意標榜「右文」，以為籠絡士人之手段。此點可暫置不論。難處在於如何「合義理、考據為一」？此點則宜深論。

以當時吳、皖之分宗而言，吳學之重漢經師家法之傳，「訓詁」而外，「考制」必為其進階所當深究。故戴東原之作〈題惠定宇（棟，1697-1758）先生授經圖〉一文，乃有一論云：

夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有于經學之云乎哉？惟空憑胸臆之卒無當于賢人聖人之理義，然後求之古經，求之古經，而遺文垂絕今古懸隔也，然後求之訓故。訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。松崖先生之為經也，欲學者事于漢經師之訓故，以博稽三古典章制度，由是推求理義，確有據依。彼歧訓故理義二之，是訓故非以明理義，而訓故胡為？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。其亦遠乎先生之教矣。⁹³

篇中所謂「古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明」，於義理學有一必先有之設論，即是「性善」。否則依「性惡」之論而論禮制，必應發達一種強調治術工具性之政治學，如荀子然。此所以東原於其義理三書，必以一不同於朱子章句之方式，詮解《孟子》，而重申所謂「性善」義。而此則非漢儒之所能擅。當時惠氏門下取「性善」之說，以為儒學固然，而未深悉合經學與理學，實有非勾稽漢儒之訓詁與經說所可以竟其功者。而此亦所以沿定宇之脈者，雖於考據有其建樹，卻於義理思想方面平淡無成。

以上為吳學。至於皖學，則又有江慎修（永，1681-1762）與戴東原師、弟子

⁹³ 見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁505。

之不同。慎修之於義理、考據，從一面言，乃合經學與理學；從另一面言，乃分經學與理學。所謂「合經學與理學」之一面，表顯於其《禮書綱目》之鉅作；而所謂「分經學與理學」之一面，則表顯於其所作之《近思錄集注》。二者皆有其重要之成就。特就義理思想之發展言，如理學之風氣已衰，而經學之發展，又未能將禮學之層次提昇，則一人言之如此，終難於關鍵處產生對於當代之影響。故慎修之為世知，亦僅在考證名物度數方面，非其全貌。

至於東原，則不然。東原之說，僅主合經學與理學，而於宋儒理學之說，則深斥其雜於二氏之學，於經義為不符。然不同於吳學，東原於經典之詮釋，其所謂考據，非僅止於名物、度數與文字之通話，而係深入於經典文本中可能之義理建構之理論基礎，故彰顯出一與宋明理學截然不同之思想架構。在其方法之操作中，所謂「考據」之學，就其詮解義理能以「思想考據」之方法為之，以說明古今之異之所以故，實際已具備「觀念史」與「哲學史」分析觀點之雛形。

東原重建先秦儒學義理之最核心之義，在於變改宋明儒以「理體」，或「良知之體」詮解道體之說。在其論說之義中，不唯「理體」不應具有邏輯之先在性，所謂「道體」，亦不當具有靜態之恆常性；⁹⁴儒義於氣化之中言「天」，實際僅是於流行中見有敦化之「天德」。此種破斥宋儒理氣觀之論說方式，非整體推翻形上學之價值，如顧亭林；雖則其合理學於經學之主張乃自亭林「古無理學，古之理學，經學也」⁹⁵之說派生。其主軸，實乃欲改靜態之本體學，而為動態之本體學。⁹⁶單

⁹⁴ 東原云：「盈天地之間，道，其體也；陰陽，其徙也；日月星，其運行而寒暑晝夜也；山川原隰，丘陵谿谷，其相得而終始也。生生者，化之原；生生而條理者，化之流。分者其進，合者其止，進者其生，止者其息。生者動而應求，立乎至博，息者靜而自正，立乎至約。博，故與為條理也，約，故與為統會也。」（《法象論》，收入戴震撰，楊應芹編：《東原文集（增編）》[合肥：黃山書社，2008年]，卷8，頁204-205）此論以「博」「約」論「與為條理」與「與為統會」，見化之原與化之流，乃一體之「徙」（引本校註云：「徙」，原本誤作「徒」，據《戴東原先生文》之手稿改），必有「進」而後有所謂「止」，必有「生」而後有所謂「息」。人之能統、會於「道」者，乃依其法象之既形而見之為有。

⁹⁵ 亭林云：「愚獨以為理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，較諸帖括之文而尤易也。」（《與施愚山書》，顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，卷3，頁58）

⁹⁶ 東原云：「問：道之實體，一陰一陽，流行不已，生生不息，是矣。理即於道見之歟？曰：然。古人言道，恆賅理氣；理乃專屬不易之則，不賅道之實體。而道、理二字對舉，

就此點論，與清初之船山為近。特就船山而言，氣化之由簡而繁，繼之成善，就哲學之建構言，亦有其不易解決之難題，故終船山一生，亦嘗數易其說。東原未深及此，故僅以「自然」之概念說之。此種雖於本體學有新趨，而不欲深論之簡化方式，由於搭配有東原以「結構性社會觀點」為著眼之倫理觀，故亦構成重要之義理形態。此點符合清初以來思想潛伏之大趨。

所謂東原乃以「結構性社會觀點」為著眼，以觀看「倫理」，符合清初以來思想潛伏之大趨，約有二義。

第一項可以說明之要點為：東原在其有關人存在之論述中，不僅降低「個人」處於社會之地位，亦降低人「精神境界」位於其整體「存在」意義中之重要性，而將關懷之視野轉向庶民社會。此點使儒學中所謂「性善」之理論，發生論述基礎上之重要改變。蓋儒學中所謂「性善」，長期以來所關注之重點，一在「純粹善之根源」，一在「純粹善之證成」，故「性善」之論與「希聖」之學，屬一事之兩端。儒學之表現為具有菁英階層之屬性，實頗為明顯。特相對而言，陽明學因強調聖之為聖，止爭成色，不爭斤兩，甚至主張人人可於其日用之中，一念而為聖，故較具平民之色彩。然即如此，此種平民性，依然近於宗教之平民性，而非主張「全社會」之庶民性。東原則不然。東原於其「理」「欲」之分辨中，主張一說云：

天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理。

又謂：

老、莊、釋氏主於無欲無為，故不言理；聖人務在有欲有為之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。君子使欲出於正，不出於邪，不必無飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，於是讒說誣辭，反得刻議君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者，為禍如是也。以無欲然後君子，而小人之為小人也，依然行其貪邪；獨執此以為君子者，謂『不出於理則出於欲，不

或以道屬動，理屬靜，如《大戴禮》記孔子之言曰：『君子動必以道，靜必以理』是也。或道主統，理主分；或道賅變，理主常。此皆虛以會之於事為，而非言乎實體也。」（見《緒言》卷上，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁88）可見彼之於此二種哲學形態之基本性質，確有所知。

出於欲則出於理』，其言理也，『如有物焉，得於天而具於心』，於是未有不以意見為理之君子；且自信不出於欲，則曰『心無愧怍』。夫古人所謂不愧不怍者，豈此之謂乎！不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理：此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如也是也。⁹⁷

此論則是力斥社會菁英之以自身有限之經驗，以及自我要求之目標，設為天下道德之準繩。東原以是改以社會群體多樣之人生，看待所謂人性之發展。在其論說中，道德實踐不僅應於「現世」中實現，亦且與社會集體之「生養」息息相關，所謂聖人之道，實際乃是於人生「有欲有為之咸得理」處著眼，而非憑論者一時之意見，即以為乃不易之則。

第二項可以說明之要點，則為東原在其有關人存在之論述中，將人性之所依，約限於一種「物性」之觀念。亦即無論人於氣化之流行中，如何得其靈秀，從而擁有「首出萬物」之地位，仍僅能為萬物中之一物；人性之本質仍屬物性，並不具有與道體相應之圓滿性。東原撰成其義理三書之後，彭尺木曾遺書討論，謂東原之說乃「率有限之性以為道」，⁹⁸即是針對於此而為爭議。

東原之說乍見之，由於其排斥理體之先在，而專言氣化之流行，且以「人性」為「物性」之一類，確若近於西方哲學中所謂「物質主義」。然由於在東原之說中，對於「氣化」之理解，仍是以「人」之出現，及其最高層級之精神性具體存在，作為自然發展「必然」之結果，故於其說中，並未將氣化簡約為一種僅以「物質」為本之機械論。⁹⁹此種強調「氣化」卻非「唯氣」之論法，其在先秦階段，儒家曾變通運用宗教殘留之「神」之概念予以補充，以說明氣化屈伸之不測。此種「不測」之觀念是否預留「目的性」之殘存？或仍當嘗試將之說明為一生物學之物質

⁹⁷ 見《孟子字義疏證》卷下，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁216。

⁹⁸ 詳彭紹升：〈與戴東原書〉，《二林居集》，卷3，頁17b，總頁327。

⁹⁹ 東原所謂「生生者，化之原」之說，即使將之類比於近代精神主義（spiritualism）面對激進之物質主義挑戰時所採取之論法，將生命現象之出現，推之於乃生化之創造力逐步於品物流行之演化中所產生之結果，由於在此類論述中，論述者必須於 matter 與 life principle 之連結上，有所說明，或至少預留空間，因而已非真正的所謂「物質主義」；無論說之為 rationalistic materialism，或一種 biological materialism，論詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉。

主義？東原於此，則固無從觸及，故其說僅以「天德」為概括，而未進一步申論。或對於東原而言，此種本體學之追溯，至此即可，以其對於東原所欲彰顯之義理觀並無真正影響，故不必為更深之精辨。

東原說於當時之重要，在於其以「有限之性」之性論，阻絕儒義之義理觀朝向超越性精神境界發展之可能，而將義理之關注轉向「社會」之理解，與社會問題之解決。此一趨向，具有表現為「近代思想特質」之發展意義。而在其所擘畫之《七經小記》中，禮制之研究，配合其性善之論，確具一種不同於荀子專重「治術」之取徑之社會學性質之視野，可為經學之發展，另闢新途。

唯如以對於「社會」之理解，與社會問題之解決而言，社會之發展具有歷史縱深，亦有屬於其結構形態與文化功能之演進。此點於舊式之經學觀中，僅有部分之認知。尤其儒學尊奉周、孔，因而有「集大成」之說，此點限制經學之學術性，使其僅能為有限之學理研究，雖東原亦不免。然於理學興盛之時期，由於陸王之一派，主張「心」、「理」之一致，否定「理」之規範性具有先在性，因而給予經學衝破其歷史局限性之可能。此種哲學趨向之反轉，雖導致明代重語錄、輕經說之流弊，然亦預伏儒學擺脫經學束縛之發展空間。明末清初如王船山，其於理學雖深斥良知之學，然其治經多增入治史之眼光，甚至於其哲學之建構中，發展出具有「演化」觀點之理論，仍是於不覺間受有王學此種「動態性思惟」之影響。東原之斥宋儒，乃於皖學之基礎轉出，本專於朱子一面，而於陽明則未深涉，故其說於論述「條理」之際，未能將「時間」變化之因素列入考量。沿王學影響以究心經史，而能以「理勢」之觀點看待社會演化，如船山之例者，東原同時，則別有自述為「浙東學術」派下之章實齋。

實齋之「六經皆史」說，雖因缺乏世界史之比勘，以至仍保留有關於「成熟文明」之古代想像，然於其論述中，所謂「道」，固非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰「天」，¹⁰⁰此說將東原論中所謂「盡美惡之極致，存乎巧」，「盡是非之極致，存乎智」之「以底於必然」者，皆歸結於事勢之自然。依此義，則「人文」可謂乃是屬於群體演化下之一種更深層之「自然」；「人」在此意義上，乃與「天」合而為一。故云：

¹⁰⁰ [清]章學誠著，葉瑛（1896-1950）校注：〈原道上〉篇，《文史通義校注》（北京：中華書局，1985年），頁119。

道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然；
眾人無所見，則不知其然而然。

又曰：

不知其然而然，即道也。非無可見也，不可見也。不得不然者，聖人所以
合乎道，非可即以為道也。聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，
聖人所藉以見道者也。¹⁰¹

此一論點，不僅概括東原之社會學視野，將之延伸於史學之研究中，且於作為史家觀看歷史之智慧基礎中，增入個人可有之識見之鍛鍊。此一結合個人義理體驗與歷史研究之認識論設定，實齋於其說中，另有一依「易教」觀而發展之「體象」與「效法」之說，頗為精深，可以為理學與經、史學之結合，提供東原之外之另一種形態。¹⁰²

綜合而觀，戴、章二人之說之共有觀點，呈露出當儒學眼光轉向有關人存在之社會性之理解後，所可有之發展方向；經史學於此一新視野下，被賦予一嶄新之意義。唯對於中國近世歷史之發展而言，大國規模之政治成功，由明帝國之騷動不安，以迄清中期帝國於混亂中之逐步恢復控制，並由安定之秩序中達至繁榮，使中國自明代以來即已進行之「早期近代」歷程，亦於此同時，承受限制，從而出現一種「遲滯式之穩定」。¹⁰³在此思想之氛圍下，使明末以來一種屬於社會發展所帶動之思想活力，逐漸消滅。戴、章二人之說之深刻意涵，未獲及時之認知，並予回應，即是一明顯之徵兆。雖則如此，戴、章二人之說之於晚清以來，重獲重視，並以之作為結合西方倫理學、史學與社會學之接榫，仍顯示二人之說所內涵之一種屬於「近代」之特質。

¹⁰¹ 同前註，頁 120。

¹⁰² 參見拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，文刊國立臺灣大學《臺大中文學報》24 期（2006 年 6 月），頁 225-270。

¹⁰³ 中國社會發展之歷史演進，所以常見為「不顯」，或常保留前一階段之殘餘特質，甚至出現若干強固之保守性，其主因在於中國長期以來即多以「大國」之形態，緩解其因區域發展之不均，所造成之失衡；並維持其穩定。故國家之政治力介入，常使社會發展遭受抑制。

六、東原學說之論勢與其對於乾嘉特定禮論之影響

前論東原之說，曾謂東原於其「理」「欲」之分辨中，主張「天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理」，此說對於清中期之義理學而言，有一極重要之點，在於其思想，乃改「制欲」為「導欲」。因就經學而言，義理之最高實踐形式為「禮」，「禮」與「性」之關係，固不能不論。而依理學中之程朱一派所言，情動之不免有失，乃因氣質之障礙，四端之所本為「性」義所包，乃就根源言。若以實踐而論，「復禮」之要，在於「克己」，必去盡己私，而後踐禮為自然。故就朱子之論為申義，二者實乃相互為功。而「格物」說中之所謂「窮理」，亦必至於禮中見理，禮與理一，然後為「知止」。至於陸王一脈，雖亦主張「禮」之與「理」不二，然一切心體功能，必以「自然」為得，聖人制禮樂之合百姓日用，實亦有出於形勢所不得不然，得乎道者，必先處於聖人地位，然後見其莫非此理。此種「習焉不察」之聖與「制作範化」之聖之區別，既涉於「才」，亦涉於「位」，其源即是所謂「成色」與「斤兩」之喻¹⁰⁴之所分辨。

今東原所強調，既曰「有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理」，則「有為」出於「有欲」，欲不可遏，亦無可去，宋儒所指為「人欲」與「自然之欲」之分別，必將於「有為」而後分別，而非於一念之私，即指為「人欲」。如此而言，欲之出氣質，乃生之本，此即是孟子所謂「小體」。宋儒力闢荀卿，為其言「性惡」故，實則依東原說，宋儒論性之有分於「天地之性」與「氣質之性」，將惡之所原，一歸之於氣質，為二本之論，其說實源出釋氏，並非儒家本旨。故在其說中，依然遵循孟子「性善」之旨，並未棄置。其撰作義理三書以《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》為題，其因即在於此。

唯在其論中，必以「有為」之所作為，歸之於「生養」，謂「天下必無舍生養之道而得存者」，則其說於若干處又似近於荀卿，若然，則以「禮」而論，東原豈非乃兼取於孟、荀而為說？此一立場之提出，是否亦影響當時，乃至日後學者之論？是亦不能不一論之。以下先舉二家之說，一為程易疇（瑤田，1725-1814），一為凌次仲（廷堪，1757-1809）。

易疇之為《論學小記》雖標〈述性〉、〈述誠〉、〈述情〉、〈述命〉、〈述公〉、〈述

¹⁰⁴ 《傳習錄》上，見王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷1，頁27-28。

敬)、〈述己〉、〈述義利〉、〈述名〉、〈述術〉、〈述儉〉、〈述靜〉諸題，¹⁰⁵其大旨皆由去「氣質之性」與「義理之性」之分別來，其所受於東原之影響，明白可見；而亦有不同。其大義可約取為以下諸項：一、有質，有形，有氣，斯有其性。性從其質、其形、其氣而有。二、質、形、氣之成於人者，無不善之性。人生矣，則必有仁義禮知之德，是人之性善也。物之性，則斷乎不能如人性之善。三、「知」、「愚」以知覺言，全於稟氣之清、濁上見；性則不論清、濁，不加損於知覺，但稟氣具質而為人之形，即有至善之性。四、溯人之性於未生之前，此天地之性，乃天道也。道在天，生生不窮，因物附命，乃謂之命。五、「性不可見，於情見之。情於何見？見於心之起念耳」。¹⁰⁶性從人之氣質而定，念從人之氣質而有。善念轉於惡念，惡念轉於善念，只此一念耳。有物必有則，過乎其則，斯惡矣。六、性善，情無不善也。情之有不善者，不誠意之過。由吾性自然而出之之謂情，由吾心有所經營而出之之謂意。七、有氣斯有道，有道斯有命，有命斯有性，有性復有道。道一而已，氣之流行者皆是也。八、義理所以「治命」者也。孔、孟，義、命分說，性、命亦分說。九、「公」也者，親親而仁民，仁民而愛物，有自然之施為，自然之等級，自然之界限，行乎不得不行，止乎不得止。十、「敬」之全功，用在事上，用在動時。人於日用之間，無時無地之非事，即無時無地之非動。敬、義一事，雖有內外，實合外內之道也。心何以有主也？以為養氣也。氣何以得養？以集義也。義何以集？以格物而致知也。君子有九思，是用心有九所。隨其所而名之，非有二心。

以上所述易疇之說，將「性」之義，約限於形質，而其論中，又亟言分性之論為二之出二氏，以其觀念之轉換言，雖如前言，乃出東原，然東原以陰陽氣化之變合論道，在其接合「性」「命」之處，頗有分疏，故有「道駭變，理主常」¹⁰⁷之說，「理」字依然有其重要之理論位置。易疇錯失一步，故將「性」說為乃「從其質、其形、其氣而有」。如此而言「物」，「物」必待有形質乃能「附命」，若然，則所謂儒義常引據之「有物有則」之「則」，亦止能於形質之動靜中求，「以格物

¹⁰⁵ 見〔清〕程瑤田撰：《論學小記》（臺北：藝文印書館，1971年景印《安徽叢書》本），中、下，頁34-92。

¹⁰⁶ 新校本《清儒學案》引易疇之說將此句斷作「性不可見於情。見之情於何見？見於心之起念耳。」（《讓堂學案》，徐世昌等編纂：《清儒學案》第4冊，卷82，總頁3187），蓋誤。

¹⁰⁷ 見《緒言》卷上，戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁88。

而致知」必不出人知見之所及。以此而言「義理」，固將不離於其所謂「治命」。而凡歷來相承之禮樂節文，究其所以為理，亦當僅能以「功效」而言其是非，無何東原所指為「必然」之理之可求。易疇與東原同學於慎修，慎修於名物度數之外，亦深於宋儒性理之學，故其治禮，乃有本之學。東原最終所論，雖與慎修差異，然固亦是於所謂「本」「末」之說有所見。易疇於此所知輒淺，故其由江取戴，而又自為之論，實亦僅能凸顯議題，而非能確然成家。

至於次仲，則識較之易疇為深。其集中有〈復禮〉篇，中云：

人之所受於天者，性也；性之所固有者，善也；所以復其善者，學也；所以貫其學者，禮也。是故聖人之道，一禮而已矣。……夫性具於生初，而情則緣性而有者也。性本至中，而情則不能無過不及之偏，非禮以節之，則何以復其性焉？父子當親也，君臣當義也，夫婦當別也，長幼當序也，朋友當信也，五者根於性者也，所謂人倫也。而其所以親之、義之、別之、序之、信之，則必由乎情以達焉者也。非禮以節之，則過者或溢於情，而不及者則漠焉遇之，故曰『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。』其中節也，非自能中節也，必有禮以節之，故曰：『非禮何以復其性焉』。是故知父子之當親也，則為醴醢祝字之文以達焉，其禮非士冠可賅也，而於士冠焉始之。知君臣之當義也，則為堂廉拜稽之文以達焉，其禮非聘覲可賅也，而於聘覲焉始之。知夫婦之當別也，則為笄次悅鞶之文以達焉，其禮非士昏可賅也，而於士昏焉始之。知長幼之當序也，則為盥洗酬酢之文以達焉，其禮非鄉飲酒可賅也，而於鄉飲酒焉始之。知朋友之當信也，則為雉牖奠授之文以達焉，其禮非士相見可賅也，而於士相見焉始之。《記》曰：『禮儀三百，威儀三千。』其事蓋不僅父子、君臣、夫婦、長幼、朋友也。即其大者而推之，而百行舉不外乎是矣。……如曰舍禮而可以復性也，必如釋氏之幽深微眇而後可，若猶是聖人之道也，則舍禮奚由哉！蓋性至隱也，而禮則見焉者也；性至微也，而禮則顯焉者也。故曰：『莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。』三代盛王之時，上以禮為教也，下以禮為學也。君子學士冠之禮，自三加以至于受醴，而父子之親油然矣。學聘覲之禮，自受玉以至于親勞，而君臣之義秩然矣。學士昏之禮，自親迎以至于徹饌成禮，而夫婦之別判然矣。學鄉飲酒之禮，自始獻以至于無算爵，而長幼之序井然矣。學士相見之禮，自初見執贄以至于既見還贄，

而朋友之信昭然矣。蓋至天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮，循循焉日以復其性於禮而不自知也。劉康公曰：『民受天地之中以生，所謂命也。』是以有動作禮義威儀之則以定命也。故曰『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』夫其所謂教者，禮也，即父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信是也。故曰『學則三代共之，皆所以明人倫也。』《記》曰：『仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。』此仁與義不易之解也。又曰：『君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇，三者天下之達德也。』此道與德不易之解也，不必舍此而別求新說也。夫人之所以為人者，仁而已矣。凡天屬之親則親之，從其本也，故曰：『仁者，人也，親親為大。』亦有非天屬之親而其人為賢者，則尊之，從其宜也。故曰：『義者，宜也，尊賢為大。』以喪服之制論之，昆弟，親也，從父昆弟則次之，從祖昆弟又次之。故昆弟之服則疏衰裳齊期，從父昆弟之服則大功布衰裳九月，從祖昆弟之服則小功布衰裳五月，所謂親親之殺也。以鄉飲酒之制論之，其賓，賢也，其介則次之，其眾賓又次之。故獻賓則分階，其俎用肩；獻介則共階，其俎用肫胙；獻眾賓則其長升受，有薦而無俎；所謂尊賢之等也。皆聖人所制之禮也。故曰：『親親之殺，尊賢之等，禮所生也。』親親之殺，仁中之義也；尊賢之等，義中之義也。是故義因仁而後生，禮因義而後生。故曰：『君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。』〈禮運〉曰：『禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。』〈郊特牲〉：『父子親，然後義生；義生然後禮作。』董子曰：『漸民以仁，摩民以義，節民以禮。』然則禮也者，所以制仁義之中也。故至親可以揜義，而大義亦可以減親。後儒不知，往往於仁外求義，復於義外求禮，是不識仁且不識義矣，烏觀先王制禮之大原哉！是故以昆弟之服服從父昆弟、從祖昆弟，以獻賓之禮獻介、獻眾賓，則謂之過。以從祖昆弟、從父昆弟之服服昆弟，以獻介、獻眾賓之禮獻賓，則謂之不及。蓋聖人制之而執其中，君子行之而協于中，庶幾無過不及之差焉。夫聖人之制禮也，本於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，五者皆為斯人所共由，故曰道者所由，適於治之路也，天下之達道是也。若舍禮而別求所謂

道者，則杳渺而不可憑矣。¹⁰⁸

次仲此說之特出，在於謂性發而為情，非自能中節，必有禮以節之，然後可以復之。又謂所謂「義」，乃因仁而後生，「禮」則又因義而後有。其說雖引《中庸》為證，實已非《中庸》之旨。蓋依《中庸》之義，「誠」、「明」就根源論，本屬一體，無「自誠而明」之自然，即無「自明而誠」之進學。「文章」之學之所以與「性」「道」之論相關者，以此。今必捨此「心體」之說不論，而又深信聖人之制禮，即是天下歷千百世而無以大異其趨之達道，則持此論者，必應另有觀察於「人文化成」之眼界，且於認識論中建構系統之論，然後其「義乃因仁而後生，禮則又因義而後生」之論，足以於後世紛呶之論域中成說；如戴東原與章實齋之所為。否則但於「古」中求「是」，而不能以「求古」與「求是」相質，即得「古」中之「是」，亦無以證成此「是」即是真「是」，而非僅是有當於「古」。

易疇、次仲之論情性，以節性修身為本，然說中皆欲避去「理」字，而以「禮」「義」代之。¹⁰⁹次仲謂「性本至中，而情則不能無過不及之偏，非禮以節之，則何以復其性」，即此一端，較之易疇之論已勝。而其論中「仁根於性，而視聽言動則生於情者也，聖人不求諸理而求諸禮，蓋求諸理必至於師心，求諸禮始可以復性也。顏淵見道之高堅前後幾於杳渺而不可憑，迨至博文約禮，然後曰『如有所立，卓爾』，即立於禮之立也。故曰：『不學禮，無以立。』又曰：『不知禮，無以立也。』其言之明顯如此。後儒不察，乃舍禮而論立，縱極幽深微渺，皆釋氏之學，非聖學也」¹¹⁰云云，謂「求諸理必至於師心」，則明顯有取於東原。然東原見「理」於「必然」，因有所謂「本」「末」之說，此中則未有如此深至之論，且在其說中，雖極言「禮」為人道之全，而未涉及東原所言之「生養」，亦是一失。

正因次仲之言禮，既不自苟入，亦未深於孟子「盡心可以知性，知性則知天矣」之說，故其本《論語》以論孔子，貌似有據，其說亦多未透。其釋「禮」云：

顏淵見道之高堅前後幾於杳渺而不可憑，迨至博文約禮，然後曰『如有所立，卓爾』，即立於禮之立也。故曰：『不學禮，無以立。』又曰：『不知

¹⁰⁸ [清]凌廷堪撰，王文錦點校：《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998年），頁27-30。

¹⁰⁹ 見〈禮經釋例序〉，凌廷堪撰，王文錦點校：《校禮堂文集》，頁242。

¹¹⁰ 見〈復禮下〉，凌廷堪撰，王文錦點校：《校禮堂文集》，頁32。

禮，無以立也。』……顏子由學禮而後有所立，於是馴而致之，其心三月不違仁。其所以不違者，復其性也。其所以復性者，復於禮也。故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』夫《論語》，聖人之遺書也。說聖人之遺書，必欲舍其所恆言之禮，而事事附會於其所未言之理，是果聖人之意邪？¹¹¹

實則「博文約禮」之說，關鍵本在於「仁」，此章蓋與「顏淵問仁」相表裡。若於「仁」義無深解，則於禮之所以有「約之」之功，亦將無所識。孔子一生於「仁」，問之者不同，其所以答之亦異。次仲不唯誤將「如有所立卓爾」之「立」，與「不知禮，無以立」之「立」，混作一談，且於所謂「其心三月不違仁」之境，亦無理解，故於「何以他人問『仁』，孔子皆於人心之切近於『仁』處指點，而獨於顏淵則以『克己復禮』為說」，無能深入。至於顏淵繼此而問其目，孔子乃以「視、聽、言、動」答之，此中義理進境之關係何在？次仲亦皆無論。凡此皆見儒學與經學之關連如何重構？其事非易。斥一說與立一說，並非一體之兩面。

次仲將一切義理之學皆歸於禮，循此遂有一「格物」之新說，其說云：

禮也者，不獨大精大法悉本夫天命民彝而出之，即一器數之微，一儀節之細，莫不各有精義彌綸於其間，所謂『物有本末，事有終始』是也。格物者，格此也。〈禮器〉一篇皆格物之學也。若泛指天下之物，有終身不能盡識者矣。蓋必先習其器數儀節，然後知禮之原於性，所謂致知也。知其原於性，然後行之出於誠，所謂誠意也。若舍禮而言誠意，則正心不當在誠意之後矣。〈記〉曰：『自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。』又曰：『非禮不動，所以脩身也。』又曰：『脩身以道，修道以仁。』即就仁義而申言之。曰：『禮所生也』，是道實禮也。然則脩身為本者，禮而已矣。蓋脩身為平天下之本，而禮又為脩身之本也。後儒置子思之言不問，乃別求所謂仁義道德者，於禮則視為末務，而臨時以一理衡量之，則所言所行不失其中者鮮矣。¹¹²

此論奪「理」字原本之位置，易之以「義」，而於所謂「格物」者，將之說解為「即

¹¹¹ 同前註。

¹¹² 見〈復禮中〉，同前註，頁30。

凡一器數之微，一儀節之細，莫不各有精義彌綸於其間者，皆有以盡知之」。如是則不唯儒學即是禮學，除此之外無餘理。且依其說，「天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮，循循焉日以復其性於禮而不自知」，所謂「儒學」本亦自古代之禮樂文化來，一循其舊，並無其屬於自身「立教」之開創性。

易疇、次仲之說，顯示與東原、實齋同時，或稍後之言經學者，雖亟欲洗脫宋人影響，而另以考證之方式，重建以「禮學」為儒學義理之核心，然人文演進之事實，與人文演進之所依據，本分屬不同層次，關於二者關係之分析與詮釋，須有哲學理論之支撐，非考證所得解決。東原、實齋之於經、史，在其考證之背後，皆有哲學性議題之思惟為之導引。¹¹³因而論禮者，如在其思惟中，僅是接受「以氣化言性」與「去理以言禮」兩項，而未能將「節」、「養」之問題進一步深化，並於先秦儒學所傳之文獻中，區分「史料文獻」與「儒學文獻」之差異，從而藉建構「原理性理解」與「制度性理解」不同之基礎與脈絡，以區判「制作」與「制作之詮釋」，則必將於義理學無實質進展。道、咸以下經學、儒學之發展，以乾嘉考證學之功力，整理或詮釋經學經典之工作，雖仍持續進行，然經學中所蘊含之哲學性議題、義理性議題，仍驅使當時之儒學，尋求解決難題之新觀念與新方法。其中龔定庵與魏默深（源，1794-1857），即為最要之兩家。

¹¹³ 當時同受東原分辨「理」、「道」、「性」、「命」之名之影響者，如焦里堂（循，1763-1820）（其述東原見所撰〈論語通釋自序〉，收入〔清〕焦循撰：《雕菰集》，收入《續修四庫全書》第155冊，頁1，總頁35），其論中謂「何為道？道者行也，……凡事之可通行者為道也。……何為德？德者得也，得乎道為德，對失道者而言也。道有理也，理有義也。何謂理？理者分也。何謂義？義者宜也。……故道必察乎其理，而德必辨乎其義。」（〈道德義釋〉，焦循：《易話》上，收入《續修四庫全書》第27冊，頁23，總頁568）云云，則是較能於道、德、理、義四者之分際有所條理，而其它處所言「聖人何以知人性之善也？以己之性推之也」（〈滕文公章句〉，焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》〔北京：中華書局，1991年二刷〕，上冊，卷10，頁317）之說，雖若發揮東原「以情絜情」之義，然其論說「禮」意，以「教」字說明禮制之根源，謂「非性善無以施其教，非教無以通其性之善」（同上），且進而言「教即荀子所謂『偽』也，為也。為之而能善，由其性之善也」（同上），則仍是僅以字詁強合孟、荀。未若東原之論，乃能於「自然」中說出「必然」，故多勝義（關於東原與荀卿說法之近與不近，論詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉）。

七、道咸以下社會變局對於傳統義理思想之衝擊及其回應

乾嘉考證經學，若以經典詮釋學之立場言，於觀念與方法上，皆具進步性，且有具體之實踐成果。然若以儒學之角度而言，若謹守經典詮釋學之有限原則，則不唯無法滿足儒學內部之義理學需求，且於儒學之歷史論斷上，亦易出現偏差之見。此一經學與儒學間之不協，問題牽涉「經典」與「儒學」二者基本性質、歷史起源與相互間關係之討論。若就戴東原與實齋而言，由於其義理觀，在其哲學性之構成上，皆係以較具有「近代性質」之「社會」與「歷史」觀念作為其思惟之框架，故在其擺落宋學之羈絆後，能於自身開發出一種嶄新之學術性；與專力於經典詮釋之學者不同。於戴、章之後，亦能以一種社會學與史學之眼光，延續由二人所開啓之分析視野，深入於「經典」與「儒學」二者基本性質、歷史起源與相互間關係之討論者，為龔定庵。

定庵之儒學觀，最要者有二點：一在延伸實齋之論，進一步區分「經」、「記」、「傳」、「群書」與「子」；所謂「以經還經，以記還記，以傳還傳，以群書還群書，以子還子」。¹¹⁴而另一則是以其「尊史」、「賓賓」之論，¹¹⁵將實齋原本區分之「史」與「儒」於歷史之實然演變中，指陳其相通，並以此構築外在於政治歷史之智識階層史。此二點對於義理學之影響，一方面在於將「史料文獻」與「儒學文獻」畫分為二，因此區隔「儒學」與「經」；此一立場，不僅與當時考禮家以「史料文獻」合論於「儒學文獻」之方法不同，亦與東原之以「先秦儒學」統攝「先秦經典」，認為經典之義理可由孔孟之思想得其會通之主軸，有所差異。另一方面，則是於實齋所指「治、教分合」之歷史形勢中，將「智識分子」作為「智識分子」之身分凸顯，以此確立思想者「思想」之獨立性。此一立場，亦與實齋輕看子學之「空言」不同。

定庵此一見解對於原本即有之經學傳統，或史學傳統而言，雖未必有顛覆性之影響，然對於釐清儒學之「史學性」、儒學之「經學性」與儒學之「子學性」，則有撥雲見日之功。因而就義理思想而言，一種義理思想之依據，究竟乃於史學立基？經學立基？或子學立基？已有可以清楚辨明之突破點。且無論於何者立

¹¹⁴ 見〈六經正名答問五〉，龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁40。

¹¹⁵ 見〈古史鈞沈論二〉、〈古史鈞沈論四〉、〈尊史〉，龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁21-25、27-29、80-81。

基，智識階層之存在與其延續，皆係關鍵。定庵、默深於其經世之論中，強調當代人才之重要，其因在此。此點對於當時以「文獻」與「禮制」為核心之「經學義理學」產生衝擊。常州莊氏所傳「今文經學」之經二人之手，得以與當時因於世變而產生之對於「經濟之學」之需求相結合，¹¹⁶其接合處在此。

唯以當時之狀況言，儒學之「史學性」、儒學之「經學性」與儒學之「子學性」，既已可區分，則以儒學史之觀點言，儒學之主要傳統，究竟為此三者之何項？即成為確認「儒學義理學」根本性質之一項思惟課題。於此龔、魏二人出現歧異。

若依定庵之見，儒者應以「史」為尊。所謂「尊史」，非尊其職，乃尊其心，其所謂「入」、「出」，即是以義理之思惟，綜納一切人文變化之事，而有以得其關鍵。¹¹⁷此種史識，就「善入」一面言，即是對於歷史事件及其意義之理會。就「善出」一面言，即是經綜合之省思而形成之一種兼合「知識」與「價值」之個人判斷。故儒學之「史學性」、儒學之「經學性」與儒學之「子學性」，在其說中實是統合於其「史學性」中。

至於默深則不然。默深對於其所謂「大人之學」之見解，由於乃是深受其早年涉獵程朱理學之影響。故其激於世變，有一不同之意態與豪氣，見之於其「聖賢豪傑」之論。其言云：

豪傑而不聖賢者有之，未有聖賢而不豪傑者也。賈生得王佐之用，董生得王佐之體。¹¹⁸

在其說中，儒學所標舉之聖賢所以當有「豪傑」之氣，實因儒學之本質，本即是一種「王佐之學」，故須有所承擔。此一說法，實際即是將儒學之「史學性」、儒

¹¹⁶ 清中晚期儒學者對於所謂「經世」之學，應於何項基礎建立？論者之意見不一。其中一種不同於重「禮制」之見解，即認為凡政治之謀畫，皆須結合於某種依「人」而為之權衡，以之為創新與取捨之所據。朱鼎甫（一新，號拙盒，1846-1894）曾主張：「經濟之學，皆在四部中，而讀四部之書，又皆須權以義理」（詳〔清〕朱一新撰，呂鴻儒等點校：《無邪堂答問》〔北京：中華書局，2000年〕，卷4，頁159），其觀點即是出於此項思惟而有。

¹¹⁷ 見龔自珍著，王佩誥校：《尊史》，《龔自珍全集》，頁80-81。

¹¹⁸ 見《默觚上·學篇一》，見《古微堂內集》卷1，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》〔長沙：嶽麓書社，2004年〕第12冊，頁4。

學之「經學性」與儒學之「子學性」，統合於儒學之「子學性」中；與定庵之說頗有差異。¹¹⁹

今若以龔、魏二人所展現之歧異為觀察，則其後如廖季平（平，1852-1932）、康長素（有為，又名祖詒，字廣廈，1858-1927）之承繼今文家言，創發為季平「知聖」、「闢劉」之說，終至於而有長素「偽經」、「改制」之論，其實皆是近魏，而不近龔。此為一種「經學子學化」之發展。在此發展中，由於「子學性」理解之過度伸張，因而嚴重破壞其「史學性」與「經學性」，故而在「救亡圖存」之危機感與「急切用世」之心理催迫下，特殊形態之「今文經學」，轉成為「變法」張目之依據；中國傳統之倫理觀與名教觀，最終成為清末主張中國應「衝決羅網」時所批判之對象。

至於當時與康氏相抗之章太炎（炳麟，字枚叔，1869-1936），除其力斥廖、康之說之妄外，其論如分析歷來之「儒」之有各式不同之身分與功能，乃至於儒家所宗之孔子，將之區判為「哲學之孔子」與「史學之孔子」，極輕其前者，而極重其後者，凡此種種立論之觀點，溯其原始，可謂皆來自定庵之影響。此為當時學術之變。

¹¹⁹ 定庵有〈尊命〉論，其言曰：「儒家之言，以天為宗，以命為極，以事父事君為踐履。君有父之嚴，有天之威；有可知，有弗可知，而範圍乎我之生。君之言，唐虞謂之命，周亦謂之命；龍所官，仲山甫所職，君子顧其名，紬繹其義焉。夫天，寒、暑、風、露、雷必信，則天不高矣；寒、暑、風、露、雷必不信，則天又不高矣。傳曰：『山川而能語，葬師食無所；肺腑而能語，醫師色如土。』後之儒者，視其君，曾不如葬者之尊山川，病者之尊其肺腑。其於君也，有等夷之心，有吾欲云云之志。曰：吾欲吾君之通古今之故，實欲以自售其學；欲吾君之燭萬物之隱，實欲以自通其情；欲君之賞罰予奪，不爽於毫髮，實欲以自償其功。其於君也，欲昭昭爆爆，如貿易者之執券而適於市，褻君媵君孰甚！夏道尊命，孔子罕言天道，若臣豈未聞？意若曰：君之尊不至此極也。儒者平日多言安命矣，平日尊數過於尊理遠矣，何以出而視君，如理不如數？若臣曰：夏暑雨，冬祈寒，天府怨，君不可以受怨。應之曰：寒暑有怨，天之所以多憾，天之所以大也。汝將使匹婦無憾而為君，大君將日日就國之人而弭其怨，君其替哉！若臣又曰：子之術，趙高之術也，以未兆為朕。應之曰：趙高匿其君以為尊君，吾之術，使君無日不與天下相見以尊君。天命曰流行，君命曰出內，不得詆我以趙高。是故若飛若蟄，悶悶默默，應其不可測，如魚泳於川，惟大氣之所盤旋，如木之聽榮枯於四時，蠢蠢傀傀，安其不可知。」（龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁83-84）論中言「儒者平日多言安命矣，平日尊數過於尊理遠矣，何以出而視君，如理不如數？」，即是對於子學式之儒學態度之一種批評。

今姑捨太炎不論。由龔、魏而變衍為廖、康，此一發展顯示乾嘉之出現東原、實齋，雖於學術產生極具意義之發展，然由於以「有限之性」之方式論所謂「性、道合一」，或以觀察人文歷史之文明起源與發展，此兩種新趨皆須有較為完整之哲學建構，與實質之學術方法之進展，否則此一分辨「道」「理」「性」「命」之哲學觀點，與區隔「體象」與「效法」之學術思惟，皆無法有效促進義理思想之提昇。不僅如此，由於東原影響之於乾嘉，乃與當時經學中「漢」、「宋」之「方法爭議」結合，東原論義理之精義未顯，藉其說以推倒宋儒理學觀念之風氣已成，故清初以來已見衰頹之性理之學，至此雖仍有少數傳承，已無法培育出足以回應時代議題之思想家。理學影響之表現於個別學者，如魏默深¹²⁰、曾滌生（國藩，字伯涵，1811-1872）或羅羅山（澤南，字仲岳，1807-1856）、唐鏡海之倫，皆止有激勵個人志節之意義，並無法以性理之學之高度與深度，將當時儒學所面臨之經、史議題，乃至經世需求，融舊出新。今文經學之由廖季平轉向康長素，最終此一脈絡乃與新學合流，而有譚嗣同（字復生，1865-1898）、陳千秋（字通甫，1869-1896）、夏穗卿、梁任公所倡導之新思想運動，並龔魏時期所尚保留之儒學觀而一體變之，不能不謂乾、嘉以來思想之於義理學層面內力之不足，早呈衰象，故一受形勢之推移，未久即成枯朽之勢。

八、清末新學所形塑之思想新趨與其變改於當時社會之人生想像

清末伴隨危局而興之新學，以今日之標準言，雖屬有限，然以性質而言，亦廣及各方面。其中最要之知識與觀念，約有數端：一、世界史之概念，以及中國於世界之處境。二、西方於近代之勃興，及其優越條件。三、西方政治、宗教與教育之理念與體制。四、社會之概念與研究社會之手段。五、哲學與知識之方法。

¹²⁰ 默深隨父在京之日，曾從姚學塽（字晉堂）問宋儒之學，今檢其集中，有〈庸易通義〉一文，將《中庸》「未發之中」「立天下之大本」之義，溯源於《易傳》之「何思何慮」，謂其義乃各經未泄之蘊，且於文中發揮宋儒「存養」、「省察」、「致知」、「力行」並說之義，謂程朱說之足傳先聖之心者以此（收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第12冊，頁99-105）此種參用理學之態度，正可說明無論龔、魏，皆屬嘉慶末年至道光，學界一種將變氣候之表現，夏穗卿（曾佑，1863-1924）、梁任公（啟超，字卓如，1873-1929）等人以之歸為漢學內部之脈傳，並非確論。

六、科學與技術。七、西方之倫理。八、文藝與美學。

凡此種種有關於「世界」之全新理解，對於中國當時之士大夫而言，雖係衝擊其歷史之尊榮與價值之信仰，然對於長久以來即已發達之中國學術理性而言，此一有關「文明歷史」之訊息，與其所彰顯之意義，並非無可以接合之點，且將引發極為深刻之反省。特就中國社會之規模，與其悠長之文明歷史而言，由於此項學術思惟之反省，本須於複雜之現實網絡中進行，因而當時「救亡圖存」之急迫性需求，易於干擾或扭曲原本屬於文化事實與理念之檢視，故一時之間，難於完全呈顯其內在之底蘊。

今若撇去當時複雜之現實網絡，與學者個別之文化主張不論，純就中西思想匯合後，其所必將激發之哲學性省思論，則有數項關鍵性議題，為中國前沿之思想家所應、或說所必須面對：一、十九世紀物理學有關「質」「能」不滅之定律，確認質能之「實體」義。此一證義，若依激進物質主義（radical materialism）之觀點延伸，將排除質、能之上，存在任何屬於更高層次之實體。二、天文學與地理學之知識。此點將完全改變中國人對於「時間」、「空間」與「存在」之想像。三、演化論與多元史觀。此點將改變中國人對於「物種」、「人之地位」與「中國位於人類歷史中之位置」之觀點。四、以「社會功能」為理解之「文明變衍」觀。此點將改變中國人儒學信仰中有關「文明起源」之論述。五、社會學說與社會科學。此點將改變儒學中有關「實學」之觀點。六、宗教史、社會史與思想史。此點不唯將改變中國對於自身學術性質之認定，亦對於歷來有關學術源流、得失，乃至三教異同之觀點，產生影響。

以上六項觀點之衝擊，於清末之學界，可舉三人為例，加以說明：一為康長素，一為譚壯飛，一為嚴又陵（復，字幾道，1854-1921）。

康長素之撰作《孔子改制考》，在光緒二十二年，先戊戌政變二年，其年譚壯飛成《仁學》，而於其先十一年乙酉（1885），長素著《教學通義》，則為其少作之第一部。此書長素自云「已佚」，然今人仍尋獲其原稿，並以之輯入《全集》¹²¹，故本文仍得據之以分析康氏思想變化之歷程。

長素此書之特殊，在其延續章實齋有關「治」、「教」分合之議題，與龔定庵、魏默深、曾滌生以來有關「培養人才」之呼籲，主張一切培養，當自全民之教育

¹²¹ 收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007年），第一集。

始。¹²²其書中以其所信據之古文獻，分別「教」、「學」、「官」為三，謂：

教，言德行遍天下之民者也；學，兼道藝登于士者也；官，以任職專于吏者也。下于民者淺，上于士者深；散于民者公，專于吏者私。¹²³

並依此而細論其所謂「公學」、「私學」之設置。

相對於實齋而言，實齋所重在官守之學，而將「家言」之興，歸之「治」、「教」分途之後，而長素則是主張「教」、「學」、「官」三者之兼備，乃四代所同。此一說法，將教育之所始，推源於極古，謂與「人道」同其終始，乃「治道」所必有。且在其論述中，教育之內容，不唯「禮教倫理」，所謂「德行」，與「事物制作」，所謂「道藝」，乃並有，且「事物制作」當先於「禮教倫理」。若然，則所謂周公之「集成」，依其說推之，當乃循古而成化；孔子之於此，固不得當「一成」。長素此處論古學制，其所依據，主於三禮，實亦涉及《周官》，並未以其屬「古文」而排斥；與實齋同。¹²⁴至於六經與孔子，長素則皆說之於「失官」、「亡學」之後，謂乃孔子備極艱辛蒐討於官守破壞之餘，故但能講求禮樂詩書之道，道德義理之精，而無暇及於農、醫瑣細之業；與治國者之有「制作之事」相迫而來，故能近於實事者不同。故以之教學則可，無官守之學則不可。自漢以後，周公之治掃地，唯孔子《六經》、《論語》之義尚存於人心。然治既不興，則教亦不遍。且無以輔教，而孔子義理之學亦寢亡矣。

¹²² 康氏草作本書之前後，日本為其現代化之教育設想，先有《軍人教諭》(1882)之頒佈，後則有《教育教語》(1890)之廣行，其意態與思惟，可謂皆與康氏所構想者迥乎有別。此見二國國情與學術，實有極大差異。唯康氏此議，並未有成熟可行之方案，亦未透過政治，產生作為，故僅屬一時之空談，並無影響；與日本之諭令不同。

¹²³ 〈國學第一〉，見《教學通義》，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》，第一集，頁21。

¹²⁴ 關於三禮中涉及之所謂「庠」、「序」、「學」、「校」，亦屬乾、嘉以來考禮者所關注，顧千里、段茂堂之往復於「虞庠在國之西郊」究為「西郊」抑「四郊」等相關問題，即是討論之事例（詳段氏與顧千里〔廣圻，1766-1835〕、黃紹武〔丕烈，1763-1825〕論「學制」諸書，見〔清〕段玉裁撰，鍾敬華校點：《經韻樓集》〔上海：上海古籍出版社，2008年〕，卷11、12，頁295-332）。康氏於前書中自註云：「余別有《四學考》」（〈國學第五〉，見《教學通義》，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》，第一集，頁26），即是其論說乃承沿自前人考訂之證。

長素此書之作，欲復周公教學之舊，其論以「作君」歸之周公，「作師」歸之孔子，謂二者本分二道，不必強合，其論蓋欲改實齋之說，而出新意。今若就其立論之所本而為分析，則見二人有一根本之差異，在於實齋之論道，乃本於「百姓日用」之自然，聖人有見於此，而後見其所不得不然。故謂「非人之智力所能為」。而聖之所以為聖，亦必有其為至德者焉。長素則以為「教」本於智，人人所得而為，而聖人得其善思。特作君、作師不同。雖則如此，孔子以師而竊君之權，仍有「改制」之事，其微言見於《春秋》。故《春秋》之為經，獨與它經不同；《春秋》之為學，獨與它經不同。其所以然者，以制作者必通於治，善師古者得其精意，故能切用。此所謂「復古復始，創法立治」，而天下貴乎「才」也。故依其意，漢唐二千年來禮樂猶講於朝廷，義理猶未忘於魁士，然以「養民」、「教民」之學知之者鮮，專官無才吏，專學無才士，田無才農，城無才工，市無才商，山無才虞，百工技藝無才奸，故國家無所籍以為治。此所以為「苟且」。

今即以長素此書為覘，而不必論及其後種種之見，實可見出，光緒間如長素，其對於歷史與社會之想像，雖仍有部分乃立基於中國典籍，然其所以為之觀看之角度與視野，則已受有西方之啓示。且於關鍵之要點上，皆是一種嶄新之論。長素於撰作此篇稍後，另著有《萬身公法書籍目錄提要》、《實理公法全書》等書，不唯極力提倡所謂「萬身公法」，且於前書之書目中，列有所謂「地球正史」、「地球學案」之名，凡此皆是其接受時代風氣影響之證。¹²⁵其繼此而為之種種以「公羊」為面貌之變法之論，雖於井研廖氏，有所採取，亦皆是沿此而益進。

其同時之譚壯飛，則有不同於長素之取徑。壯飛序其所撰《仁學》云：

能為仁之元而神於無者有三：曰佛，曰孔，曰耶。佛能統孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁不同。能調變聯融於孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔、墨，孔、墨誠仁之一宗也。惟其尚儉非樂，似未足進於大同。然既標兼愛之旨，則其病亦自足相消，蓋兼愛則人我如一，初非如世之專以尚儉非樂苦人也。故墨之尚儉非樂，自足與其兼愛相消，猶天元代數之以正負相消，無所於愛焉。墨有兩派：一曰『任俠』，吾所謂仁也，在漢有黨錮，

¹²⁵ 梁任公於光緒末曾以弟子身分稱揚其師之學，謂康氏「不通西文，不解西說，不讀西書，而惟以其聰明思想之所及，出乎天天，入乎人人，無所憑藉，無所襲取，以自成一家之哲學，而往往與泰西諸哲相闡合。」（見梁啟超：《南海康先生傳》，收入《飲冰室合集》〔北京：中華書局，1989年〕，第1冊，頁71），其所論述，殆非事實。

在宋有永嘉，略得其一體；一曰：『格致』，吾所謂學也，在秦有《呂覽》，在漢有《淮南》，各識其偏端。仁而學，學而仁，今之士其勿為高遠哉！蓋即墨之兩派，以近合孔、耶，遠探佛法，亦云汰矣。吾自少至壯，徧遭網倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，瀕死累矣，而卒不死。由是益輕其生命，以為塊然軀殼，除利人之外，復何足惜。深念高望，私懷墨子摩頂放踵之志矣。二三豪俊，亦時切亡教之憂，吾則竊不謂然。何者？教無可亡也。教而亡，必其教之本不足存，亡亦何恨。教之至者，極其量不過亡其名耳，其實固莫能亡矣。名非聖人之所爭。聖人亦名也，聖人之名若姓皆名也。即吾之言仁言學，皆名也。名則無與於存亡。呼馬，馬應之可也；呼牛，牛應之可也；道在屎溺，佛法是乾屎橛，無不可也。何者？皆名也，其實固莫能亡矣。惟有其實而不克既其實，使人反瞋於名實之為苦。以吾之遭，置之娑婆世界中，猶海之一涓滴耳，其苦何可勝道。竊揣歷劫之下，度盡諸苦厄，或更語以今日此土之愚之弱之貧之一切苦，將笑為誑語而不復信，則何可不千一述之，為流涕哀號，強聒不舍，以速其衝決網羅，留作券劑耶？網羅重重，與虛空而無極。初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球群學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球群教之網羅，終將衝決佛法之網羅。然真能衝決，亦自無網羅；真無網羅，乃可言衝決。故衝決網羅者，即是未當衝決網羅。循環無端，道通為一，凡誦吾書，皆可於斯二語領之矣。所懼智悲未圓，語多有漏。每思一義，理奧例蹟，塗涌奔騰，際筆來會，急不暇擇，修詞易刺，止期直達所見，文詞亦自不欲求工。況少有神悟，又決非此世間之語言文字所能曲達，乃至非此世間之腦氣心思所能徑至。此古之達人，悼夫詞害意，意害志，所以寧終默爾也。莊不云乎，千世而一遇大聖人，知其解者猶旦暮也。夫既已著為篇章，即墮粗跡，而知解不易，猶至如此。何哉？良以一切格致新理，悉未萌芽，益復無由悟入，是以若彼其難焉。今則新學競興，民智漸闢，吾知地球之運，自苦向甘，吾慚吾書未饜觀聽，則將來之知解為誰，或有無洞抉幽隱之人，非所敢患矣。¹²⁶

¹²⁶ 譚嗣同著，蔡尚思（1905-2008）等編：《譚嗣同全集》（增訂本）（北京：中華書局，1998年三刷），頁289-291。

壯飛此序，意欲以一「仁」衝決一切網羅，而該一切法、非法。其主旨在於以此破「昧」，以此啓「悟」，近於清初以來以「陸王」而通「釋法」之一脈，然急切之心不能已，「思義」與「神悟」無以融會，故自云「智、悲未圓」而「語多有漏」。其與長素之差異，在於長素重在變制，而壯飛重在變志。而二人所同，則是皆欲合古、今而創一千古未有之變局，欲兼中、西而唱為一千古未見之大同之教。而視其底裡，經非經，史亦非史，儒學亦無真正確立之宗本，然而融舊學而一切變之，與有力焉。故能驚動一世。

第三人當舉之例，為嚴又陵。又陵之重要性在於：一、中國學術界應如何回應西學之衝擊，有一必要之條件，即是對於西學以及西學背後之西方文化之真實瞭解。以此而言，康、譚皆非其人。當時具此條件而優者，無出又陵之上。二、以中西學術概念與方法之比較而言，差異雖多，其最將衝擊中國智識界者，為西方之演化論、邏輯學與社會學三者。又陵擇書而譯之之識見，為當時無人能及。三、又陵雖以稚齡出國留學，然才高學精，一涉國故之書，即能得雙方異同所在，故一旦以其所得附入案語，讀其書者多能獲得重要之指引。四、又陵論世變，無論政、學，類多一語中的，常灼人所未見。雖後以「籌安」之議，驟減士望，然綜合而論，又陵當日撥雲見日之功，可謂無可替代。五、又陵以其所綜會，論西學門徑¹²⁷，以今日而言，雖屬平常，然中國智識階層之改換智識心理，實自此始。

又陵影響之不同於康、譚，在於康、譚之欲以新經學與新子學刷新一代之儒學，雖有可貴之意見，然缺乏對於中國學術應作何種結構性之調整，始能可長可久之真正認識。又陵則展現完全不同於中國之西方學術。雖則嚴氏對於中西交會後，中國傳統學術方面最終將如何，亦無獨出一代之先見，然此之未止，彼已可行。康、譚變法之議雖挫，然維新百日，二千年之科學一朝而廢，此下學校之興，未從康氏早年所構想，而以當時日本所已推行者為借鑑，於是嚴氏所倡當推行西學方法之議，經此一變革，逐步於中國生根，而新一代之學者養成，遂亦發生根本之變化。所謂儒學與中國義理思想是否尚能延續、發展？由清末以入民國，已是須於一全然不同之論域中思惟之問題。

¹²⁷ 詳〈西學門徑功用〉，見嚴復著，王栻主編：《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），第1冊，頁92-95。

九、如何總結清代義理思想發展之整體趨勢與其意義

由上論可知，清代義理思想發展，實際上乃一持續進行之過程。此一過程，究竟係針對宋、明二代之完整理學結構，而為一「整體之顛覆」？或係延續明代心學之發展，而另進行一種義理學之重構？可以有不同之理解。

主流之意見，係主張於前者，故將清初以來以所謂「古學」方式重建經典詮釋學之發展，與部分學者所提出之「反形而上學」之儒學觀點，乃至朱陸異同中對於王學末流之批判，綜合詮解為一股思想潮流之匯集，以之作為清初轉向清中學術發展之背後力量，並將以上各項發展中所展現之「考辨」方法，作為建構乾嘉考證學理論與作為之啓示來源。至於其中屬於個別思想之成分，一種思想史之詮釋，則是將其視為乃是明末以迄清初之非自覺之「時代思想特徵」之展現，應具有某種思想史進程之意義；部分學者稱之為乃是發生於中國之「啓蒙思想」。至於清中以下，則大致分為兩段：清末屬於西學衝擊之時代，其特徵易於明瞭，清初與清末間之清中期階段，則不易定性。部分學者將其主脈視為乃是由宋明反之先秦，與其經學之觀點相符合；部分學者，將之視為乃是個別學者於宋明理學桎梏解脫後自由思想之表現，有其特殊性與個別性；部分學者則認為凡此皆屬「後理學」時代中國義理思想之轉型，有其自成之結構性與脈絡。

另一種非主流之意見，則是將宋、明二代之思想，視為乃是舊中國精神之「未分化之禮教精神」，進入宋以後逐步理論化、理性化之「自我分化」，並於明代終至達成獨立化、自律化之實然呈現。此一說法，由於一方面乃是以宋作為「中國近世」之起始，另一方面則是以西方啓蒙時代之「理性主義」(Rationalism)作為理解之基礎，以之說明中國之「近世性」，與近世之「中國性」，從而確立其所謂「歷史時代三分法」中不得不認可之「形上學之『時代』的類型性」，故對於陽明思想有一極為特殊之說法，即是認為：陽明乃一面依「分析邏輯」切割「本質」與「非本質」之差異，卻於另一面，以立基於「確信人之根本能動性」之異樣熱情，掩蓋其同時不得不保留「客觀之實在性」以作為實踐之地之理論矛盾；並謂陽明身後王學不得不分裂為左、右兩派，其源蓋即出此。在其整體之說明中，詮釋之主軸，則是使用「挫折」之觀點，作為中國最終無能擺脫「停滯」命運之歷史解釋。

128

¹²⁸ 以上說法，出於島田虔次(1917-2000)。其說法，乃至相關之議題，參見〔日〕島田虔

本文立論之立場，則與以上各說，皆有所不同。其最要之取徑差異，在於本文作者係將清初以來之學術發展，與其過程中所展現之思想脈絡，分作不同層次之處理。亦即學術觀念與方法之建立，雖涉及思想議題，然由於儒學學術目標之達成，與儒學義理之哲學建構，乃至中國傳統三教中有關心性議題之討論與探索，本有各自之脈絡，故學術觀念與方法之局部性改變，並不意味哲學與義理學之整體，亦與之有相應之歷史變化。反面言之，屬於哲學或義理學之型態轉化，亦不即對學術觀念與方法產生決定性之支配力。此諸種因素間複雜之關係，既部分來自中國文化特殊之性格所使然，亦有其歷史衍化中基於條件差異，因而產生之時代狀況。

以學術風氣之改變言，清初之所以強調「精」、「博」，既有屬於基於世變而產生之「經世」需求，亦有承襲自明中期以來即已於若干特定領域中形成之專業知識發展，或「博文」之主張；其間關係之網絡，既涉及儒學，亦涉及藝文之學，甚至亦與三教間之會通相關。皆非可一概而論，亦非可僅從「經學」、「理學」內部之批判為著眼。故由清初發展至於清中，發展出一種以「經學詮釋學」為核心之儒學觀，並由此形成較具勢力之主流學風，並非歷史之必然，甚至亦非有一所謂共同之思潮為之導引。其所以最終確立之關鍵，在於乾嘉時期吳、皖之學之興起，而戴東原、惠定宇為不可少之人物。即同時實齋之成說，亦必須有此變化為其基礎，乃始因「對比」而具有重要之意義。因而就清代之學術而言，清中特殊意義之「考證學」之成形，實是建構「清學史」詮釋之核心主軸，由此對比、關連，而有「順、康、雍為其前」，與「道、咸以下為其後」之畫分。

其次，若以「哲學」之角度為論，程朱、陸王之對峙，本有三種不同之面向：一屬形上學結構之不同；一屬義理學之門徑差異；而另一則是其與儒學之融合度之殊別。不論此三項之任一，清初皆與宋末以來已迄明末，非屬一事。因就形上學而言，程朱、陸王之對峙，本即是立論結構基礎之不同，相互間既無可調和，亦無可替代。任何屬於程朱、陸王系統內之爭議，或調整，皆無根本性之改變。宗朱與宗陽明之能有所兼取，或調和，皆係為其它兩項中進行。此所以清初之朱陸異同論，依本文作者之見，對於程朱、陸王本身系統而言，並無真正屬於形上學進展之意義。任何實質之進展，其實皆是將哲學發展帶離程朱、陸王，甚至理

次撰：《中國における近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1970年）、〔日〕安田二郎（1908-1945）撰：《中國近世思想研究》（東京：弘文堂，1950年）。

學。王船山與方藥地之所以其重要性高於其它論者，其意義在此。

而就「義理思想」作為儒學價值信仰之一般性基礎而言，則又與專就「哲學發展」之觀點而論有所不同。本文之認知為：清初之義理思想，就其精深之一面言，王學之分裂與朱陸之重新對立，迫使「心體」之「認知」問題，而非「論述」問題，成為探索義理之關鍵，無論明末之高攀龍、劉戡山，清初之方藥地、黃梨洲、孫夏峰、王船山，皆係於此有極為重要之進展；理學在此方面，仍有重要之推動力，與一般儒學風氣之轉變無關。然此一進展，卻因持「朱陸異同論」之學者，將理學議題轉向儒學議題而趨於衰落。清中以下延續清初理學義理學之議題，而較有開創性之發展者，反以主陸王而兼涉佛義者，較具有「進展」之意義；然為數亦寡。至於義理思想所涉及之社會思想方面，清初則普遍有一將明末「聖人不離於百姓日用」之觀點，轉向「性道不離實事」、「實事不離治道」之思想趨勢。此一思想發展，由於重點已轉向社會群體之人文化成，故其向外伸展之同時，就多數學者而言，已不覺間將義理之議題簡化，或將其思惟之層次降低。此但觀於主程朱之陸桴亭與主陸王之毛西河而可知。

此一形勢至於清中，則又有變。乾隆、嘉慶時期之學術，就其已形成之主流言，由於乃是以「經學」作為詮釋「儒學」之主軸，且又以「經典詮釋學」作為詮釋「經學」之標準，因而所謂儒學之「義理」，乃限縮為中國古代「治術文化」之一種反省；「禮制」於理論上，成為彰顯義理實踐之最高代表。宋明儒之經學與宋明儒之性理之學，分別成為批判之對象。宋明儒所關切之儒學義理之「哲學支撐」問題，遭約限為二種方式：一種方式延續亭林所倡言「性與天道不可得聞，形上之道即在形下之中」之主張。另一則是依先秦之儒學詮釋先秦之經學，維持「道體」之形上學位置，而將「理」字之概念層次放低；不復以「理體」或「良知之體」，詮釋道體與性體。

此二種方式之前一種，由於缺乏「預設」之哲學架構，故其反對形上學之立場，容易流為一種「儒學論」，影響亦限於儒學，不易產生長久之哲學效應。其有實質之進展者，多須留待第二種方式之成功。章實齋以「易教」之理，將「道」之窮、變、通、久歸結於道之「漸形漸著」所不得不然，由此通合「經學」與「史學」，自其內裡而言，即是第一種方式之思惟，藉助第二種方式之成功而發展之實例。而其所憑藉之哲學建構，即是以第二種方式為形態之戴東原之說。

戴東原說之重要，在於嘗試將「人性」之概念約限於「物性」之中，並以條理之必然者，標為「知識」之對象。此一屬於哲學系統之結構性改變，不僅與理

學家之發展路徑不同，亦與清初王船山之道器論有別。此因船山雖主張道之「繼善」、「成性」，有伸展性之氣化變合，非所預定，因而亦不主即以靜態之「理體」說明「道體」。然其所主張「性日成」之先，仍有所謂「天日命」之一層。此點顯示「道體」雖非即是「理體」，然氣化之變合中，仍有因形勢必然而有之所謂「理」之作用，「理」非皆出「形」「器」既生之後，然後為「本」「末」之必然。故對於船山而言「性體」雖不可等同於「道體」，性體之日生日化，仍必有其得自於整體陰陽氣化分際之宜，必非即是偶化變合下一時之結體。亦因此，在其說中，如何闡釋「心」之體、用？仍是其理論必不可缺少之一環。船山所以將「心」「意」分說為各有體、用，而仍關注「理」「欲」之對立問題，即是其不能迴避於此之明證。

東原則不然。東原之言條理，皆就氣化之已然而論，故在其說中，影響「生命體」發展之因素，皆由「形」「質」中之氣化條件所決定；雖人性中所有之「仁」、「義」、「禮」、「智」之善亦然。故所謂「美惡之極致」、「是非之極致」，皆係由人「生質」中所有之「巧」、「智」所決定，即有「心體」，此體亦將僅為一「氣用之體」，而非可將其為此「心體」之根源，上溯於道體。由是而言，心動而為情、欲，其所以為善，善在「通」、「遂」。無「通」、「遂」之宜，則不見有「美」「惡」之相對。心慮而為知、識，其所以為「是」，「是」在辦理之「精」、「審」。無「精」、「審」之細，則亦將不見有「是」「非」之可分。《中庸》所謂「致中和」之論，至於東原，蓋已成「盡所成性之事能」而已¹²⁹，與宋儒之解迥異。

東原之說，雖就當時之標準言，乃引據詳明。然此間不僅牽涉政治史料與學術史料性質之差異，亦牽涉子學興起前內涵於中國古代政治文化中之宇宙觀，與子學興起後儒家所建構之哲學理論之差異，非當時學術條件所得釐清。故以東原而言，在其約取儒學經典以建構其說之時，如何於各種可能之間，取擇出說法，仍是有其特殊之取徑，並非因於貫徹一種「思想考據」之方法，即完成一種必然

¹²⁹ 東原云：「人與物同有欲，而得之以生也各殊；人與物同有覺，而喻大者大，喻小者小也各殊；人與物之一善同協於天地之德，而存乎相生養之道，存乎喻大喻小之明昧也各殊；此之謂本五行、陰陽以成性，故曰『成之者性也。』善，以言乎天下之大共也；性，言乎成於人人之舉凡自為。性，其本也。所謂善，無他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之教也，以天下之大共正人之所自為，性之事能，合之則中正，違之則邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之順者，可與語道；察乎天地之常者，可與語善；通乎天地之德者，可與語性。」（《原善上》，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁9）

之結果。東原義理學說之最大價值，以今日之眼光視之，仍應屬於其當代，而非在於其對先秦儒學之詮釋。

所謂「東原義理學說之最大價值，以今日之眼光視之，仍應屬於其當代」，應分二方面說之：一在其以「有限之性」之論法論人，就儒學義理學而言，實際上乃是將「人」之地位下降於「物」。若然，則必於儒學所謂「天」「人」之際之論，創出與強調「明」本於「誠」之立場差異之說。彭尺木之遺書東原，所爭者在此。¹³⁰而在東原，「天」「人」之際，本當求之於「群」，而非僅以求之於「己」，於己通人，道在忠恕。此即「以情絜情」之說¹³¹，非此不足以爲道；至於通之於「群」而求「生養」，則必以「智」「巧」者達之，此所以「窮理」爲不可廢。東原此種不求「去私」以完成所謂「誠」體，而僅求「強恕以近仁」之說法，對於儒學而言，雖是不復論述精神義之「聖境」，卻是欲於另一端，開拓性理學者之「社會視野」。具有將「經學」轉化爲近於「社會之學」之意義。¹³²

正因東原之論「天」「人」之際，不主但求之於己，而主須兼求之於群，故影響及於實齋，乃有其「人生有道，人不自知」、「道者，非聖人智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之」、「道無所爲而自然，聖人有所見而不得

¹³⁰ 尺木書云：「竊謂學問之道，莫切于審善惡之幾，嚴誠偽之辨。善惡之幾審，則能日進于善，而終至于至善。至善者，一天道之日新而已矣。誠偽之辨嚴，則能日進于誠，而終于至誠無息。至誠者，一天命之不已而已矣。天命不外乎人心，天道不外乎人事，是故離人而言天不可也，是二書之所極論也。其或外徇于形名，內錮于意見，分別追求，役役焉，執筌蹄為至道，而日遠乎無聲無臭之本，然不知天，其何以知人？是故外天而言人，不可也。程伯子云『天人本無二，不必言合』，一語之下全體洞然，殆二書所未及察也。《原善》之言天命也，引《記》云『分于道謂之命』，解之曰『限于所分曰命』，此恐不足盡《中庸》天命之義。《中庸》之言天命也，言上天之載而已，此上不容有加。若有加，何以云至？維天之命，於穆不已，天之所以為天，無去來，亦無內外，人之性于命也亦然。昭昭之天，即無窮之天，孰得而分之？命有自分，即性有所限，其可率之為道邪？率有限之性以為道，遂能位天地育萬物邪？」（《與戴東原書》，見彭紹升撰：《二林居集》，卷3，頁17，總頁327）

¹³¹ 東原云：「惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之。苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。」（《孟子字義疏證》，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁155）

¹³² 東原與荀卿之論百姓生計，皆並主「節」「養」。然因荀卿主「性惡」，故關注於「社會之控制」較詳；東原主「性善」，故關注於「社會之導引」較切。

不然」之說。¹³³於是所謂「經學」，乃又有與「史學」重新結合之可能。

戴、章二人之說，若以義理學之角度言之，最大之意義在於：東原之「普通人性論」給予學者觀看「社會事理」時一種「非菁英」之角度，由此發展，結合於荀卿以來即已存在於儒學中有關「社會功能」之觀察，可以建構不同於理學家之義理角度。而實齋以文獻史料性差異之考辨為基礎，分述社會「倫理性」「功能性」之演化，與學術思惟之獨立，又使「學術菁英」在其進行社會發展之歷史觀察時，能將自身運用之智慧之性質，作出某種程度之辨明，則能由此建構一種以「源流互質，言行交推」為觀點之觀察社會動態發展之方法。¹³⁴此兩項發展雖未能替代理學所啓示於儒學義理學之屬於「如何構建精神自我」之論述，卻亦能使儒學中之經學與史學，展現新機。

所惜者，無論東原學術中之創意，未隨東原之受重視而擴散，實齋學說之於道、咸以下之為部分學者採擇，亦僅是得其枝葉，而闕於其大本。乾嘉時代考禮雖有實績，然當時之禮論，如前所分析，由於缺乏系統哲學之深度，故既不能變經學為史學，如實齋；亦無從於「事」之本、末中，以精審之法求其所必然，如東原所自為。

且若以「禮學」之變衍而論，清初亭林之考經，意在復古，而其以經學即理學之所著眼，則在治化，此其大體。蒿庵（張爾岐，字稷若，1612-1677）之治禮，則欲以救王學流衍下，各以己見妄臆「至當」之蔽，故以《中庸》一書為禮之「統論約說」，謂禮者道之所會，亦道之所待以徵事者；聖人之所是，皆禮同類，聖人之所非，皆禮反對。以此為義理。¹³⁵二人雖非專主程朱，而言禮則與之近。至於西河經說，阮文達（元，字伯元，1764-1849）極稱之，謂學者不可不亟讀之，¹³⁶以於古說舊義多所勾稽，有功漢學。然究論其學之本原，則是欲於「意」中見所謂「道」，而以「誠意」之功，貫通於「研經辨理」，為陽明學於清初接合經、史之學之一種變化。而同為浙東王學之謝山，其表彰史傳氣節之外，於禮則欲於節文

¹³³ 詳〈原道上〉篇，章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁119-120。

¹³⁴ 參見拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉。

¹³⁵ 〈中庸論上〉，見〔清〕張爾岐著，張翰勳整理：《蒿菴集·蒿菴集摭逸·蒿菴閒話》（濟南：齊魯書社，1991年），頁22-23。

¹³⁶ 見〈毛西河檢討全集後序〉，〔清〕阮元撰，鄧經元點校：《學經室集》（北京：中華書局，1993年），上冊，頁543-544。

之蹟詳中，深求其制作用意之精。¹³⁷二人者，亦皆於考禮有所見。可見無論偏就程朱或陸王之立場論禮，「禮」字之成爲清初以來治經之所關注，皆仍有其充足之義理意義。故如於乾嘉考證學之新趨中，因「漢」「宋」之門戶意見過深而至於並「理」字亦所諱言，又去一切關涉於「道體」之論不談，終將使其發展，難有真實之開創。

究論乾嘉時代禮論內涵之所以薄弱，另一關係極大之原由，則是因於「政制演化」與「學術演化」之無法於研究中區判。故一旦實齋「治」、「教」分合之說受論者注意，如何於先秦史料中釐清二者，並建構一「先秦之儒學史」，即逐漸成爲焦點。然考制牽涉經書與經說之真偽，此一議題愈引而糾結愈甚，非一時得以解決，故就其效應而言，爭之於此，有關學術，卻不必然有關義理。當時維持世道者，無論名教與士風，皆屬承襲，並無何凝聚之力。故一旦世變之亟，危及國族，士人群起而爲呼籲，所謂「義理」之學，遂漸爲「救亡圖存」之具體目標與思潮所轉化；中國自此出現前所未有之廣泛之愛國主義運動，持續至今而未衰。

清末「義理」之學之所以漸爲「救亡圖存」之具體目標與思潮所轉化，成爲廣泛之愛國主義運動，對於義理思想而言，約有二項最要之特色與內涵，應予說明：

其一爲「天下觀念之改變」。「天下」二字就其語意之本言，本指「兩間」、或言「寰宇」。然因有「夷」、「夏」之對比，後世之用法，實質乃指位居文明核心之「中國」。至於相對於「治國」而言「平天下」，「天下」則指「文明之社會」。亭林「亡國」、「亡天下」之辨，¹³⁸即是一例。其超越於此之觀點，則有數類：一爲「佛教」之「世界」觀；一爲貿易往來之「東」「西」觀，一爲寓言故事之「奇域」觀，而另一則是徵實之「全球」觀。其中尤以徵實之「全球」觀，由於係有西方傳教士輸入有關天文、地理乃至文明之知識爲基礎，故對於明末乃至清初部分智識份子產生改變其「文明」觀點之影響，方藥地之撰作《東西均》，即是一例。¹³⁹

¹³⁷ 謝山論禮之思惟取徑，可參讀其所撰〈請考正承重服制議〉（見〔清〕全祖望撰，朱鑄禹彙校集註：《全祖望集彙校集注》〔上海：上海古籍出版社，2000年〕，中冊，頁1560-1561）

¹³⁸ 亭林云：「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」見顧炎武撰，陳垣（字援庵，1880-1971）校注：《正始》，《日知錄校注》（合肥，安徽大學出版社，2007年），中冊，卷13，頁722。

¹³⁹ 藥地於〈擴信〉篇（〔清〕方以智撰：《東西均》〔北京：中華書局，1962年〕，頁11-15）

然即在藥地同時，雖知有東、西，然仍以「畛類」之觀點，重新詮釋所謂「夷」、「夏」之見者，則為船山。船山云：

夫觀初始於天地者，豈不大哉！洋洋乎金以銑之，木以幹之，土以敦之，火烜風撓水裊以烝化之，彼滋此孕以繁之，脈脈門門、泮渙搏翕以離合之，故盛德行於無疆而不知其屆也。然而清其族，絕其畛，建其位各歸其屏者，則函輿之功，所以為慮至防以切。是故山禽趾疏，澤禽趾纂，乘禽力橫，耕禽力縱，水耕宜南，霜耕宜北，是非忍於其泮散而使析其大宗也，亦勢之不能相救而絕其禍也。是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救，故曰『聖人與天地合德』者，豈虛獲哉！¹⁴⁰

文中所謂「清其族，絕其畛，建其位各歸其屏者，則函輿之功，所以為慮至防以切」，實際即是船山有鑑於歷來外族之患，而建立之一種依「地域生態」之所產與所宜為核心之族類觀。船山且依此而將所謂華、夷之辨，作出「聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救」之新詮。¹⁴¹在其觀念中，種類之靈、冥，實有不同之天命，必須區隔，乃始得以相救而無害。¹⁴²船山此種論述，由於具有「區隔」論之義涵，故不僅表現一種文明核心論，亦是將原本承認「夷狄進而為中國，則中國之」之傳統論述，發展成為強而有力之以「種族差異論」為基礎之「國族主義」。

亭林以「亡國」、「亡天下」之辨為核心之特殊定義之「文明主義」，與船山之「國族主義」，兩種思想類型之於當時遺民群體中同時出現，顯示經歷遼、金、元以來長期之族群危機與文化危機，明以迄清初，中國社會經由文化意識、歷史意識之不斷強化，已發展出極為堅固之「民族文化自覺」與「民族身份認同」。清廷於高壓與懷柔兩面並進之有效策略下，康熙以迄乾隆，仍不斷企圖以「文明」義

中提出「微實擴信」之說，即是欲以破時人知見之隘。

¹⁴⁰ 見《黃書》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第12冊，頁501。

¹⁴¹ 船山亦自知其所論與歷來儒者講論《春秋》者，大相逕庭，故其〈後序〉（同書，頁538-539），亦不免自設疑詞而為之釋。

¹⁴² 藥地論中雖亦有中國之人較它地為聰慧之說（見〈源流〉篇，方以智撰：《東西均》，頁140），然並未主張當「區其靈冥，湔其疑似」，故與船山之說不同。

之所謂「中國」之面貌展現於世，不唯以「聖帝」自許，且將所謂「天朝」之義推至極致，即是欲壓低此種潛藏於其政權內部對其「合法性」之威脅。故在其盛時如乾隆朝，一面而言，其對外之策略，乃堅守上國禮儀之要求不讓；而另一面，對內則又維持滿、漢分用之體制。此種內、外不同之矛盾與緊張，仍持續於道、咸以下，此但觀於龔定庵建言之微婉，與曾滌生處事之謹慎而可知。然一旦朝廷之權威下降，且其力不足為禦侮之恃，則此一潛藏之「民族身份認同」即因族群之生存危機而再度強化，發展成為以「國族主義」為核心之廣泛之愛國主義運動。在此意識之推動下，不唯所謂「國」與「天下」之概念區分發生重要之轉化，且連帶而使與之相關之義理思想，亦發生結構性之改變。

概念區分發生重要之轉化，「天下」之概念成為與「國」相對之「國際社會」，此但觀於當時之時論文字可知。嚴又陵之〈擬上皇帝書〉，¹⁴³即其一例。至於所謂「連帶而使與之相關之義理思想，亦發生結構性之改變」，要點有二：發展路徑之一，係將儒家義理思想中之所謂「仁」，推擴為一種「世界主義」式之平等之愛，譚壯飛之以佛義為本，論述儒家之「仁」與墨家之「兼愛」，乃至康長素之以「大同」義，提倡一種制度化之均平主義，皆是其例。另一發展之路徑，則是強調民族凝聚力對於族類生存與文明延續之重要，在此觀念下，本為人人設法之儒教義，轉被視為乃是一種「陶冶群生使其成為具有文明創造力標記之民族」之創造性因素。其意義當於「教化」之功能中求之。持此論者，為章太炎，其說見於《煇書》。¹⁴⁴然無論二說中之任一類，宋明以來所強調之修身次第觀，如〈大學〉一篇之所示，皆發生前所未有的鉅大變化。

其二為「名教觀之受衝擊」。所謂「名教」，無論主性善，抑性惡，皆有一核心觀念，即是「規範人際關係，使成為維繫人類社會所必須」。然此所謂「規範之必須」，是否亦牽涉「時代」或「社會階層結構」之差異？對於此點，儒家不唯「主性善」者與「主性惡」者之理解有所不同，即於歷史之事實上，「實踐」與「理論」之間，亦存在差異。中國歷來對於「名教」觀有不同於儒家之觀點，多來自二氏。

¹⁴³ 此文於光緒二十四年分九次刊登於《國聞報》（收見嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第1冊，頁61-77）。《林嚴合鈔》收錄此文，則作〈上皇帝萬言書〉（國學扶輪社編：《林琴南嚴幾道合鈔》〔臺北：文海出版社，1970年〕，卷3，頁1-51a，總頁127-155）。

¹⁴⁴ 詳〈原人〉、〈序種姓〉、〈原變〉、〈族制〉、〈通法〉、〈官統〉、〈刑官〉、〈定律〉、〈原教〉、〈訂禮俗〉諸篇（章太炎撰，徐復〔字士復，1912-2006〕注：《煇書詳註》〔上海：上海古籍出版社，2000年〕，頁194-330，506-564，587-601，665-689，705-733）。

道家視此為一種「社會控制」之工具，本質上係屬「政治」之一部分，故有成、敗，亦有其自身「功能」上之限制。佛家則是視此為「世間法」中之善法，然具有「拘束性」，可造成「破執」過程中之障礙。拿捏在於「善用」。唯以歷史之主流而言，「中國體制」與「名教」實是相互支撐之二面。尤其宋以後尊孟闢荀，程朱一派將「禮」字說為「天理之節文」，更賦予「名教」之倫理觀以不可剝奪之「道德性」。康熙之尊朱，此亦一因。至於陽明一派，雖在其內涵之義理觀中，具有可能衝擊「名教」之因素，然此乃「誠」、「偽」之辨，並非真反「名教」。故清初以來，即言陸王之學者，因懲明末王學「偽良知」之流弊，亦多論取保守。此下反理學之聲勢，隨考證之學而起，然「主性善」、「主禮教」之二點，亦仍是持守未改。必至西學來播，此一強固之觀點，始隨西方政教觀念與社會學、人類學知識之輸入而變改。於是有譚壯飛「衝決」之說，嚴又陵〈闢韓〉¹⁴⁵之論，所謂「名

¹⁴⁵ 又陵之論駁韓昌黎〈原道〉云：「往者吾讀韓子〈原道〉之篇，未嘗不恨其於道於治淺也。其言曰：『古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生相養之道，為之君，為之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土。寒，然後為之衣；飢，然後為之食。木處而顛，土處而病也，然後為之宮室。為之工以贍其器用，為之賈以通其有無，為之醫藥以濟其夭死，為之葬埋、祭祀以長其恩愛，為之禮以次其先後，為之樂以宣其湮鬱，為之政以率其怠倦，為之刑以鋤其強梗。相欺也，為之符璽、斗斛、權衡以信之；相奪也，為之城郭、甲兵以守之。害至而為之備，患生而為之防。如古無聖人，人之類滅久矣。何也？無羽毛、鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。』如韓子之言，則彼聖人者，其身與其先祖父必皆非人焉而後可，必皆有羽毛鱗介而後可，必皆有爪牙而後可。使聖人與其先祖父而皆人也，則未及其生，未及成長，其被蟲蛇、禽獸、寒飢、土木之害而夭死者，固已久矣，又烏能為之禮樂刑政，以為他人防備患害也哉？老之道，其勝孔子與否，抑無所異焉，吾不足以定之。至其明自然，則雖孔子無以易。韓子一概辭而闢之，則不思之過耳。而韓子又曰：『君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲、作器皿、通貨財以事其上者也。君不出令，則失其所以為君；臣不行君之令，則失其所以為臣；民不出粟米麻絲；作器皿、通貨財以事其上。則誅。』嗟呼！君民相資之事，固如是焉已哉？夫苟如是而已，則桀、紂、秦政之治，初何以異於堯、舜、三王？且使民與禽獸雜居，寒至而不知衣，飢至而不知食，凡所謂宮室、器用、醫藥、葬埋之事，舉皆待教而後知為之，則人之類其滅久矣，彼聖人者，又烏得此民者出令而君之。且韓子胡不云：民者，出粟米麻絲、作器皿、通貨財以相為生養者也，有其相欺相奪而不能自治也，故出什一之賦，而置之君，使之作為刑政、甲兵，以鋤其強梗，備其患害。然而君不能獨治也，於是為之臣，使之行其令，事其事。是故民不出什一之賦，則莫能為之君；君不能為民鋤其強梗，防其患害則廢；臣不能行其鋤強梗，防患害之令則誅乎？孟子曰：『民為重，社稷次之，君為輕。』此古今之通義也。而韓子不爾云者，知有一

教」觀念，逐漸成為學者必須重新加以檢視之觀點，而非將之說為乃是「人性」自然延伸之一部分。「名教」觀念一旦受此衝擊而解構，則所謂儒義之道德，必將隨之而有大幅之改變。此但觀於康、譚之書而可知。禮制之研究，於此新氛圍中，遂逐漸趨於沒落。所謂「愛國」之情操，自此皆是直接訴諸「個人」對於「社會

人而不知有億兆也。老之言曰：『竊鈞者誅，竊國者侯。』夫自秦以來，為中國之君者，皆其尤強梗者也，最能欺奪者也。竊嘗聞『道之大原出於天』矣。令韓子務尊其尤強梗，最能欺奪之一人，使安坐而出其唯所欲為之令，而使天下無數之民，各出其苦筋力、勞神慮者，以供其欲，少不如是焉則誅，天之意固如是乎？道之原又如是乎？『嗚呼！其亦幸出於三代之後，不見黜於禹、湯、文、武、周公、孔子也；其亦不幸不出於三代之前，不見正於禹、湯、文、武、周公、孔子也。』且韓子亦知君臣之倫之出於不得已乎？有其相欺，有其相奪，有其強梗，有其患害，而民既為是粟米麻絲、作器皿、通貨財與凡相生相養之事矣，今又使之操其刑焉以鋤，主其斗斛、權衡以信，造為城郭、甲兵焉以守，則其勢不能。於是通功易事，擇其公且賢者，立而為之君。其意固曰，吾耕矣織矣，工矣賈矣，又使吾自衛其性命財產焉，則廢吾事。何若使子專力於所以為衛者，而吾分其所得於耕織工賈者，以食子給子之為利廣而事治乎？此天下立君之本旨也。是故君也臣也，刑也兵也，皆緣衛民之事而後有也；而民之所以有待於衛者，以其有強梗欺奪患害也。有其強梗欺奪患害也者，化未進而民未盡善也。是古君也者，與天下之不善而同存，不與天下之善而對待也。今使用仁義道德之說，而天下如韓子所謂『以之為己，則順而祥；以之為人，則愛而公；以之為心，則和且平。』夫如是之民，則將莫不知其性分之所固有，職分之所當為矣，尚何有於強梗欺奪？尚何有於相為患害？又安用此高高在上者，腹我以生，出令令我，責所出而誅我，時而撫我為後，時而虐我為仇也哉？故曰：君臣之倫，蓋出於不得已也！唯其不得已，故不足以為道之原。」（見嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》第1冊，頁32-34；斷句稍異）夫昌黎〈原道〉之說，雖論說間有未精，然以其形塑宋以來之「道統」觀，故為學者所共知，亦受重視。而自清乾隆時期章實齋之重作〈原道〉之論，此一相承以來之「道統」觀，始出現本質性之更易；其影響已見前論。又陵知「關韓」而未知重視於實齋之說，如定庵以來，自是囿於所見聞，然其以所謂「不得已」之說，將社會之演化一歸於形勢，而將經學中長久以來所共尊之「聖人制化」之觀念一體打破，仍是展現出中國學術觀念受西方衝擊所必將有之一種思想改變，具有標誌性之時代意義。且在其個人之思想主張中，對於「聖人制化」觀念之理想性，亦嘗試建構一哲學式之理論新詮，將老子所謂「樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割」之論，進而說解為即是「大制」之「不器」。此一由「儒」轉向於「道」之評議，將萬物之「自然」，與歷史發展形勢中之「不得已」，合說為一種「機體性」之適應，以此會通於社會學家對於社會演化之觀點（說詳嚴復：《侯官嚴氏評點老子》，收入《侯官嚴氏評點故書三種》〔成都：成都書局，1964年〕，第二十八、九章，頁16-17a），可謂別出心裁。由此亦見，嚴氏之為學常有其特識，並非一切皆循西學而為說。

群體」之認同，關懷由此出發，既不必屬於「君子之德」之一部，亦不必僅屬於智識之階層。

今若以此清中晚期之義理思惟之發展，以回顧於前述清初以來之學術議題與哲學建構，則見清代之義理思想，實是隨「學術」與「政治」之方向或需求為轉移，並無一內在之力量，足以形塑自身發展之方向；與「理學之時代」不同。雖則如此，清代義理思想之發展，仍於其轉折中，透露出若干可以分析之要點，茲概敘之如下：

一、性理之學之至於清初，由於王學與朱學之對峙，將所謂義理學之核心問題，導引至有關於「心體」與「道體」是否合一之問題。就此點言，船山與藥地分別代表兩種可能，即是：若選擇嚴格區別儒、釋疆界，則不唯「心體」與「道體」應予分論，「心體」與「性體」亦應以「動態」之方式說之為一。至於「意動而有善惡」之問題，可將「心」、「意」分說為雙重之體用。船山哲學之建構，於此方面，可為一值得發展之方向。至於陰、陽之見有，是否根源於「乾」、「坤」之並建，則尚可商量。然若不排斥儒、釋於「心」「性」義於特定層次與意涵中之會同，則陽明、龍溪有關「良知之體」之終極論述，仍有其可與佛學，或其它哲學系統對話之空間。藥地之論，與陸王學與淨土、唯識諸義之接軌，於此具有啓示性。而上述此二項發展之可能，皆未因其早見於清初，已歷年數，即失去意義。此為中國哲學未來可有之發展方向之一。

二、理學中之程朱與陸王兩派，若欲回歸「經世」之目的，與儒學中之經、史之學結合，皆須作出若干必要之調整，且形成具體之風格。所謂「調整」，實際即是限縮其哲學論述之深度，僅於常識經驗之範圍內，討論其「實踐」之義。孫夏峰、毛西河、全祖望之為陸王，陸桴亭、江慎修之為程朱，皆是其例。

三、若欲於經、史學本身可操作之範圍內，擴展「義理學」之議題，將之結合於「社會」與「歷史」之觀察，則戴東原與章實齋之說，皆有重要之「拓展」意義。此一意義如何於西學觀點引進後，持續探論其價值？成為一可予思惟之問題。

四、經歷清學發展中之分流、合會與爭辯，乃至民國以來對於清代學術思想性質之究討，中國學術發展中分屬「學術史」、「思想史」、「哲學建構史」與「智識階層史」之各自脈絡，皆已可逐漸釐清。然即就清末之狀況而言，激進之國族主義之興起，雖是救亡圖存之急方，中國之國家賴之以不亡。然以義理而言，所謂「天下」，本因一念之「仁」而有，無此念，則無「國」、無「家」、亦無「天下」。故以圖存而抗爭，一念仁即一念不仁，其事忍，必害於「仁」，其事久，亦必害於

「仁」。譚壯飛「衝決」之前，先言「兼愛」；¹⁴⁶康長素「變法」之同時，申言「不忍」，¹⁴⁷皆是欲以「理想主義」之方式延續義理。此下入於民國，自由主義、社會主義皆成理想，而所謂「兼愛」與「不忍」，或涉身，或涉國，或涉天下，智及之仁不必能守之；愛及之亦不必能成其仁。所謂義理思想之於中國，已屬一種「思想之反思」與「情感之運動」，而非文化素質之延續。此一發展，終將底於何處？亦仍是一必須關切之問題。

五、清代「學術史」、「思想史」、「哲學建構史」與「智識階層史」脈絡之不一致，未必即顯示中國學術思想之衰象。中國於清末之接受西學影響而大幅改變其面貌，亦不代表其價值觀之最終沒落。¹⁴⁸中國史之由清末以至今日，仍係一持續進行之過程。其整體之意義，固須以較長之時段，由史家加以分析與回顧。如上所述，即是本文對於清代義理思想發展之部分省思。而若就更為宏闊之觀點而言，本文作者前所提出之主張，係將明帝國之建立，作為整個中國進入「早期近代」之起始；其歷史之定性，乃由經濟、政治與社會之發展所決定。其中陽明學之於明代出現，於朱學相異，其作為「哲學史」之進展意義，與儒學史於明清出現程朱與陸王之對峙，乃分屬不同之歷史脈絡。至於王船山、戴東原與章實齋思想中所出現之帶有「近代社會思想」之相近特徵，則又係部分由社會發展所觸動，不盡由「哲學」或「儒學」本身單純之議題所決定。至於清末以來，則又係中國開始逐步進入「成熟近代」之一種變化。且直到今日，乃至未來之數十年，中國所面對者，依然為一如何據其自身之條件，以完成其「現代化進程」之問題。

以上所述，言旨多趨，凡作者所未及詳論之重要觀點，皆已另文發表，尚祈讀者會合以觀，於此不一一複敘。

¹⁴⁶ 壯飛云：「無對待，然後平等。」（〈仁學界說〉二一，見譚嗣同著，蔡尚思等編：《譚嗣同全集》〔增訂本〕，頁292），又曰：「吾自少至壯，徧遭網倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，瀕死累矣，而卒不死；由是益輕其生命，以為塊然軀殼，除利人之外，復何足惜？深念高望，私懷墨子摩頂放踵之志矣。」（〈自序〉，《仁學》；已見前引）

¹⁴⁷ 長素光緒間曾著〈不忍〉篇，發表於《清議報》（1899年，見《康子內外篇》，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》，第一集，頁103-104），大意欲張「不忍人」為「欲」，後序《不忍雜誌》（1912年，〈《不忍雜誌》序〉，同書，第九集，頁353），則轉「愴悼」為「不忍」。前者近「慈」，後者近「悲」，而深厚有不足。

¹⁴⁸ 馮芝生（友蘭，1895-1990）早年所著《中國哲學史》（收入《民國叢書》〔上海：上海書店出版社，1990年〕，第二輯，第1冊），以漢至於清，為哲學之「經學時代」，而以廖季平為殿軍，即是一種視中國於清末之接受西學影響而大幅改變其面貌，為代表其價值觀之最終沒落之觀點。

引用文獻

- 故宮博物院編：《文獻叢編》第三輯，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991年。
- 孔尙任撰，徐振貴主編：《孔尙任全集》，濟南：齊魯書社，2004年。
- 方以智撰：《東西均》，北京：中華書局，1962年。
- 毛奇齡撰：《大學知本圖說》，收入《續修四庫全書》第159冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 王小虹等編譯：《康熙朝滿文朱批奏折全譯》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 王夫之撰：《周易內傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- _____撰：《尙書引義》，收入《船山全書》，第2冊。
- _____撰：《讀四書大全說》，收入《船山全書》第6冊。
- _____撰：《黃書》，收入《船山全書》第12冊。
- 王心敬編：《關學編》，收入《續修四庫全書》第515冊。
- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 永瑢、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 全祖望撰，朱鑄禹彙校集註：《全祖望集彙校集註》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 朱一新撰：《無邪堂答問》，北京：中華書局，2000年。
- 安田二郎撰：《中國近世思想研究》，東京：弘文堂，1950年。
- 余金撰：《熙朝新語》，收入《續修四庫全書》第1178冊。
- 李光地等奉敕纂：《御纂性理精義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第719冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 阮元撰，鄧經元點校：《擘經室集》，北京：中華書局，1993年。
- 邵廷采：《思復堂文集》，收入《四庫全書存目叢書》，集部第251冊，濟南：齊魯書社，1997年。
- 金聖嘆撰，曹方人等人標點：《金聖嘆全集》，南京：江蘇古籍出版社，1985年。
- 姚鼐撰，劉季高標校：《惜抱軒詩文集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 段玉裁撰，鍾敬華校點：《經韻樓集》，上海：上海古籍出版社，2008年。

- 胡適撰，季羨林主編：《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 唐鑑撰：《學案小識》，收入《續修四庫全書》第539冊。
- 孫奇逢撰，張顯清主編：《孫奇逢集》，鄭州：中州古籍出版社，2003年。
- 島田虔次撰：《中國における近代思惟の挫折》，東京：筑摩書房，1970年。
- 徐世昌等編纂，沈芝盈等點校：《清儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 高攀龍撰：《高子遺書》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1292冊。
- 康有為撰：《教學通義》，康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》第一集，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- _____撰：《康子內外篇》，收入《康有為全集》第一集。
- 張伯行撰：《困學錄集粹》，收入《四庫全書存目叢書》，子部第24冊。
- 張爾岐撰，張翰勳整理：《蒿菴集·蒿菴集摺逸·蒿菴閒話》，濟南：齊魯書社，1991年。
- 梁啟超撰：《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989年。
- 陸世儀撰：《思辨錄輯要》，收入《景印文淵閣四庫全書》第724冊。
- 陸隴其撰：《松陽鈔存》，收入《景印文淵閣四庫全書》第725冊。
- 章太炎撰，徐復注：《煇書詳註》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，1985年。
- 凌廷堪撰，王文錦點校：《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998年。
- 彭定求撰：《南畝文稿》，收入《四庫全書存目叢書》，集部第246冊。
- 彭紹升撰：《一行居集》，南京：江蘇古籍出版社，1990年，景印道光年刊本。
- _____撰：《二林居集》，收入《續修四庫全書》第1461冊。
- 焦循撰：《易話》，收入《續修四庫全書》第27冊。
- _____撰：《雕菰集》，收入《續修四庫全書》第155冊。
- _____撰，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，1991年二刷。
- 程瑤田撰：《論學小記》，臺北：藝文印書館，1971年景印《安徽叢書》。
- 馮友蘭撰：《中國哲學史》，收入《民國叢書》第二輯，上海：上海書店出版社，1990年，第1冊。
- 馮少墟編，陳俊明、徐興海點校：《關學編·附續編》，北京：中華書局，1987年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7、8冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- _____撰：《南雷詩文集》，收入《黃宗羲全集》第10冊。

愛新覺羅·玄燁撰，李迪譯注：《幾暇格物編譯注》，上海：上海古籍出版社，2007。
_____撰：《聖祖仁皇帝御製文集》四集，收入《景印文淵閣四庫全書》
第 1299 冊。

熊賜履撰：《學統》，收入《續修四庫全書》第 514 冊。

_____撰：《學統》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 124 冊。

劉宗周撰，吳光等主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007 年。

歐陽竟無：《歐陽大師遺集》，臺北：新文豐出版公司，1976 年。

錢一本：《瞿記》，收入《四庫全書存目叢書》，子部第 14 冊。

錢穆撰：《中國學術思想史論叢》（七），收入《錢賓四先生全集》第 21 冊，臺北：
聯經出版事業公司，1998 年。

_____撰：《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》第 16 冊。

錢謙益撰，錢曾箋注，錢仲聯標注：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985
年。

_____撰，錢曾箋注，錢仲聯點校：《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996
年。

萬益智旭撰：《周易禪解》，揚州：廣陵古籍刻印出版社，1998 年。

_____撰：《靈峰宗論》，收入《嘉興大藏經》第 36 冊，臺北：新文豐出版公司，
1987 年。

戴震撰，楊應芹編：《東原文集（增編）》，合肥：黃山書社，2008 年。

_____撰：《東原文集》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第 6 冊，合肥：
黃山書社，1995 年。

_____撰：《孟子字義疏證》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第 6 冊。

_____撰：《緒言》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第 6 冊。

戴景賢撰：〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其響〉，國立臺灣大學《臺大中文學報》
第 22 期（2005 年 6 月）。

_____撰：〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，國立臺灣大學《臺大
中文學報》24 期（2006 年 6 月）。

_____撰：〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉，國
立中山大學《文與哲》第 10 期（2007 年 6 月）。

_____撰：〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之
學之興起及其影響〉，國立中山大學《文與哲》第 13 期（2008 年 12 月）。

- _____撰：〈王陽明哲學之根本性質與其教法中所存在之歧異性〉（待刊）。
- _____撰：《王船山思想總綱與其道器論之發展》（待刊）。
- 聶豹撰，吳可為編校整理：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 顏元撰，王星賢等點校：《顏元集》，北京：中華書局，1987年。
- 魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》，長沙：嶽麓書社，2004年。
- 徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 譚嗣同撰：《仁學》，收入譚嗣同著，蔡尚思等編：《譚嗣同全集》（增訂本），北京：中華書局，1998年。
- 國學扶輪社編：《林琴南嚴幾道合鈔》，臺北：文海出版社，1970年。
- 嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，北京：中華書局，1986年。
- _____撰：《侯官嚴氏評點老子》，收入《侯官嚴氏評點故書三種》，成都：成都書局，1964年。
- 顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983年。
- _____撰，陳垣校注：《日知錄校注》，合肥：安徽大學出版社，2007年。
- 顧憲成撰：《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》第943冊。
- 龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。

A Study on the Types and Historical Context of the Qing Philosophy of Ethics

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

The development of the Qing thought of ethics, starting from the mid- seventeenth century China, is said to have commenced a new era in the history of Chinese philosophy. But how to identify the true character of the thought and at the same time to track down all the possible components which were obscured under its history, is not only difficult but controversial as well. The aim of this thesis is to analyze separately the philosophical systems of those great thinkers who formed the mainstreams of the thought and to reconstruct a new interpretation of the history. In order to summarize those reflections proposed in these thinkers' writings and transform them into a more systematic questioning way, this thesis has adopted a unique writing strategy which is quite different from the preceding studies on the subject. And the result of the study reveals a comprehensive and distinct perspective of its own.

Keywords: China studies, history of Chinese philosophy, Chinese Ethics, Qing studies, Qing Philosophy, Confucianism.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.