

論清中以迄清晚期學術發展之變局 與其中所蘊含之思想脈絡

戴景賢*

〔摘要〕

乾隆、嘉慶時期之學術，對於清代之中國而言，其主要意義，可約說為數點：其一為確立以「經學」作為詮釋「儒學」之主軸；「禮制」於理論上成為義理實踐之最終體現。其二為確立以「經典詮釋學」作為詮釋「經學」之主軸，而「考據」為其必要之基礎。「宋學」相對之下，成為遭受批判之對象。其三為重新確認中國「治統」與「道統」之意義，並確立其立論之主軸。其四為擴展「考證」作為學術方法之意義，並將之擴大延伸。其五為以「治學」與「文章」作為智識份子之身份表徵。唯自嘉慶以降，由於政治性議題之加入，產生若干類型之變化。此種變化，就形態而言，已是「思想導引」重於「方法確立」，故無論嘉、道之龔自珍、魏源，咸、同之曾國藩，其言經學、詞章，皆難以乾隆時之標準，加以規範。本文於討論乾嘉考證學之後，續論清中晚期學術發展之變局，欲於其間突出新形態之學術變化所引動之社會思惟，正是欲區辨此種「思想導引」，與其前考證學所據以樹立自身學術規模之基礎，二者間之差異。至於由龔、魏而下以至廖平、康有為之發展，後人所謂「今文學運動」，則顯示道、咸、同以下社會思想之轉變；既具有社會現實之關照，亦於其間孕含有社會理想之憧憬，二者各有其與當時代之關連。除此而外之其它領域，如古文詞章之學之更新發展，居士佛學與儒學之交涉，乃至新學輸入後，新形態智識份子之出現，亦皆有其值得論述之處。本文概述清中晚期學術乃至思想之發展，除顯示此一時期之所以與前不同，在於外在因

* 國立中山大學中國文學系教授

素之作用力量，已逐漸勝於學術思惟本身之自我反思外，亦表明此種外在因素之作用，在結合中、西具有差異之學術思惟之後，無法立即融合成爲一單一而完整之學術觀念，並以一新的形態充分展現自身，故無論經學、詞章、理學、經濟乃至西學，皆係各自爲政。雖則如此，若就思想之匯聚言，則依然有其會流之趨向。此一趨向，成爲民國初年以後中國企圖重建其學術規範時之導引。故其思想之特質，值得進一步分析。其中最要者，依本文所分析，有二項：一爲其思想中所蘊含之「社會學視野」，而另一，則是其思想中之「哲學視野」。此二項皆在其內涵中，具體反映此時中國所積累之文化底蘊；值得研史家之重視。

關鍵詞：清代經學史、清代史學史、清代思想史、乾嘉考證學、中國近三百年學術史、晚清實學

一、清乾嘉時期學術思想之內涵及其意義

乾隆、嘉慶時期之學術，對於清代之中國而言，其主要意義，可約說為以下數點：其一為確立以「經學」作為詮釋「儒學」之主軸；「禮制」於理論上成為義理實踐之最終體現。其二為確立以「經典詮釋學」作為詮釋「經學」之主軸，而「考據」為其必要之基礎。「宋學」相對之下，成為遭受批判之對象。其三為重新確認中國「治統」與「道統」之意義，並確立其立論之主軸。其四為擴展「考證」作為學術方法之意義，並將之擴大延伸。其五為以「治學」與「文章」作為智識份子之身份表徵。

關於第一點，所謂「確立以『經學』作為詮釋『儒學』之主軸，並以『禮制』為義理實踐之最終體現」，此一義，其意涵有二：其一，對於一般學界而言，不僅清初顧亭林（炎武，字寧人，1613-1682）所謂「經學即理學」¹之觀點，至此已完全確立；即亭林所提倡「上達」不應離於「下學」之主張，²亦於理論上，有其

¹ 亭林云：「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。」（顧炎武：〈與施愚山書〉，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〕，卷3，頁58）錢師賓四（穆，1894-1990）考亭林此說，謂錢牧齋（謙益，字受之，1582-1664）已先發之，見於其〈新刻十三經註疏序〉（見《初學集》卷28，收入〔清〕錢謙益撰，錢曾〔字遵王，1629-1701〕箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》〔上海：上海古籍出版社，1985年〕，中冊，頁850-852）。論詳錢穆撰：《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第16冊，第四章，頁168-169。

² 亭林論「夫子之言性與天道」云：「夫子之教人，文行忠信，而性與天道在其中矣。故曰『不可得而聞。』子曰：『二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。』謂夫子之言性與天道不可得而聞，是疑其有隱者也。不知夫子之文章，無非夫子之言性與天道，所謂『吾無行而不與二三子者，是丘也。』子貢之意，猶以文章與性與天道為二，故曰：『子如不言，則小子何述焉？』子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？』是故可仕可止，可久可速，無一而非天也。恂恂便便，侃侃聞聞，無一而非天也。『動容周旋中禮者，盛德之至也。』孟子以為堯舜性之之事，夫子之文章，莫大乎《春秋》。《春秋》之義，尊天王，攘夷狄，誅亂臣賊子，皆性也，皆天道也。……今人但以《繫辭》為夫子言性與天道之書，愚嘗三復其文，如『鳴鶴在陰』，七爻；『自天祐之』，一爻；『憧憧往來』，十一爻；『履德之基也』，九卦。所以教人學易者，無不在於言行之間矣。故曰『初率其辭，而揆

可以實踐之途徹。以宋、明儒之方式，探論儒義之性理，至此影響力已大不如前。宋儒論「禮」時所分論之哲學意義與經學意義，二者間之組合，至此亦已有新形態之連結。此新形態之連結，於乾隆時存在二種可能之發展方向：以今日之語言為之詮解，可謂一為戴東原（震，1724-1777）之「社會原理」說；而另一，則為章實齋（學誠，1738-1801）之「歷史形塑」說。

依前說，東原之論，所謂「道」，乃以言「化」之不已，化有其原，即天「生生之德」；亦有其流，即「生生而條理」³。「理」乃專以指生生之流中所見之不紊，而非以言「道體」。此一關涉形上學（metaphysics）思想中「形態」之轉換，不唯乃針對宋以來理學所結構之系統而為不同之嘗試，亦與明、清之際以至清初，方藥地（以智，字密之，1611-1671）、王船山（夫之，字而農，1619-1692）等人所致力開啓之哲學新徑，非屬一致。⁴

相較而言，方、王之整合理學與其它學術發展之歧異，關鍵點在於解決因程朱、陸王之對峙而深化之認識論議題。而戴氏於「道」義之剖辨，重點則在企圖扭轉宋、元、明以來儒學受二氏影響而產生之新哲學運動；在其哲學之建構中，東原並不思惟如何積極解決原本存在於宋明存有學（ontology）中因系統不同所產

其方，既有典常，苟非其人，道不虛行。」樊遲問仁，子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』司馬牛問仁，子曰：『仁者其言也訥。』由是而充之，『一日克己復禮』，有異道乎？今之君子，學未及乎樊遲、司馬牛，而欲其說之高於顏、曾二子，是以終日言性與天道，而不自知其墮於禪學也。朱子（熹，字元晦，1130-1200）曰：『聖人教人不過孝弟忠信，持守誦習之間，此是下學之本。今之學者，以為鈍根，不足留意。其平居道說，無非子貢所謂不可得而聞者。』又曰：『近日學者，病在好高，《論語》未問學而時習，便說一貫。《孟子》未言梁惠王問利，便說〈盡心〉。《易》未看六十四卦，便讀《繫辭》。此皆躐等之病。』又曰：『聖賢立言，本自平易，今推之使高，鑿之使深。』《黃氏日鈔》曰：『夫子述六經，後來者溺於訓詁，未害也。濂雖言道學，後來者借以談禪，則其害深矣。』見顧炎武撰，陳垣（字援庵，1880-1971）校注：《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007年），上冊，頁381-384。

³ 論詳東原所著《原善》，收入〔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7-8。

⁴ 有關方藥地與王船山建構其哲學之趨向，參見拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性及其所展顯之時代意義〉，高雄：中山大學中文系，《文與哲》第12期（2008年6月），頁455-528。

生之立場分歧。⁵雖則如此，方、王與乾嘉時期之東原，皆曾於其自身之系統中，彰顯出某種相近之「近代傾向」與特質。⁶方、王所突出之意義，在於預示「後理學時代」中國形上學發展，基於與佛學進一步對話，從而產生之邁向更新一階之可能。而東原則是依循亭林之見，將儒學之義理論述，回歸於早期經典之詮釋，並於儒學之結構原理中，將孟子之「性善」主張，與荀子之「智性」論結合，以實踐先秦儒所企圖延續之中國古代政治文化與社會理想。⁷於其論說中，儒學之義理立場，實際乃約限於所謂「有限之性」⁸之基礎上。

唯因東原於其說中，仍保留有所謂「條理」之概念，此一概念之所指，相對於展現條理之「條件」而言，不唯乃出於「自然」，亦係「必然」。⁹故就學術意義而言，凡彼於其學說中所企圖宣示之認識論主張，意義皆在建構一具有「檢證」意涵之「知識」觀。¹⁰本文此處所以謂東原之學術觀，就論「禮」時「哲學意義」

⁵ 程（顥，字伯淳，1032-1085；頤，字正叔，1033-1107）朱、陸（九淵，字子靜，1139-1193）王（守仁，字伯安，1472-1529），就雙方對峙之關鍵點言，雖係表現於所謂「格物」之說，然由於此一認識論議題之深化討論，必牽動宇宙構成論（cosmology）與存有學，故最終產生亦「存有學立場」之分歧。

⁶ 關於中國史之斷代問題，余前此曾有一說，主張中國之進入「早期近代」（early modern）應始於明帝國之確立，說詳拙作〈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》論文，2008年9月8日；高雄：中山大學中文系，《文與哲》第13期〔2008年12月〕，頁219-269）。

⁷ 關於東原與荀子整體學說之比較，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〉（高雄：中山大學中文系，《文與哲》第10期〔2007年6月〕，頁375-446）、〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉（《文與哲》第14期〔2009年6月〕，頁265-342）。

⁸ 分析東原之見，以為其論乃主張「有限之性」，說出彭尺木（紹升，1740-1796），參註〈108〉。

⁹ 本文所以將東原之論，說之為如此，蓋以「化」之流行，相續而變，就其變合之條件言，其間乃雜有「偶然」（chance）之因素，而「條理」之為「理」，則係自然，且有其必然。二者間於「內涵屬性」上之殊異，船山見之極透，而東原則未深及。船山說，論詳余所著〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉二文（收入拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，待刊）。

¹⁰ 唯此所謂「檢證」，對於東原而言，皆係依事類之分項，而辨其各有「本」、「末」（詳後論），乃逐一而論，東原並未對事理因果之普遍性原則，有更進一步之分析；如方藥地所析論。關於藥地之解象數、因果，與其所謂「質測」、「通幾」之法，參詳拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性及其所展顯之時代意義〉一文。

與「經學意義」之連結言，乃表現為具有尋求「社會原理」之特質者在此。對於東原而言，亦正是於此觀點，見出聖人之「禮制」，具有一種文明之「展示性」。東原云：

曰性，曰道，指其實體實事之名；曰仁，曰禮，曰義，稱其純粹中正之名。人道本於性，而性原於天道。天地之氣化流行不已，生生不息。然而生於陸者，入水而死；生於水者，離水而死；生於南者，習於溫而不耐寒；生於北者，習於寒而不耐溫；此資之以為養者，彼受之以害生。「天地之大德曰生」，物之不以生而以殺者，豈天地之失德哉！故語道於天地，舉其實體實事而道自見，「一陰一陽之謂道」，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」是也。¹¹

論中所謂「語道於天地，舉其實體實事而道自見」，即是說明「道」之利生者，皆在實體實事，而「道」之可知者，亦在實體實事。依此而推，聖人之率性而為「道」者，以人而合之天，必有其與「條理」相合之處。此東原對於實學之認定。

至於前文所標之後說，即實齋之論，其釋「道」云：

人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饕餮取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也，而作君作師，畫野分州，井田、封建、學校之意著矣。故道者，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，故曰天也。¹²

¹¹ 見戴震：《孟子字義疏證》卷下，「道」字條，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁200。

¹² 章學誠：〈原道上〉，見〔清〕章學誠撰，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1985年），頁119。

實齋此說，乃主張人類文明之歷史，係以「群」之結合，為其一切文化功能創造之所本。於此歷史中，個人之特殊選擇與作為，皆須透過人與人間之互動，乃能形成「治化」之機制。而其演化，則具有逐漸形、著之自然階序；非人所可設定，亦非人所可預估。其說於「自然」與「必然」之間，增添一「勢」字之概念，因而發展出具有特殊意涵之「窮」、「變」、「通」、「久」之說。實齋云：

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。¹³

又曰：

道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。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。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。非無所見也，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。故不知其然而然，一陰一陽之跡也。學於聖人，斯為賢人。學於賢人，斯為君子。學於眾人，斯為聖人。非眾可學也，求道必於一陰一陽之跡也。自有天地，而至唐虞夏商，跡既多而窮變通久之理亦大備。周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳、道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆學於眾人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也。周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。譬如春夏秋冬，各主一時，而冬令告一歲之成，亦其時會使然，而非冬令勝於三時也。故創制顯庸之聖，千古所同也。集大成者，周公所獨也。時會適當然而然，周公亦不知其然也。

14

文中所指為眾人之所「不知其然而然」者，就人之心理基礎而言，部分係由「集體無意識」(collective unconsciousness)所推動，「社會」之結合人之關係，並吸收

¹³ 同前註，頁 120。

¹⁴ 同前註，頁 120-121。

集體經驗，以形成一「文明演化」之「實體」(entity)，此為其構成要件。至於其透過歷史積累而呈現之現象，則是聖人見道之所因。所謂「道有自然，聖人有不得不然」，則是表明，聖人所標示之「應然」，絕不離於事勢之所不得不然；而所謂「理」之必然，則係出於「道」之自然。本文此處所以指稱實齋說乃一「歷史形塑論」者，以此。亦因此，對於實齋而言，所謂依時代而說明之聖人禮制，其所彰顯者，其實乃是人類社會之「倫理性」與人類文明演進之「歷史性」之一種結合。

今若將戴、章二人之說，進一步對比，則可謂：實齋說之所以樹異於東原，在於東原對於儒學之改造，係欲將儒學中之經學，發展成為可涵括各式「與人類處境或條件相關之學」之一種「理論」之學；而實齋則是欲將儒學中之史學，發展成為可依歷史脈絡觀察社會「發展機制」與其「文明積蘊」之一種「通識」之學¹⁵。此二種學術之改造方案，皆於其建構中，寓含有特殊之觀察社會發展之角度與視野，並亦提出切實可行之操作方法。至於其所以仍是一種「儒學」性質之發展，而非可真正成為外於儒學之一種新學，則是在其研究社會與歷史之基本立場中，仍維持一項以儒學所展現之「義理」與「治術」為文明核心之觀點，因而皆主張「聖人禮制」之於特定歷史時刻形構其成熟之樣貌，具有體現「人性」於社會發展之形式中，實踐其「義理可能」之完整意義。此點亦顯示，不僅東原之儒學思惟，乃由亭林「經學即理學」之觀念所啓導，即實齋之自居為「浙東學術」之延續，亦不能不受整個乾嘉共同學風所影響。此處所以謂在當時議論中，「禮制」於理論上成為「義理實踐」之最終體現，正是汲取戴、章二人殊見中之共同觀點，而加以闡述。

關於第二點所謂「確立以『經學詮釋學』作為詮釋『經學』之主軸，而以考據為其必要之基礎」。此一立場，不唯於確立經典之「文本」概念時，將詮釋之初步基礎，約限於經典之原始語境；對於任何經「經義」或「經教」，而延伸之倫理

¹⁵ 此處所以謂東原對於儒學之改造，係欲將儒學中之經學，發展成為一種「理論」之學，而實齋則是欲將儒學中之史學，發展成為一種「通識」之學，關鍵在於東原之所求，為一種「十分之知」，其對象為「化」中之條理；而實齋之所關注，則在如何依「體象」之所得以「效法」，由「效法」之參互，以明「道」之所流變。「道」與「理」二字，於二人辨「學」之義中，位置不同。相關觀念之說明，參見拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉(臺北：臺灣大學中文系，《臺大中文學報》第24期〔2006年6月〕，頁225-270)、〈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〉。

性或政治性論述，亦期待透過其「歷史性義涵」之解讀，予以詮釋或定位。唯此乃就當時觀念架構之最大可能而言，則如此。對於詮釋者進行「詮釋」之積極條件，與其限制，學者之認知，則有不同。

以當時辨漢、宋最受關注之惠（棟，字定宇，1697-1758）、戴二人而言，惠定宇之尊古義，其核心觀念，主要建立於「傳授」之概念，故謂「古訓不可改，經師不可廢」。定宇云：

漢人通經有家法，故有五經師。訓詁之學，皆師所口授，其後乃著竹帛。所以漢經師之說，立於學官，與經並行，五經出於屋壁，多古字古言，非經師不能辨。經之義存乎訓，識字審音，乃知其義。是故古訓不可改也，經師不可廢也。¹⁶

此點就一方面而言，乃是否定詮釋者「自由選擇詮釋立場」之正當性，另一方面，則是否定文獻不足所造成之「詮釋闕義」，可藉由「學術思惟」作為「系統思惟」之內在結構性，而加以還原。

至於前言之東原，則不同。東原之合「義理」、「詞章」、「考據」為一，則有「本」、「末」之說，不唯謂「有一末，必有一本」，且主張「本」之上更有「大本」。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。事於文章者，等而末者也。然自子長（司馬遷，145-86 B.C.）、孟堅（班固，32-92）、退之（韓愈，768-824）、子厚（柳宗元，773-819）諸君子之為之，曰：「是道也，非藝也。」以云道，道固有存焉者矣，如諸君子之文，亦惡睹其非藝歟？夫以藝為末，以道為本。諸君子不願據其末，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。根固者枝茂。世人事其枝，得朝露而榮，失朝露而瘁，其為榮不久。諸君子事其根，

¹⁶ 惠棟：〈九經古義卷首〉，見〔清〕惠棟撰：《松崖文鈔》（上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》，第1427冊，景印清光緒劉氏刻《聚學軒叢書》本），卷1，頁4b，總頁269。

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。非曲盡物情，游心物之先，不易解此。然則如諸君子之文，惡睹其非藝歟？諸君子之為道也，譬猶仰觀泰山，知群山之卑；臨視北海，知眾流之小。今有人履泰山之顛，跨北海之涯，所見不又縣殊乎哉？足下好道，而肆力古文，必將求其本。求其本，更有所謂大本。大本既得矣，然後曰是道也，非藝也。則彼諸君子之為道，固待斯道而榮瘁也者。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，履泰山之顛，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？抑言山也、言水也，時或不盡山之奧、水之奇。奧奇，山水所有也，不盡之，闕物情也。¹⁷

東原此一有關「知識」之論法，如就「類求」之義言，觀念略近於荀子。特在東原所主張，有謂「迷於其方者，則莫辨其用」，¹⁸則在其說中，實已建立一具體之「條別知識」之方法論，學者可依此於學術史中，一一分項以求；與荀子之直接訴諸研究者「以知」之能¹⁹者，有精、粗之不同。且就各個根枝而言，一一根枝雖皆可有所浸灌，亦可有「因得、失而榮、瘁」之效應，然由一末以求見本，其所見本，識力未及者，必與見夫眾枝末之同出於一大本者不同。故東原主張由古文家之「求本」，應更上而求所謂「大本」。此即是於條別之知識方法之上，更有通達於「道」之「綜論」之一層。所謂「合諸道而不留餘議」。²⁰倘依此而分析，則固必要能見得所謂「大本」，而後為「理之得」。東原此一辨義，於理之所原，標

¹⁷ 戴震：〈與方希原書〉，見《東原文集》卷9，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁375-376。

¹⁸ 戴震：〈與是仲明論學書〉，同前註，頁371。

¹⁹ 荀子於〈解蔽〉篇云：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」見〔清〕王先謙（字益吾，1842-1917）撰，沈嘯寰等點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷15，頁406。

²⁰ 戴震：〈與姚孝廉姬傳書〉，見《東原文集》卷9，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁372-373。

出「本」與「大本」之層次關聯，而於理之認知，則確然指出件件皆有「十分之見」之說，其意實在替換出朱子論「格物」時必俟諸心體之「一旦豁然」然後為「精、粗並到」之義，其分辨有其立場之抉擇。

至於繼此而言事理之盡，東原則區別有「曲盡物情」與「游心物先」之二層，論頗複雜，余前有文釋之；茲不贅²¹。

東原「本」「末」之說如此，則依此而審視其論中之言，即所云：

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。²²

諸語之陳述，實亦必是合「詞義」、「經義」與其所辨明之「自然之理義」為一而說；義理詮解之精確性，乃最終決定「文本語義」之關鍵。此即所謂「熟乎義理，而後能考覈、能文章」²³之意。

至於論中所謂「我心之所同然者」，如何亦有以「因之而明」？東原則有「絜情」之說，以為證驗。東原云：

惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。……人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失為私，私則貪邪隨之矣；情之失為偏，偏則乖戾隨之

²¹ 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〉。

²² 戴震：〈題惠宇先生授經圖〉，見《戴氏雜錄》卷9，詳戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁505。

²³ 段懋堂（玉裁，字若膺，1735-1815）云：「始玉裁聞先生之緒論矣，其言曰：『有義理之學，有文章之學，有考覈之學。義理者，文章、考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈、能文章。』」見段玉裁：〈戴東原集序〉，收入戴震撰，趙玉新點校：《戴震文集》（北京：中華書局，1980年），序頁1。按，此說出懋堂所親聞，自可信。至於文中懋堂於引東原語之後，亦有衍生之義，此義是否亦符於東原？則乃另一事。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〉。

矣；知之失為蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也；不偏，則其情必和易而平恕也；不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也。²⁴

又曰：

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，為禍又如是也。……古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言也哉！²⁵

依東原此論，「情」、「欲」之達、遂，與「知」不相無。其由遂、達於己，而進能遂、達於人，關鍵亦在於「知」。以「知」而言，「知」中有忠、恕；「知」不離人之情與欲。此一義。自另一義言，則所謂「知」，必求「情」、「欲」之「無疵」，然後有所謂「盡美醜之極致」、「盡是非之極致」，乃為得「理」。故「知」之廣、大，須同時即是「道德之盛」。此所謂「聰明聖智」。在其說中，「理」、「欲」之所以不相對而為辨，乃因言「理」，當就「人之情、欲」求之，而非可離之。否則以「去欲」為說，必至誤以「忍而不顧」者為理，陷於意見之偏而不自知，以是而為禍。²⁶

惠、戴於「經學詮釋學」之主張，雖有上論所分析之差異，然二人之立說，皆成功確立一種「經學之詮釋學」，以之作為詮釋經學之原則；而以「考據」為其必要之基礎，則是二家所同。故惠、戴之說，仍有可會流，學者承其風者，偏惠或偏戴，皆可自為選擇。

唯以當時經學詮釋學所依賴之考據基礎而言，訓詁、名物，乃至曆算、聲韻、制度、地理，所涉極多，非一手一足之烈可竟其功。故真如戴氏所期待，能由一

²⁴ 見戴震：《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197。

²⁵ 同前註，頁216-217。

²⁶ 前註〈1〉引亭林語，有謂：「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」，以「古之所謂理學」與「今之所謂理學」相對為言，而東原此則以「古之言理」與「今之言理」並舉，其承用為說之跡甚顯。

末、一本而更求所謂「大本」者，實亦難得其人。多數從事於是者，其所能由「淹博」、「識斷」，而遞進於「精審」者，固多僅能循一末而求其一本。²⁷至於其餘拘守一二條例而未能通達者，則或不免將受「自師成見」、「斷圭碎璧」之譏。焦理堂（循，1763-1820）云：

今學經者眾矣，而著書之派有五：一曰通核，二曰據守，三曰校讎，四曰摭拾，五曰叢綴。此五者，各以其所近者而為之。通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理，人之所蔽，獨得其間，可以別是非，化拘滯，相授以意，各慊其衷。其弊也，自師成見，亡其所宗。故遲鈍苦其不及，高明苦其太過焉。據守者，信古最深，謂傳注之言，堅確不易，不求於心，固守其說，一字句不敢議，絕浮游之空論，衛古學之遺傳。其弊也，踟躕狹隘，曲為之原，守古人之言，而失古人之心。校讎者，六經傳注，各有師授，傳寫有譌，義蘊乃晦，鳩集眾本，互相糾核。其弊也，不求其端，任情刪易，往往改者之誤，失其本真。宜主一本，列其殊文，俾閱者參考之也。摭拾者，其書已亡，間存他籍，採而聚之，如斷圭碎璧，補苴成卷，雖不獲全，可以窺半。是學也，功力至繁，取資甚便。不知鑒別，以贗為真，亦其弊矣。叢綴者，博覽廣稽，隨有心獲，或考訂一字，或辨證一言，略所共知，得未曾有，溥博淵深，不名一物。其弊也，不顧全文，信此屈彼。故集義所生，非由義襲，道聽塗說，所宜戒也。五者兼之則相

²⁷ 東原云：「僕聞事於經學，蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難。三者，僕誠不足與於其間，其私自持，暨為書之大概，端在乎是。前人之博聞強識，如鄭漁仲（樵，1104-1162）、楊用修（慎，1488-1559）諸君子，著書滿家，淹博有之，精審未也。別有略是而謂大道可以徑至者，如宋之陸，明之陳（憲章，字公甫，1428-1500）、王，廢講習討論之學，假所謂『尊德性』以美其名，然舍夫『道問學』，則惡可命之『尊德性』乎？未得為中正可知。」（戴震：〈與是仲明論學書〉，見《東原文集》卷9，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁371-372）書中所指經學之三難，學者考論其說，謂出其師江慎修（永，1681-1762）《古韻標準》。慎修於其書〈例言〉云：「余謂凡著述有三難：淹博難，識斷難，精審難。二家（按，指吳棫〔字才老〕，楊慎二人）淹博有之，識斷、精審則未也。」（見〔清〕江永撰：《古韻標準》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年《景印文淵閣四庫全書》〕，頁2b）說詳陳勝長（1946-）：〈論戴震之師承問題〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第19卷（1988年），頁373。

濟，學者或具其一而外其餘，余患其見之不廣也，於是乎辨。²⁸

焦氏此說，辨當時考證著述之法甚精，極具參考價值；論者多引之。唯里堂之於當時，於學雖慕東原，對於東原之所造，與東原考證學整體之主張，認識仍屬有限，故其所論析，亦僅此而止。

雖則如此，「考據」學之於當時，仍當由其整體而觀，其法之由其核心初義，繼而有所延伸，更進而有以擴散及於其它學門，成爲一種普遍之法，正有其作爲「方法學」之意義；²⁹不僅限於標榜「經學」者之用。

關於第三點，所謂「重新確認中國治統與道統之意義，並確立其立論之主軸」，此事係就乾隆一朝帝室之由尊理學，易絃而接受當時經學家「尊漢抑宋」之觀點，所產生之「儒學意識」之轉變而言。蓋以掌政者之勢，極力推尊朱子之地位，將之陪祀孔子，始康熙朝。此中本有欲藉提倡「性理之學」以彰顯其尊崇中華道統，並期待藉理學思惟中之「名教」觀以強化其統治合法性（legitimacy）之原由。³⁰乾隆早年，服膺理學，且曾公開表明其態度，亦正是此種皇室策略之延續。然自南巡之後，乾隆認知江南士風之新趨，立場遂有所更易，³¹乃於其詔書中極力稱揚「國朝經學之盛」。此一改變，就觀念言，即是接受前文所敘「以『經學』作爲詮釋『儒學』」之主軸；且於態度上，認可當時江南以「考證」作爲衡斷漢、宋儒學得失之標準。而亦因此，其後《四庫全書》欽定而成，總纂官紀曉嵐（昫，1724-1805）乃得以據「漢」、「宋」觀念，以評騭經學之盛、衰，略無所忌。³²

²⁸ 焦循：〈辨學〉，見〔清〕焦循撰：《雕菰集》（收入《續修四庫全書》，第1489冊），卷8，頁1-2a，總頁177-178。

²⁹ 關於考據學之多層義涵，論詳拙作〈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〉。

³⁰ 康熙帝之尊朱子，除存在事關「性理」與「名教」之雙重理由外，亦有尊朱以抑王之意涵在內。以此意義言，實是取用朱學中之較為明顯之「規範性」倫理思惟，以抵抗王學流行所鼓動之個體精神之張揚。參詳拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉。

³¹ 乾隆首次南巡，在十六年（1751），其詔試江寧行在，命題中有〈理學真偽論〉，則在其初心，固仍是以「理學」為儒學之核心，故有此問。關於乾隆即位之初，以及其後，面對儒學之態度轉折，頗有可於《實錄》中見出者，參見陳祖武（1943-）：〈經筵講論與高宗的學術好尚〉，收入陳祖武等撰：《乾嘉學派研究》（石家莊：河北人民出版社，2005年），第一章，頁1-20。

³² 推究紀氏本人之觀點，除經學之見外，另一可注意之點，則是其所持之「人情」觀。蓋

推究乾隆之所以一變康熙之「理學主軸」，而為當日之「經學主軸」，除順應學術之新趨，從而改變清帝室對於儒學之理解外，另有一重要之思惟，即是欲以「清學」之概念，展現清自康熙以來文治之盛。³³此一思惟，雖與聖祖之欲重新將「治統」與「道統」縮合為一，因而視大一統王朝之建立，同時即應肩負「治統繼承」與「道統繼承」之雙重性使命，故應有統御者之「帝學」之觀點，³⁴有所差異，然二者之間，亦仍具有其相延之特質。對於以異族入主中華之滿州政權而言，此種論述之最大效益，不僅在於將「合法性」之支撐，由心理面轉移至現實面；且可與當時經學於理論上視「禮制」為義理實踐之最終體現之價值觀符應。³⁵

至於第四點，所謂「擴展『考證』作為學術方法之意義，並將之擴大延伸」，與第五點「以治學與文章作為智識份子之身份表徵」兩項，則屬於一種儒學風氣之散播。此種效應，一方面於實質面，乃將延伸後之「考據學」觀念普遍化，成為此後中國文史學術發展無可或缺之基礎；³⁶另一方面則是於原本風格不同之士人階層間，藉由議題與其討論形式之複製，建構出一種「可各隨機緣而涉入」之學術

紀氏之攻宋學，可謂不遺餘力，然其所自撰，或有止宜姑妄聽之之言，涉於「子所不語」，而亦談之不倦；事亦甚奇。然檢其筆記，嘗於志怪之後，附語云：「聖人通幽明之禮，故能以人情知鬼神之情也。不知人情，又烏知禮意哉！」（紀昀：〈如是我聞四〉，收入〔清〕紀昀撰：《閱微草堂筆記》〔南京：鳳凰出版社，2007年〕，頁179）論中有謂「不知人情，又烏知《禮》意」，正亦似於當時東原力斥宋儒論「理」乃不免「以意見殺人」（詳戴震：《孟子字義疏證》卷下，收入〔清〕戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁215-218）之意，則紀氏之論性、論禮，固有其近於東原之處可知。

³³ 江子屏（藩，1761-1831）於所撰《漢學師承記》開卷，歷敘清自世祖以來種種「右文」之舉措，而以「列聖相承，文明於變，尊崇漢儒，不廢古訓，所以四海九州強學待問者咸沐〈菁莪〉之雅化，汲古義之精微」等語作結（見〔清〕江藩撰，鍾哲整理：《國朝漢學師承記》〔北京：中華書局，1983年〕，頁4-5），此雖係稱揚當代，不避於諛，然其論學而不煩亟稱之如此，亦顯示當時朝野確有此「經學至我朝而盛」之自尊與自信。

³⁴ 有關康熙之「學統」與「帝學」觀，論詳拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉。

³⁵ 乾隆踐祚之初，即詔命群臣定議具奏開三禮館事宜，且欲遵行三年之喪（參見林存陽〔1970-〕撰：《三禮館：清代學術與政治互動的鏈環》〔北京：社會科學文獻出版社，2008年〕，第一章，頁5-6）。此一作為之背後，雖有治術考量，實亦與其欲藉此以「進自身而為中國」之一種潛在心理相關。

³⁶ 此一基礎之奠立，與「經學是否應持續作為儒學建構之核心」，或「經典詮釋學是否應持續作為儒學衡斷之唯一標準」，非屬一事。故即使儒學之議題與風氣，隨時代而移易，考證學不復成為學術思潮之核心，考證學作為「普遍方法」之意義，其影響仍未消滅。

氛圍。此種氛圍之存在，由於具有市鎮經濟與地域文化之支撐，故迨其後，學界受世變衝擊，引動論政之熱情，乃遂於當時之知識群體間，凝聚出一種具有近現代意義之「士人輿論」；³⁷此點對於形塑新形態之社會思惟，影響頗鉅，而與學術發展之關係亦深。

二、道、咸、同以下社會思想之轉變及其與學術之關係

前論所指乾、嘉時期因考證學風之擴散，發展出一種學者可各隨機緣而涉入之學術氛圍。此種氛圍，日後由於政治性議題之加入，引動新形態之社會思惟，逐漸塑造出「建構屬於近現代意義之士人輿論」之可能。此一氛圍之認取，可注意之點極多，其中學者對於考據學盛行後之描述或批評，即是一可資觀察之重要參考。而此一不避瑣末之考索風氣，不唯與明代以「義理講論」為師友之趨勢不同，亦與清初文風、學風並盛時之景況有別。且正因所謂「考證」之學所涉極廣，或深或淺，可啟發「未於儒學有特識」之一般士人之聰明，染指者多，因而可以作為一種「展現自我」之方式。此一發展，後與當時本已存在之「文章之學」合流，遂成為智識份子「可識別之身份」之一種表徵。此種風氣雖有其偏，然對於明以來久為論者所詬病之學弊而言，³⁸習經說、制藝者之漸不為科舉所禁錮，其效

³⁷ 近現代意義之「輿論」，其所不同於以往一般之士論，或清議，在於「輿論」具有面對公眾之開放性。黃梨洲（宗義，字太沖，1610-1695）於《明夷待訪錄》中所舉「學校變而為書院，一改其體，洵至與朝廷之權爭勝」（黃宗義：〈學校〉，見《明夷待訪錄》，收入〔清〕黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第1冊，頁11）云云，實屬明季「士論」之景況。此一景況，謂之「清議」可，謂之乃同於今日之「輿論」，則不類。蓋論中所謂「郡縣公議，請名儒主之。自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之」（同上），皆屬士紳內層之運作，而非與大眾相關；與清末多元化之智識份子已漸具一種「普遍之社會號召力」者不同。

³⁸ 亭林嘗云：「三代之禮，其存於後世而無疵者，獨有《儀禮》一經。漢鄭康成（玄，127-200）為之注，魏、晉已下至唐、宋通經之士，無不講求於此。自熙寧中王安石（字介甫，1021-1086）變亂舊制，始罷《儀禮》，不立學官，而此經遂廢，此新法之為經害者一也。南渡已後，二陸起於金谿，其說以德性為宗。學者便其簡易，群然趨之，而於制度文為一切鄙為末事。賴有朱子正言力辨，欲修三《禮》之書，而卒不能勝夫空虛妙悟之學，此新說之為經害者二也。沿至於今，有坐皋比，稱講師，門徒數百，自擬濂、洛，而終

亦未始非自此起。

另一可資觀察之注意點，則是若干重要學者針對時局所發之議論。其中極受矚目之一人，即是嘉慶、道光時期之龔定庵（自珍，字璣人，1792-1841）。

定庵之創說，基本上，乃係由實齋發明「王官之掌故者為史」，³⁹而六經皆「先王之政典」⁴⁰之見起論，從而提出其「尊史」之義。⁴¹蓋依實齋之說，史之記注，係循成法。於其觀念中，蓋僅視「史」為王官制度之一項工具，一切治道之關鍵，

身未讀此經一編者。若天下之書皆出於國子監所頒，以為定本，而此經誤文最多，或至脫一簡一句，非唐石本之尚存於關中，則後儒無由以得之矣。」（顧炎武：〈儀禮鄭注句讀序〉，見顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，頁32）依其說，經學之日荒，乃新法、新說為之害。而承學之久，雖康成、朱子之善法，亦鮮能為繼。甚者並其傳本之誤，亦無由校正。此亭林所以盛推稷若（張爾岐，1612-1677）之書，謂為足為天下之先倡。至於當時北方人才之荒，書籍之難得善本，亭林亦有親身之見證。亭林曰：「夫北人，自宋時即云京東西、河北、河東、陝西五路舉人，拙於文辭聲律。況又更金元之亂，文學一事，不及南人久矣。今南人教小學，先令屬對，猶是唐宋以來相傳舊法。北人全不為此，故求其習比偶、調平仄者，千室之邑，幾無一二人。而八股之外，一無所通者，比比也。愚幼時，《四書》本經俱讀全注，後見庸師竊生，欲速其成，多為刪抹，而北方則有全不讀者。欲令如前代之人，參伍諸家之注疏而通其得失，固數百年不得一人，且不知《十三經注疏》為何物也。間有一二《五經》刻本，亦多脫文誤字，而人亦不能辨。此古書善本，絕不至於北方，而蔡虛齋（清，字介夫，1453-1508）、林次崖（希元，字茂貞，1481-1565）諸經學訓詁之儒，皆出於南方也。故今日北方有二患：一曰地荒，二曰人荒。非大有為之君作而新之，不免於『無田甫田，維莠騶騶』之歎也。」見顧炎武：〈北卷〉，收入顧炎武撰，陳垣校注：《日知錄校注》，中冊，頁951-952。

³⁹ 實齋云：「或問《周官》府史之史，與內史、外史、太史、小史、御史之史，有異義乎？曰：無異義也。府史之史，庶人在官供書役者，今之所謂書吏是也。五史，則卿、大夫、士為之，所掌圖書、紀載、命令、法式之事，今之所謂內閣六科、翰林中書之屬是也。官役之分，高下之隔，流別之判，如霄壤矣。然而無異義者，則皆守掌故，而以法存先王之道也。史守掌故而不知擇，猶府守庫藏而不知計也。先王以謂太宰制國用，司會質歲之成，皆有調劑盈虛、均平秩序之義，非有道德賢能之選，不能任也，故任之以卿士、大夫之重。若夫守庫藏者，出納不敢自專，庶人在官，足以供使而不乏矣。然而卿士、大夫，討論國計，得其遠大，若問庫藏之纖悉，必曰府也。」見章學誠：〈史釋〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁230。

⁴⁰ 章學誠：〈易教上〉，同前註，頁1。

⁴¹ 定庵說，備見於所著〈尊史〉、〈古史鈞沈論〉、〈乙丙之際箸議〉；收入〔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），頁80-81、20-29、1-12。

仍在於得位行道之聖王，與道德賢能之君子；「史」本身並無影響社會之獨立地位，亦不發展此種性格。據其說，凡所謂「史官載記」，既是分事而記，亦且是依「例」而記，⁴²史官對於所載記之史事，既不加整合，其所簡擇，而非於事相之上，更有一貫通全史之決斷性之歷史識見。故「史」僅有「官守」之重要性，而無「聖學傳承」之地位。而定庵則認為，周代史制最大之特點，在於雖有分職，亦有「聯事」。⁴³謂「聯事」，意指記史時雖依例須有分項，史事本身則皆相通，以故記史者於其它史官之所記實，不能無所知，亦不會無領會。因此設置史官制度，其最初之眼光，與史官因記史而培養出對於政治之瞭解，應有分別。中國後代之學術，實際乃原出於周代史官於歷史中——尤其於東周以後——所逐漸孕育產生之「史識」。此種史識，一面言，為「善入」；即是對於歷史事件及其意義之理會。另一面言，為「善出」；即是經綜合之省思而形成之一種個人之判斷。⁴⁴此種依憑記史者個人修養所發展出深淺不一之史識，可能經由言談傳播於師儒；⁴⁵亦可能依附、表現於文書之載記，而為師儒所接觸。前者如老聃為柱下史，傳而為道家；後者如儒者，宗尚六藝而為學。故「經」之成學與「子」之成學，溯其原始，皆因史官所職與史官所見，流播於特定階層所形成。「經」之與「子」，一為官書、一為私言，性質誠有差異，至於「成學」，則猶大宗與小宗，實際仍同源於一祖。定庵云：

周之世官，大者史。史之外無有語言焉，史之外無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。殷紂時，其史尹摯抱籍以歸於周；周之初，始為是官者，佚是也。周公、召公、太史，既勞周室，改質家躋於文家，置太史。史於百官，莫不有聯事，三宅之事，佚貳之，謂之四聖。蓋微夫上聖叡美，其

⁴² 此即所謂「記注有成法」。見章學誠：〈書教〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 30-53。

⁴³ 「聯事」之說，見龔自珍：〈古史鈞沈論〉，收入龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 21。

⁴⁴ 「善入」、「善出」，參註〈93〉。

⁴⁵ 此種「師儒」，依定庵之見，蓋具備有若干「不受拘束」之特性，如：無特定專屬之職責，可依條件接觸官府之文書，以及享有討論國家制度之言論空間等；並於某種意義上，係由國家所刻意培養。「師儒」二字，實齋亦曾用及，見章學誠：〈詩教上〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁 62。

孰任是官也？是故儒者言六經，經之名，周之東有之。夫六經者，周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也；《書》也者，記言之史也；《春秋》也者，記動之史也；《風》也者，史所采於民，而編之竹帛，付之司樂者也；《雅》、《頌》也者，史所采於士大夫也；《禮》也者，一代之律令，史職藏之故府，而時以詔王者也；小學也者，外史達之四方，瞽史諭之賓客之所為也。今夫宗伯雖掌禮，禮不可以口舌存，儒者得之史，非得之宗伯；樂雖司樂掌之，樂不可以口耳存，儒者得之史，非得之司樂。故曰：五經者，周史之大宗也。孔子歿，七十子不見用，衰世著書之徒，蠡出泉流，漢氏校錄，撮為諸子。諸子也者，周史小宗也。故夫道家者流，言稱辛甲、老聃；墨家者流，言稱尹佚；辛甲、尹佚，官皆史，聃實為柱下史。若道家，若農家，若雜家，若陰陽家，若兵，若術數，若方技，其言皆稱神農、黃帝。神農、黃帝之書，又周史所職藏，所謂三皇、五帝之書者是也。老於禍福，熟於成敗，絜萬事之盈虛，窺至人之無競，名曰任照之史，宜為道家祖。綜於天時，明於大政，考夏時之等，以定民天，名曰任天之史，宜為農家祖。左執繩墨，右執規矩，篤信謙守，以待彈射，不使王枋弛，不使諸侯驕上，名曰任約劑之史，宜為法家祖。博觀群言，既跡其所終始，又跡其所出入，不蒙一物之譏，不受諸侯蹈舐，使王政不清，庶物奸生，名曰任名之史，宜為名家祖。臚引群術，愛古聚道，謙讓不敢刪定，整齊以待能者，名曰任文之史，宜為雜家祖。窺於道之大原，識於吉凶之端，明王事之貴因，一呼一吸，因事納諫，比物假事，不辭矯誣之刑，史之任諱惡者，於材最為下也，宜為陰陽家祖。近文章，妙語言，割榮以任簡，養怒以積辨，名曰任喻之史，宜為縱橫家祖。抱大禹之訓，矯周文之偏，守而不戰，儉而不奪人，名曰任本之史，宜為墨家祖。五廟以觀怪，地天以觀通，六合之際，無所不儲，謂之任教之史，宜為小說家祖。劉向云：道家及術數家出於史，不云餘家出於史。此知五緯二十八宿異度，而不知其皆繫於天也；知江河異味，而不知皆麗於地也。故曰：諸子也者，周史之支孽小宗也。⁴⁶

定庵於其後續之論說中，且認為周代史官於政衰之後，未能完全肩負保存歷

⁴⁶ 龔自珍：〈古史鈞沈論二〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁21-22。

史、檢討政治之責任，有其過；然後代能留存有部分史料，後人因得憑以重建「統整史料」之方法，並延續制度得失之討論，周代史官亦有其功。定庵云：

周之東，其史官大罪四，小罪四，其大功三，小功三。帝魁以前，書莫備焉，邾之君知之，楚之左史知之，周史不能存之，故傳者不雅馴，而雅馴者不傳，謂之大罪一。正考父得商之名頌十二於周，百年之間亡其七，太師亡其聲絃焉，大史又亡其簡編焉，謂之大罪二。周之《雅》、《頌》，義逸而荒，人逸而名亡，瞽所獻，燕享所歌，大抵斷章，作者之初指不在，瞽儒序《詩》，以斷章為初指，以諷諫為本義，以歌者為作者，史不能宣而明，謂之大罪三。有黃帝曆，有顓頊曆，有夏曆，有商曆，有周曆，有魯曆，有列國曆，七者，周天子不能同，列國赴告，各步其功，告朔怠終，乃亂而弗從；周享國久，八百餘祀，曆敝不改，是以失禮，是失官之大者，謂之大罪四。古之王者存三統，國有大疑，匪一祖是師，于夏于商，是參是謀，今《連山》、《歸藏》亡矣，三《易》弗具，孔子卒得坤乾於宋，亦弗得於周，史之小罪一。列國小學不明，聲音混茫，各操其方，微孔子之雅言，古韻其亡乎！史之小罪二。夫史籀作大篆，非廢倉頡也；周史不肯存古文，文少而字乃多矣，象形指事，十存三四，形聲相孳，千萬並起，古今困之；孔壁既彰，蝌斗煌煌，匪籀而倉，蓋憲章者文、武，而匪憲章宣王，史之小罪三。列國展禽、觀射父之徒，能言先王命祀，而周史儻乃附萇泓為神怪之言，不能修明，巫覡祝宗，不能共鬼神，燕昭、秦皇，淫祀漸興，儻、泓階之，妖孽是徵，史之小罪四。帝魁以降，百篇權輿，孔子削之，十倍是儲，雖頗闕不具，資糧有餘，史之大功一。孔子與左邱明乘以如周，獲百二十國之書，夫而後《春秋》作也，史之大功二。冠昏之殺，喪祭之等，大夫士之曲儀，咸以為數，夫舍數而言義，吾未之信也，故十七篇之完，亦危而完者也，史之大功三。周之時有推步之方，有占諗之學，其步疏，其占密，天官有書，先臣是傳，唐都、甘公，爰及談遷，是蹟是宣，史之小功一。史秩下大夫，商高大夫，官必史也；自高以來，疇人守之，九章九數，幸而完，史之小功二。吾避彼莫世繫者，能莫能守，有《曆譜牒》，有《世本》，竹帛咸舊，是故仲尼之徒，亦著《帝繫姓》，

後千餘歲，江介之都，夸族之甚，史之小功三。⁴⁷

定庵此一論述之法，其核心觀點，係將「經書」與「子書」之史料性，與其學術性，加以區隔。「經」不因其本為官修之書，而使其學亦成為官學；「子」亦不因其屬於私言，而即無傳遞前人有關歷史之知識或識見之功能。故「治」、「教」之合與分，止可以說明「經書」與「子書」產生於不同之歷史背景，並不足以即此判定「經學」與「子學」互異之學術性質。經學與子學之學術性質，當從發展此種學術之「參與者」，其「社會地位」與「角色功能」之轉變而得理解。⁴⁸

定庵此一由後世「智識階層」已自社會中其它階層中分化之狀況，測想於古代，進一步區畫「制度考量」與「學術識見」於性質上之差異，以取代實齋「六經皆史」⁴⁹之論中，依「制度考量」涵攝「學術識見」之論點，⁵⁰顯示乾嘉學術雖由於惠、戴二人之學之合流，為考證學奠立堅實之基礎，並播為風氣，然其延至於嘉慶末、道光初，儒學之思惟，已因世局之變，而有促令其轉向之因素，參與其間。此一轉向之萌蘗，雖不無當時儒學中漢、宋之爭，以及經學中之今、古問題之影響，然其中實存在一更為深刻之支配因素，即是：學者因於時勢而產生之一種對於「社會發展」之觀察。此一觀察，導引學者於關切儒學中所謂「經濟」之同時，亦注意及於「論學」之外，智識階層之「人才」問題。而「人才」問題之關注，則使儒學意識，產生新的聚焦。

蓋以考證之學為論，無論區分「漢、宋」或「今、古」，二者皆是以治學方法與其內容為說，其間影響思惟發展者為「議題」。唯此種知識性之分辨，可成就學術風氣，卻未必即可成就人才。如欲成就人才，學者之思惟，以儒學而言，自當超越許（慎，字叔重）、鄭、董（仲舒）、何（休，字邵公）而上之。此所以定庵兼取當時經家如劉申受（逢祿，1776-1829）之言《春秋》，與史家章實齋之言《周官》，以期能有符合古代「史」、「子」精神而可用之「師儒」之出現。定庵此種非漢、非宋，非主今、非主古之意態，不僅於學術之立場，明顯與其前乾、嘉先輩有所差異，即於關懷時政之態度上，亦與之不同；故其詩文常表現出一種熱切之

⁴⁷ 同前註，頁 22-24。

⁴⁸ 關於定庵學說之內容，及其與實齋觀點之比較，參詳拙作〈周代社會結構轉變中新士階層之興起與學術觀念之形成〉（《中國文哲研究集刊》第 25 期〔2004 年 9 月〕，頁 91-142）。

⁴⁹ 參註〈40〉。

⁵⁰ 參註〈48〉。

情。梁任公（啟超，字卓如，1873-1929）嘗言光緒間所謂「新學家」者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，⁵¹即是表顯此一時代新氛圍之呈露。

其與定庵同時，而亦主貫經術、政事、文章於一者，則有邵陽之魏默深（源，1794-1851）。相較而言，定庵之藉論古以切今，著眼在於國家培養人才之機制；而默深之發揮大義微言，則側重於「個人如何會通學術」之一端。至於二家所同，則在於彼等所期待以轉移學術之風氣者，皆繫於提倡一種「自得有用」之學。故於前此之經學，二人雖並有所取，就精神而言，實已是欲包融一切學術而為一新意義之「子」。當時類此之發展，尙可見於承流於桐城方（苞，字鳳九，1668-1749）、姚（鼐，字姬傳，1731-1815），而以辭章發揮義理之曾滌生（國藩，字伯涵，1811-1872）。⁵²

⁵¹ 梁任公云：「段玉裁外孫龔自珍，既受訓詁學於段，而好今文，說經宗莊（存與，字方耕，1719-1788）、劉。自珍性詆宕，不檢細行，頗似法之盧騷（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1788）。喜為要眇之思，其文辭倣詭連犴，當時之人弗善也。而自珍益以此自憊。往往引公羊義譏切時政，詆排專制，晚歲亦耽佛學，好談名理。綜自珍所學，病在不深入，所有思想，僅引其緒而止，又為瑰麗之辭所掩，意不豁達。雖然，晚清思想之解放，自珍確與有功焉。光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期。初讀定庵文集，若受電然，稍進乃厭其淺薄。然今文學派之開拓，實自龔氏。夏曾佑（字穗卿，1862-1924）贈梁啟超詩云：『瓊人（樂〔按，「樂」應為「龔」字之誤〕）申受（劉）出方耕（莊），孤緒微茫接董生（仲舒）。』此言『今文學』之淵源最分明。」（見梁啟超：《清代學術概論》，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》〔北京：中華書局，1989年〕，第8冊，頁54）任公文中所言光緒間新學家者若何若何，乃其親見，其言自可信。至於引夏曾佑詩，論及彼所謂「今文學」之淵源，則是一種詮釋，非必可信；二事性質不同。

⁵² 滌生嘗云：「辭章之學，亦所以發揮義理者也。」（曾國藩：〈致澄弟溫弟沅弟季弟〉，收入〔清〕曾國藩撰，唐浩明〔1946-〕整理：《曾國藩全集》〔長沙：嶽麓書社，1995年〕，第19冊，《家書》一，頁55）此說之可注意，在曾氏之見，非以論「文」與「道」之關係，而係欲調和「義理之學」與「辭章之學」；且其意，又特重「辭章」所可發揮於「義理」之效。滌生之陳疏咸豐云：「自道光中葉以來，朝士風氣，專尚浮華，小楷則工益求工，試律則巧益求巧。翰詹最優之途，莫如兩書房行走，而保薦之時，但求工於小楷者；閣部最優之途，莫如軍機處行走，而保送之時，但取工於小楷者。衡文取士，大典也，而考差者，亦但論小楷、試律，而不復計文義之深淺。故臣常謂，欲人才振興，必使士大夫考古來之成敗，討國朝之掌故，而力杜小楷試律工巧之風，乃可以崇實而黜浮。」（曾國藩：〈敬呈聖德三端預防流弊疏〉，同上，第1冊，《奏稿》一，頁25-26）此見彼之重以辭章發揮義理，與其論中強調「人才」與「實學」之關係，實是出於同一

桐城方、姚論文，雖本韓、柳，然有一不同於明代論述「古文」者之處，即是其欲合義理、詞章、考據於一爐之見。⁵³此種以文家為立場而建構之儒學觀點，既不同於理學專門之士，亦與考據家若戴東原者有異。故於乾、嘉之時，乃獨樹一格。⁵⁴然亦正由於其最初之儒學觀，乃欲合道於文，故其所謂義理、考據之功，每結合於詞章。其學之真正「當行」者，亦唯詞章而已矣。其它若義理、考據，倘以「名家」之眼光視之，所得蓋亦甚渺。此所以當時唱古文者，雖屢欲為宋學鳴不平，其終則多歸於無功。⁵⁵事亦非偶然。

殆至曾氏以湘鄉後學，私慕於桐城古文之義法，而欲以己力，張大其學，故一面雜抄經史百家之文，重為歸類；⁵⁶另一方面，則以孔門「四科」之義，涵括歷來儒學之變化；⁵⁷此所謂「湘鄉」之法。而論文者，群推為桐城之後勁。然今若以學術史之眼光細審姚、曾二家之異，則見姚之論古文，累數世之學，功深識精，實真有所得。而曾之欲以經史百家之學，擴大桐城言「古文」之規模，令學文者厚植其學，亦有其勝義。然若以文派而言，曾之擴宇於經、史，反將使方、姚相承之所謂「義法」，汨沒失焦。固桐城一脈之難續，本因「古文」之用，繫於儒術，

觀點。此點與方、姚有所不同。滌生後以雜抄經史百家之文，大變桐城舊軌，亦是與此一番意見相關。

⁵³ 惜抱云：「竊嘗論學問之事，有三端焉：曰義理也，考證也，文章也。」（姚鼐：〈述菴文鈔序〉，《惜抱軒文集》卷4，見〔清〕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〕，頁61）。同時稍前戴東原亦有近似之說，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。」（戴震：〈與方希原書〉，見《東原文集》卷9，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁375）唯二人之所以主張於此，其出發之觀點則有異。

⁵⁴ 觀姚惜抱之始欲尊東原為師，後則力攻主張漢學者，甚至為護衛朱子，不惜醜詆東原（姚鼐：〈再復簡齋書〉，《惜抱軒文集》卷6，收入姚鼐撰，劉季高標校：《惜抱軒詩文集》，頁102）。可見其取擇於當時，固有其自身之立場，與言經學者之「問題意識」不同。

⁵⁵ 江藩之作《漢學師承記》，大張「漢學」之幟，同時方植之（東樹，1772-1851）則作《漢學商兌》（收入江藩、方東樹撰：《漢學師承記（外二種）》，北京：三聯書店，1998年）以攻之。此下於「漢」、「宋」爭議中左袒宋學者，雖不必盡出文章之士，要亦為其中一大宗。

⁵⁶ 曾國藩：《經史百家雜鈔·序例》，見曾國藩纂，孫雍長標點：《經史百家雜鈔》（長沙：嶽麓書社，1987年），上冊，頁1-3。

⁵⁷ 曾國藩：〈聖哲畫像記〉，見曾國藩撰，王澧華校：《曾國藩詩文集》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁288-294。

清末治化之變，必將使其所謂「類例」遞衍而弛，其勢之頹，有無可如何者；然後之習其學者，未能洞燭姚、曾二家之異，一體學之，終亦是使其學易入旁趨。則湘鄉之變之，亦非一無關係。

雖則如此，滌生於義理、辭章、考據之外，增入「經濟」一項，⁵⁸唱言國家應以「人才」為中興之本，⁵⁹且終其生以封疆之大吏，開府接引來士，於當時風氣，實亦頗有作用。此下為文章之學者，由論議時局，進而發為救世之談，衍為近世之學術文體，此一轉變，其事雖非全啓自湘鄉，曾氏之倡導，要亦居於關鍵；有其影響焉。

以上由乾嘉時期考證學風之擴散，論敘其所形成之學術氛圍，如何由於政治性議題之加入，從而產生若干類型之變化。論中所舉，特其中易於標識之二類。其它種種變化，尚頗有可推而論之者。而就形態而言，則皆已是「思想導引」重於「方法確立」。故毋論嘉、道之定庵、默深，咸、同之湘鄉，其言經學、詞章，實皆難以乾隆時之形態與標準，加以規範，或定位。

然單就社會思惟而論，由於雍、乾以至嘉慶之初期，治道之積勢，猶在高位，士人以制藝取仕祿，僅以取容，非隆寵難於預聞大政，故言經、史者，缺乏重要議題之刺激；非如順、康朝之時，遺民諸老，猶念念未忘於檢討「明亡」之原因，以之為課題。故凡亭林、梨洲之於中國歷來治道之有所省思，而見意於《天下郡國利病書》、《明夷待訪錄》諸書者，乾、嘉之學者，大都未能因其「所以見」，而亦將之條理成為「方法」。是以如定庵、默深之後出，於此亦無所依據，而不免仍將改造學術之設想，接徑於乾、嘉業已成為主流之經學。後人以形跡求之，誤以二人者乃沿續常州之莊、劉之血脈，且又於其後，繼之以廖季平（平，1852-1932）與康長素（有為，字廣廈，1858-1927），將之統說為皆是常州今文學之流變，於是此數家者衍為一派，皆屬清代經學中同一項思想運動之結果。而未能鑑別其彼此間之異質。

大體言之，定庵、默深之將改造之想，乞靈於經學之啓示，從而有所發揮，

⁵⁸ 滌生云：「為學之術有四：曰義理，曰考據，曰辭章，曰經濟。義理者，在孔門為德行之科，今世目為宋學者也。考據者，在孔門為文學之科，今世目為漢學者也。辭章者，在孔門為言語之科，從古藝文及今世制義詩賦皆是也。經濟者，在孔門為政事之科，前代典禮、政書，及當世掌故皆是也。」曾國藩：〈勸學篇示直隸士子〉，收入曾國藩撰，彭靖等整理：《曾國藩全集》第14冊，《詩文》，頁442。

⁵⁹ 曾國藩：〈原才〉，見曾國藩撰，王澧華校：《曾國藩詩文集》，頁196-197。

就學術性格而言，由於未堅守「考證」之原則，因而於事關「家法應如何證成」之關鍵處，多未嚴肅面對。下至廖、康，於此雖有所論，然一旦以今、古「學變」之說，推造為「偽經」、「改制」之說，臆測幾近無度；事亦難續。此乃經學之失準，而非經學之精進。雖則如此，自龔、魏以迄廖、康，彼等於經說之詮解，有一極特殊之發展，值得詮釋歷史者之重視，即是當時諸家因於時代世變所增添之社會視野，從而產生之一種將經學之「微言大義」，發展成為可以於其間營造「社會理想」之表述。晚清「變法」思想之所以與所謂「今文經學」相關，其因在此。

三、晚清今文經學之質變

以上所敘有關龔、魏以迄廖、康之發展，顯示道、咸、同以下社會思想之移易，既具有社會現實性之關照，亦於其間孕含有若干社會理想性之憧憬，二者各有其與當時代之關連。此點就精神言，仍屬傳統儒學之一種表現，故仍應以「儒學史」之發展加以論述。唯若就其間所牽涉於思想實質內容者為觀察，則無論以「思惟形態」或「價值標準」而言，皆已逐漸有所轉換，與前此之儒學不同。請先以龔、魏論。

今若以成說而試為之析：定庵之有取於實齋之說而變，乃依治體而說其制，其釋「道」而分上、下之位，亦係就君、臣之常義為說，本無分於「賓」、「主」。故其言「尊史」之第一義，非以「處賓位」者而言。然定庵續論之，謂通全史而觀於所謂「學」，則見存其道者，未必皆本朝之人，則「逸民」之與「史」，亦往往而一；必堅守夷、夏之防，則兩忌而無以成治。故定庵兼取今文家言，而有「賓賓」之說。此一轉折頗有涉於深微者，近人蓋已為之抉發；其先後之殊異，可循書而俱按。⁶⁰今所欲進論者，在於此種「賓賓」之說，對於經學究竟延伸出如何不同之論述？其基於此而產生之認知差異，意義又何在？

所謂「賓賓」之說，要點在於有賓法，有賓籍，有賓分，而賓不逾分。雖則賓不逾分，賓不降格以取容。定庵之論云：

周祚四百，其大政之名氏，姜、嬴、任、芊、姒、子之材不與焉；征伐之

⁶⁰ 關於定庵學術轉變之歷程，說詳錢師賓四：《中國近三百年學術史》，第十一章，收入錢穆撰：《錢賓四先生全集》第17冊，頁689-717。

事，受顧命之事，共和攝王政之事，皆姬姓也。其異姓之聞人，則史材也。且夫史聘之訓曰：「知足不辱，知止不殆。」知所以自位，則不辱矣；知所以不論議，則不殆矣。不辱不殆，則不顛顛悲憂矣。孔子曰：「非天子不議禮，不制度，不考文，吾從周。」從周，賓法也。又曰：「出則事公卿。」事公卿，賓分也。孟軻論卿，貴戚之卿，異異姓之卿；夫異姓之卿，固賓籍也，故諫而不行則去。史之材，識其大掌故，主其記載，不吝其情，上不欺其所委贄，下不鄙夷其貴游，不自卑所聞，不自易所守，不自反所學，以榮其國家，以華其祖宗，以教訓其王公大人，下亦以崇高其身，真賓之所處矣。何也？古之世有抱祭器而降者矣，有抱國之圖籍而降者矣。無籍其道以降者，道不可以籍也。下至百工之藝，醫卜之法，其姓氏也古，其官守也古，皆不能以其藝降。夫非王者卑其我法，又非王者不屑籍古之道也，又非王者敢滅前古之人民，獨不敢滅其禮樂與道藝也。道誠異，不可降；禮樂誠神靈，不可滅也。禮樂三而遷，文質再而復，百工之官，不待易世而修明，微夫儲而抱之者乎，則弊何以救？廢何以修？窮何以革？《易》曰：「窮則變，變則通，通則久。」恃前古之禮樂道藝在也。故夫賓也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專為其本朝而生是人者在也。是故人主不敢驕。夫嬴、劉之主，驕於三代者何也？賓籍闕也。漢之賓籍闕，不於其季，於其初。漢初，伏生老，竇公耄，申公胥靡，故漢初已無有賓。若夫子與姬之交也，妣與子之交也，其學或有續絕矣，其得姓受氏者或有續絕矣，官或有續絕矣，禮或有續絕矣，則以三代之季，或能賓賓而尊顯之，或不能賓賓而窮、而晦、而行遁。職此之由，杞不能徵夏，宋不能徵殷，孔子於杞宋思獻。周初，武王舉逸民；其衰也，有柳下惠、少連。禽也淵雅博物，少連躬至行，孔子皆謂之降志之民。孔子述六經，則本之史。史也，獻也，逸民也，皆於周為賓也，異名而同實者也。若夫其姓賓也，其籍外臣也，其進非世及也，其地非閭閻燕私也；而僕妾色以求容，而俳優狗馬行以求祿，小者喪其儀，次者喪其學，大者喪其祖，徒樂廁於僕妾、俳優、狗馬之倫，孤根之君子，必無取焉。⁶¹

定庵此說，從政治思惟一面論，賓不奪主之當令，乃確認天命有人之所不得與者。

⁶¹ 龔自珍：〈古史鈞沈論四〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁27-29。

其義既可安異姓之君，亦可安本姓之臣。此點意在解決華、夷之矛盾。而從另面論，法必恃前而有，故主亦不奪賓之當法。特賓法者不孤行，故必藉時王之權以成效。定庵此說，則意在確立「法」之學理性。其後康、梁以漢臣建言清帝變法，而不以恢復中華為言，⁶²其立場皆由此抉擇。

定庵之確立「法」之學理性，推其意，蓋在辨「法制之學」與「法意之學」。定庵云：

自周而上，一代之治，即一代之學也；一代之學，皆一代王者開之也。有天下，更正朔，與天下相見，論之王。佐王者，謂之宰。天不不可以口耳喻也，載之文字，謂之法，即謂之書，論之禮，其事謂之史。職以其法載之文字而宣之士民者，謂之太史，謂之卿大夫。天下聽從其言語，稱為本朝、奉租稅焉者，謂之民。民之識立法之意者，謂之士。士能推闡本朝之法意以相誠語者，謂之師儒。王之子孫大宗繼為王者，謂之後王。後王之世之聽言語奉租稅者，謂之後王之民。王、若宰、若大夫、若民相與以有成者，謂之治，謂之道。若士、若師儒法則先王、先冢宰之書以相講究者，謂之學。師儒所謂學有載之文者，亦謂之書。是道也，是學也，是治也，則一而已矣。乃若師儒有能兼通前代之法意，亦相誠語焉，則兼綜之能也，博聞之資也。上不必陳於其王，中不必采於其冢宰，其太史大夫，下不必信於其民。陳於王，采於宰，信於民，則必以誦本朝之法，讀本朝之書為率。師儒之替也，源一而流百焉，其書又百其流焉，其言又百其書焉。各守所聞，各欲措之當世之君民，則政教之末失也。雖然，亦皆出於其本朝之先王。是故司徒之官之後為儒，史官之後為道家老子氏，清廟之官之後為墨翟氏，行人之官之後為縱橫鬼谷子氏，禮官之後為名家鄧析子氏、公孫龍氏，理官之後為法家申氏、韓氏。世之盛也，登於其朝，而習其揖讓，聞其鐘鼓，行於其野，經於其庠序，而肄其豆籩，契其文字。處則為佔畢絃誦，而出則為條教號令，在野則熟其祖宗之遺事，在朝則効忠於其子孫。夫是以齊民不敢與師儒齒，而國家甚賴有士。及其衰也，在朝者自昧其祖

⁶² 相較於此，章太炎（炳麟，字枚叔，1869-1936）於光緒間著〈客帝〉（收入《噶書》〔初刻本·重訂本〕〔北京：三聯書店，1998年〕，頁69-73），則以華夏為主而滿帝為客，從而亟言革命之必要；正是相反之論。

宗之遺法，而在庠序者猶得據所肄習以為言，抱殘守闕，纂一家之言，猶足以保一邦、善一國。孔子曰：「郁郁乎文哉，吾從周。」又曰：「吾不復夢見周公。」至於夏禮周禮，取識遺忘而已。以孔子之為儒而不高語前哲王，恐蔑本朝以干戾也。至於周及前漢，皆取前代之德功藝術，立一官以世之，或為立師，自《易》《書》大訓雜家言，不及造車、為陶、卜、星、祝、倉、庾之屬，使各食其姓之業，業修其舊。此雖盛天子之用心，然一代之大訓不在此也。後之為師儒不然。重於其君，君所以使民者則不知也；重於其民，民所以事君者則不知也。生不荷耨耨，長不習吏事，故書雅記，十窺三四，昭代功德，瞠目未睹，上不與君處，下不與民處。由是士則別有士之淵藪者，儒則別有儒之林囿者，昧王霸之殊統，文質之異尚。其惑也，則且援古以刺今，囂然有聲氣矣。是故道德不一，風教不同，王治不下究，民隱不上達，國有養士之費，士無報國之日，殆夫，殆夫！終必有受其心者，而非士之謂夫？⁶³

定庵此所謂「一代之治，即一代之學也；一代之學，皆一代王者開之也」，說出實齋。而「治」、「學」與「道」之合一，即可說為乃「法制之學」。唯實齋之論道，謂「道非聖人智力所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之」，故強調捨治，則無以見道，而其學亦將流於空言。而定庵之意不然。

蓋以「道」而言，禮樂三而遷，文質再而復，百工之官，不待易世而修明，故《易》所謂「窮則變，變則通，通則久」，恃前古之禮樂道藝而在。法雖隨治而改，學不專在法之內。故以老、孔而為賓籍，天不專為其本朝而生是人。以是言之，若王、若宰、若大夫、若民相與以有成者，謂之治，謂之道。若士、若師儒法則先王、先冢宰之書以相講究者，則謂之學。「治」「教」雖一，「學」不必即出於當代之法，故可推說有「法意之學」。

若是言之，史以賓籍不降其道，或有續絕，而師儒所謂「學」，則有載之文者，亦謂之書；不專在當朝之掌故。所謂「道」、「學」與「治」之合一，通在其「理」，非在其「事」；「學」以此興。子家之有道、儒，皆根源於此。經學、子學面貌雖異，特如一體之有兩面，並非如實齋所指言之懸絕。⁶⁴

⁶³ 龔自珍：〈乙丙之際箸議第六〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁4-5。

⁶⁴ 參詳拙作〈周代社會結構轉變中新士階層之興起與學術觀念之形成〉。

定庵此說不唯下啓廖、康混合經、子以論「學變」之說，且亦影響民國以後注意「殷遺民」與儒、道起源間關係之觀點。⁶⁵經學觀念至此，對於若干學者而言，已產生重要之質變。此則為定庵於學術思惟方面之影響。

依此所說，定庵之變乾、嘉，整體而言，其問題之意識，來自實齋，而不嫌於其唯重治道、不重「空言性論議」之說，故一變而有「尊史」之見；續衍則有「賓賓」之論。至於默深則不然。默深未取實齋之說，其所論，專在深斥乾、嘉所謂「考證之學」，故不唯醜詆東原，且上及於清初。默深云：

明之季，梁溪（高攀龍，字存之，1562-1626）、蕺山（劉宗周，字起東，1578-1645）以躬行返天下虛習，敦於實際，體明用光，厥施未昌，而國初諸子裂之。守朱子者曰戶庭之儒，考經者曰塗轍之儒，皆將以矯虛就實，而叩其自得則瞠然，以所見諸用則瞠然。⁶⁶

可見其有感於世變而生之焦慮。然論學術當平心，此言以「自得」、「見用」之學責人，意氣之盛，有似清初之顏習齋（元，字易直，1635-1704），且乏對於清初學術之深刻理解。至於其言經學，則不唯意在所謂「今」、「古」，更在彼所定義之「微言大義」之學；其說乃承莊、劉而變，蓋又視定庵不同。

究論定庵、默深二人之同承莊、劉，而俱變其說，可歸約為數點：

- 一、莊氏自方耕之作《春秋正辭》，為公羊一家之學明例，就其核心觀點而言，亦仍是建立於前所敘言乾嘉經學所強調「以經學為詮釋儒學之主軸」，以及「以經典詮釋學作為詮釋經學之主軸」兩項。所異者，方耕

⁶⁵ 傅孟真（斯年，1896-1950）注意殷遺民之下落問題，其所據之材料，一為《尚書·多士》篇中所言王廷中之殷遺臣，一為《左傳》敘記中所提及之殷遺民配屬之事。前一項即是定庵所舉「史也，獻也，逸民也，皆於周為賓」之景況。而胡適之（適，1891-1962）踵其後作〈說儒〉（見胡適：《胡適論學近著》，收入《民國叢書》第一編〔上海：上海書店出版社，1989年〕，第96冊，卷1，頁1-81），亦即由此起論。凡此皆屬同一影響之延伸。至於章太炎於清末作〈原道〉（見章炳麟：《國故論衡》，卷下，收入章炳麟撰：《章氏叢書》〔臺北：世界書局，1958年〕，總頁480-483），其中細言老聃為周史之背景與其思想之關係，亦是定庵影響之另一例。

⁶⁶ 魏源：〈張鐵甫墓誌銘〉，見《古微堂外集》卷4，收入〔清〕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271。

並不專以「禮制」為彰顯義理之最高體現，如當時吳、皖一般學者所主張；而主研經者，應自得先聖微言大義於語言文字之外，其筭鑰在於《春秋》，而義則匯於《公羊》。故其學雖重家法，而家法僅守一家；雖不廢箋注，而不專專為箋注之學。⁶⁷雖則如此，方耕並未因主公羊家學而遂盡一切古文而排斥之。蓋各經之有今、古，事本不同，未可一概而論。方耕論《書》不辨今、古，且稱引及於《周官》，即是其論學態度之展示。⁶⁸其繼方耕之後，因主《公羊》條例而尊何休，因信《公羊》義法而欲證之於《論語》者，為武進劉氏申受。演其意者，又有宋于庭（翔鳳，1779-1860）。常州莊氏一門之學，蓋必至是而始脫離乾嘉主漢學者分經、分傳「各辨源流」之常例。抑又不僅於此，申受為證其經說，乃竟謂《論語》「學而時習之」，「學」字即指「刪定六經」；子貢「夫子之

⁶⁷ 阮芸臺（元，字伯元，1764-1849）序其書云：「（方耕）于六經，皆能闡抉奧旨，不專專為漢宋箋注之學，而獨得先聖微言大義于語言文字之外」，又謂「所學與當時講論或柄鑿不相入，故祕不示人。通其學者，門人邵學士晉涵（字與桐，1743-1796）、孔檢討廣森（字眾仲，1752-1786），及子孫數人而已。」（阮元：〈莊方耕宗伯經說序〉，收入〔清〕莊存與撰：《味經齋遺書》〔中央研究院傅斯年圖書館藏清光緒八年（1882）陽湖莊氏刊本〕，卷首，序頁 1a、2a）序中除指出方耕學術之特色外，亦強調其學乃與當時風氣不合，故影響僅限一門內外之間。以芸臺於嘉慶年間學界之地位，又係所謂「通人」，而言之如此，自有可信據，論者不應輕忽其言。

⁶⁸ 艾爾曼（Benjamin A. Elman, 1946-）為證晚清今文學「經世」之風之興，乃遠有端緒，故臆測清代今文學之始於莊氏，乃肇因於方耕之反對和珅（1750-1799）（見 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: the Chang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1990, Ch.3, p.112）。唯其關鍵之證據，實僅一條，即：魏默深之序方耕遺書，有「君在乾隆末，與大學士和珅同朝，鬱鬱不合，故于《詩》、《易》君子小人進退消長之際，往往發憤慷慨，流連太息，讀其書可以悲其志云。」（魏源：〈武進莊少宗伯遺書序〉，見《古微堂外集》卷3，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第12冊，頁244）之語。然默深之序，其所指「於君子小人進退消長之際」云云者，特乃通於《詩》、《易》之旨，非關《春秋》之微言或大義。至於所謂「發憤慷慨」，不過有「流連太息」之意，故云「讀其書可以悲其志」，亦非實謂方耕之發明《公羊》義旨，乃有所託意。此段所云，詞意明白，何曾隱含有所說「存與遂轉而治《公羊》，以尋求批判乾隆晚期政治之儒學話語」之線索？艾爾曼由其詮釋之所需而錯解文意，繼又由此延伸，以至形成一鉅大之「文本閱讀」，申論莊氏一家之學之種種隱晦，皆失其實。

文章可得而聞」，「文章」即謂「《詩》《書》執禮」。⁶⁹甚至進而主張：

《春秋》之文，日月詳略不書者，勝於書，使人沈思而自省悟。不待事而萬事畢具，無傳而明，不言而著。子貢知之，故曰「夫子之言性與天道不可得而聞也」。⁷⁰

凡此皆屬無證而證，欲旁通而強通；雖方耕書中亦無同例。雖則如此，申受所據以爬疏者，仍在何休，以東漢家法猶可循書而按。殆至於龔、魏則又變。定庵論經，雖主「以經還經」、「以記還記」、「以傳還傳」、「以群書還群書」、「以子還子」，然其書中有「配經」、「附尾」之說，⁷¹雖云

⁶⁹ 見〔清〕劉逢祿：《論語述何》，收入阮元輯：《皇清經解》（臺北：復興書局，1972年），第19冊，卷1297，頁1a，總頁14209；頁10a，總頁14213。

⁷⁰ 見劉逢祿：《論語述何》，同前註，頁8a-9b，總頁14220-14221。

⁷¹ 定庵云：「問：吾子之言，以經還經，以記還記，以傳還傳，以群書還群書，以子還子，五者正名之功碩矣。今天下古書益少，如其寫定于先生之堂，六藝九種，以誰氏為配？答曰：我其縱言之：《周書》去其淺誕，剔其譌衍，寫定十有八篇；《穆天子傳》六篇；百篇〈書序〉；三代宗彝之銘，可讀者十有九篇；〈泰陰〉一篇，（此篇本在《周書》七十一篇之中，其目存，其文佚，予定為秦昭襄王時書，即今世所傳《陰符經》也。）桑欽《水經》一篇，以配二十九篇之《尚書》。《左氏春秋》、（宜剔去劉歆所竄益。）《春秋公羊傳》、《鄭語》一篇，及《太史公書》，以配《春秋》。重寫定《大戴記》、（存十之四。）《小戴記》、（存十之七。）加《周髀算經》、《九章算經》、《考工記》、《弟子職》、《漢官舊儀》，以配《禮》古經。《屈原賦》二十五篇、《漢房中歌》、《郊祀歌》、《饒歌》，以配《詩》。許氏《說文》，以配《小學》。是故《書》之配六，《詩》之配四，《春秋》之配四，《禮》之配七，《小學》之配一。今夫穀梁氏不受《春秋》制作大義，不得為《春秋》配也。《國語》、《越絕》、《戰國策》，文章雖古麗，抑古之雜史也，亦不以配《春秋》。《周官》五篇，既不行于周，又未嘗以行于秦漢，文章雖閎侈，志士之空言也，故不以配《禮》。若夫〈詩小序〉，不能得《詩》之最初義，往往取賦詩斷章者之義以為義，豈〈書序〉之倫哉？故不得為《詩》之配。竊又以焦氏《易林》、伏生《尚書大傳》、（惠棟輯逸。）《世本》（洪頤煊〔字旌賢，1765-1837〕輯逸。）董仲舒之第二十三篇，（盧文弨校本。）《周官》五篇，此五者，附于《易》、《書》、《春秋》、《禮》經之尾，如附庸之臣王者，雖不得為配，得以其屬籍通，已為之尊矣！盡之矣，盡之矣！或曰：胡不以《老子》配《易》，以《孟子》、《荀子》配《論語》？應之曰：經自經，子自子，傳記可配經，子不可配經。雖使曾子、漆雕子、子思子之書具在，亦不以配《論語》。邇

「經自經，子自子，傳記可配經，子不可配經」，然若以後世之學爲言，倘學者取各各不同之經、傳、群書、子、史，冶之於一爐，以成一通識，則所成在己，此實已非復經學專門名家之言。定庵此論非唯不近莊，亦不近申受。至於默深，則不僅主今文，同時亦排斥古文，其意蓋欲由東京之典章制度，進而推求西漢之微言大義；以此通貫經術、政事、文章於一。故其所求於《春秋》之學，於何休之外，亦將之追溯於西漢之董仲舒。唯此特其一面，其尊董生，尚有一義，則是有取於其所以爲「通儒」之規模，而非因其曾爲傳衍家法之經生。故綜龔、魏之學之整體而觀，其學皆非但據一端一旨而可以辨明。論者如以此所析，回視於夏曾佑所云「瓊人申受出方耕，孤緒微茫接董生」之句，梁任公所指爲論「今文學」淵源之最分明者，⁷²則見其說，亦僅是「詮論」之一種，非必事實。

二、依傳授而言「今文」，與依「今文傳授」而言「今文學」，非一事。蓋就前者言，本乾、嘉唱言「漢學」之通法，不分今、古，而中間無統合而言之「今文經學」，或「古文經學」。統合而言「今學」、「古學」，乃通群經而言其學脈之不同，則爲後起之詮解。此兩事俱應有考論之詳，而非可專信一家之論。故不唯言版本之今古、傳注之今古，與清代經學研究中之「今、古文學」之辨，俱應分別；標言常州之今文學，亦應有其涵括之限度。以「常州之今文學」當「常州之經學」，以「常州之今文學」涵括龔、魏，乃至廖、康，或以「晚清之今文學」與「常州之今文學」相混稱，皆屬不當。⁷³

三、龔、魏之論學，雖各有其早年以至中歲所曾承接之影響，然龔、魏之成爲龔、魏，其一生之主軸，非專在辨學術之是非；其辨學術，多係針對當時之局勢而謀求「有用」所引生。故定庵有《乙丙之際箸議》、《壬癸之際胎觀》等篇章之寫作，而默深則更曾受賀長齡（耦耕，1785-1848）之邀而有《皇朝經世文編》之編輯。此點不唯與乾、嘉諸儒如戴東原、

也發其端矣。」見龔自珍：〈六經正名答問五〉，收入龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁40-41。

⁷² 參註〈51〉。

⁷³ 關於地域文化與清中晚學術發展之關係，參詳拙作〈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〉。

惠定宇、錢竹汀（大昕，1728-1804）、章實齋等不同；亦並不真似常州之二莊（存與、述祖〔字葆琛，1750-1816〕）與劉、宋。故與其謂龔、魏乃因學而致用，不如謂其擇學而主張之，皆乃因求為「有用」故爾。

其次當論廖、康。

廖、康之變龔、魏，要點有三：其一在創說一種以「今、古學史」為主軸之儒學觀，大變歷來有關聖治與聖學之觀點。乾、嘉以來所確立「以經學作為詮釋儒學之主軸」、「禮制於理論上成為義理實踐之最終體現」之說法，以及確立以「經典詮釋學」作為詮釋「經學」之主軸，以「考據」為其必要基礎之原則，於二家論中，雖存其貌，精神皆已替換轉移。其二，於二家論中，儒學之基礎，既非奠立於相對嚴格之史料文獻與史學精神，亦非奠立於系統性哲學議題之反思，與自身價值主張之哲學建構，而係來自個人一種對於「社會理想制度及其學理性依據」之信仰；凡其思惟過程中所曾涉及之史料文獻，或自身對於哲學議題之反思，皆屬「參用」性質，而非決斷所依。其三，於二家論中，廖季平申言古學主《周官》，尊周公，其偽出劉歆（字子駿，B.C.50-A.D.23），須極力闢之；今學主《王制》，尊孔子，其學大同，則無待詳說。其講學由「今、古」而「尊今、抑古」，而「小、大」，而「天、人」，凡四變；後又去「今、古」名目，專言「小、大」、「天、人」，為五變。而康長素則先成《新學偽經考》闢劉，再成《孔子改制考》知聖，最後則成《大同書》申己。⁷⁴康之前二書，論出季平，而最後所造，則是感受時代之變，雜取道、墨，乃至西學、釋氏，而後託之孔子。經學至此，已全然成為一「子學式儒學」，非其本相。

然以乾、嘉以來經學考論之嚴謹，何以經龔、魏而至於廖、康，如是之論竟亦得以一時聳人心目？而其說之既行，又何以未久風氣即轉入西學？皆不能不為之探論。

四、龔、魏之影響與清晚期思想發展之轉向

論道、咸、同以至光緒學術思想之轉變，所以應以近人所看重之龔魏、廖康為線索，主要在於此一時期導引之力量，來自時代，而學界所據以回應之解決方

⁷⁴ 有關廖、康二人之學術關係及其內容，賓四師有極詳盡之分析。見錢穆撰：《中國近三百年學術史》，第十四章，收入《錢賓四先生全集》第17冊，頁838-853。

式，除局部之議題外，仍是期待將窮、變之道，納入當時之「經學思惟」中；此四人者，反應最敏，而影響亦最大。至於長素弟子任公，雖參與戊戌之變法，乃至當時所謂「今文學運動」，然其後數十年，彼皆以「新學」之倡議，鼓動一世；其學術觀念與核心精神，皆已大幅改變，與廖、康不同。故應另為論敘。

今若暫置龔、魏之學術不論，專以二人之相接續，論二人所共同表現之思想，乃至與其時代之關係，則可分二階段觀察：第一階段為嘉慶二十年至道光二十一年（1815-1841）。

嘉慶二十年歲次乙亥，即定庵始著《乙丙之際箸議》之年，定庵年二十四，默深年二十二。定庵於其論中云：

歲辛酉，近畿大水。越七年，戊辰，又水。甲、乙間，東南河工屢災。客曰：近年財空虛，大吏告民窮，而至尊憂帑匱。金者水之母，母氣衰，故子氣旺也。一客曰：似也。子亦知物極將返乎？天生物，命官理之，有所潰，有所鬱，鬱之也久，發之也必暴。且吏不能理五行使之和，必將反其正性，以大自洩，乃不利。今百姓日不足，以累聖天子惄然之憂，非金乎？幣之金與刃之金同，不十年其懼或煩兵事，賴聖天子維持元氣，建本甚厚，亦弗瘵也。越六年癸酉，兗、豫役並起，四越月平。龔子曰：其潰者，其縱之者咎也；其鬱者，其鑰之者咎也。是以古之大人，謹持其源而善導之氣。⁷⁵

篇中以「觀氣」為言，蓋患之於初兆也，故云「不十年其懼或煩兵事」。而凡定庵後論所言治獄、治學、師儒之替、祖法之無不弊、戮才之危、食貨之憂、群史之法、東南之賦，乃至置土之方等等，則皆所以憂天下之不靖。

越二年，定庵中鄉試，入都，其明年始從劉申受受《公羊》，在京並結識宋于庭。嘉慶二十五年，定庵依例捐為中書舍人，有〈西域置行省議〉、〈東南罷番舶議〉。道光元年（1821），定庵年三十，入國史館，上書總裁，論塞外形勢，撰《蒙古圖志》。道光二年歲次壬午，續草《壬癸之際胎觀》，明年著《五經大義終始論》。其識漸開，其學漸立。又越二年始撰《古史鉤沈論》。其明年，道光六年，默深為賀長齡編《皇朝經世文編》。又三年，阮芸臺刻成《皇清經解》共一千四百卷。定

⁷⁵ 龔自珍：〈乙丙之際箸議第一〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁1。

庵中式，賜同進士出身，自請歸中書原班。道光十二年，章實齋書刊行，李申耆（兆洛，1769-1841）《輿地一統全圖》刊行。明年，黃潛夫（汝成）箋注顧亭林《日知錄》成。同年定庵《古史鉤沈論》定稿，「尊史」、「賓賓」之義兩備；此為定庵立說之最要者。十八年，阮芸臺致仕。十九年，定庵以禮部主事棄官出都，過揚州，見芸臺、默深。同年，鄧湘皋（顯鶴，字子立，1777-1851）始刻《船山遺書》一百五十卷。道光二十年（1840），英吉利艦攻陷定海，鴉片戰爭伊始。其間默深曾應江蘇候補知縣黃冕（字服周）之邀赴寧波參與審訊被俘英軍軍官事，作〈英吉利小記〉。同年默深《詩古微》二十卷本成書。⁷⁶道光二十一年，默深入新任欽差裕謙（1793-1841）府，未久即去。同年，定庵卒，得年五十。默深以林元撫（則徐，1785-1850）遭革職，北上，林囑默深撰《海國圖志》。此為默深一生最大變化之年。

龔、魏二人共同思想與其時代之關係，可觀察之第二階段，為道光二十二年至咸豐六年（1842-1856）。

此時定庵雖已前卒，然其所著篇章流播漸廣。道光二十二年，默深始撰《海國圖志》、《聖武記》。明年，《聖武記》成。又一年，默深成進士。二十五年，唐鏡海（鑑，1778-1861）成《國朝學案小識》。又五年，道光三十年（1850），洪秀全（1814-1864）起事廣西。同年，戴子高（望，1837-1873）始讀顏李書。又三年，咸豐三年，太平軍下江寧，朝野震動。曾滌生督辦團練。明年，陳蘭甫（澧，1810-1882）始撰《漢儒通義》。又一年，默深《書古微》完稿。次年，咸豐六年，默深卒，享壽六十三。

以上有關二人之年歷、事實，前半以定庵為主，而後半則唯默深。

以前半言，自定庵之二十四，以迄其卒年之五十，即道光二十一年之前，清乾隆之盛世，歷嘉慶即位十餘年，氣運已衰，其問題除前所言「人才」一項外，一在社會經濟與貿易，所謂「百姓日不足」；⁷⁷定庵集中有《乙丙之際箸議》、〈平均篇〉、《農宗答問》、〈東南罷番舶議〉（文已佚）及〈送欽差大臣侯官林公序〉等文論之。一在國防，所謂「國朝邊情邊勢當求久安」；⁷⁸定庵有〈御試安邊綏遠疏〉、〈說張家口〉、〈西域置行省議〉等文及《蒙古圖志》論之。一在士習官箴，所謂

⁷⁶ 二卷本刻於道光初。

⁷⁷ 論詳龔自珍：〈乙丙之際箸議第一〉，收入龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁1。

⁷⁸ 論詳龔自珍：〈御試安邊綏遠疏〉，同前註，頁112-114。

「士不知恥爲國之大恥」；⁷⁹定庵有《明良論》論之。另一則在君臣上下之未信，所謂「人主有苦心奇術以牢籠箝塞士人者」，⁸⁰乃至滿、漢之扞隔，所謂：

祖宗之兵謀，有不盡欲賓知者矣；燕私之祿，有不盡欲與賓共者矣；宿衛之武勇，有不欲受賓之節制者矣；一姓之家法，有不欲受賓之論議者矣。

81

定庵以其意，雜見之於〈杭大宗逸事狀〉、〈京師樂籍說〉、《五經大義終始論》，乃至《古史鈎沈論》中。⁸²凡此皆見定庵之考經，意在經世，故重宏觀之義。任公曾謂光緒間所謂「新學家」者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期。初讀定庵文集，若受電然，稍進乃厭其淺薄。⁸³然此自是以後來言「新學」者關切時事之立場視之，則如此；若以定庵之時代言之，定庵之所憂於當世者，未久莫不成爲事實。尤其定庵能於新學未張之日，以具有「結構」概念之社會觀察角度，審視智識階層之功能與其延續之條件，乃至其處於權力系統中之位置，實有其過人之識見。

而以後半言，自默深之四十九，以迄其卒年之六十三，十餘年間，中國外患、內亂接踵而至，其局面已非一二人之獨慮，而係國人之共憂。對於默深而言，最大之刺激與轉折，來自當時中英戰爭所帶予國人之一種「將中國放置於特殊之世界視野中」所引發之不安。此特殊之世界視野，就當時如默深輩之學者而言，一方面仍期待將中國置於此「世界」之中心，另一面則是對於「海外之夷」之壯盛，產生難以遏抑之恐懼。《海國圖志》與《聖武記》二書之書名，其實即是反映出此二種心理之複構。

至於因應之策略，則可分二方面敘之：一屬如何面對「當前亟須解決之要務」，一屬如何深植「革新所當建構之基礎」。所謂「面對當前之要務」，即是認識寰宇之廣，與西方技術之進步，從而思索一切實可行之「制夷」對策。默深之序《圖志》云：

⁷⁹ 論詳龔自珍：《明良論》，同前註，頁 29-36。

⁸⁰ 論詳龔自珍：〈京師樂籍說〉，同前註，頁 117-118。

⁸¹ 龔自珍：〈古史鈎沈論四〉，同前註，頁 27。

⁸² 以上各文並見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》。

⁸³ 參註〈51〉。

《海國圖志》六十卷，……何以異於昔人海圖之書？曰：彼皆以中土人譚西洋，此則以西洋人譚西洋也。是書何以作？曰：為以夷攻夷而作，為以夷款夷而作，為師夷長技以制夷而作。⁸⁴

此點日後成爲「自強運動」思惟之核心。

至於如何深植「革新之基礎」，則首當論「學」，次當論「治」；如《論語》「學而」「爲政」二篇之序。其《默觚》三十篇，即是以此而分上、下。此見默深對於所謂「大人之學」之見解，仍是深受其早年涉獵程朱理學之影響。⁸⁵特默深基於世變，則有一不同之意態與豪氣，見於其「聖賢豪傑」論。默深云：

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。⁸⁶

默深此論之云「豪傑而不聖賢者有之，未有聖賢而不豪傑者也」，未言其所援據，然細考之，語當出王船山之《俟解》。船山之論云：

有豪傑而不聖賢矣，未有聖賢而不豪傑者也。能興即謂之豪傑；興者，性之生乎氣者也。……聖人以《詩》教以蕩滌其濁心，震其暮氣，納之於豪傑而後期之以聖賢，此救人道於亂世之大權也。⁸⁷

文中字句略同，而默深演其意，不唯主張當有內出之力，且強調「翕則靈，不翕

⁸⁴ 魏源：〈海國圖志原敘〉，見《海國圖志》，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第4冊，頁1。

⁸⁵ 默深蓋以此而欲將當時考證家所重言之東漢馬、鄭，推而上求之於彼所指稱西漢有可憑依之古義。在其論述中，所謂「微言大義」，有大義、有奧義。「大義」者，讀者據經文而讀之，可以自得；唯「奧義」，須參傳註（魏源：〈論語孟子類編序〉，見《古微堂外集》卷1，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第12冊，頁131）。而古義，各經皆有傳授，非僅《春秋》一書。且即以《春秋》而言，亦當求之董生西漢之說，而非可專據何休。默深之於《書古微》與《詩古微》，蓋即是循此路徑而撰作。

⁸⁶ 見魏源：《默觚上·學篇一》，收入《古微堂內集》卷1，同前註，頁4。

⁸⁷ 見王夫之：《俟解》，收入〔清〕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12冊，頁479。

則不靈」之理，欲以大翕則大靈之器局，開智而得王佐之體，籌建而得王佐之用。⁸⁸其言云：

君子用世之學，自外入者其力弼，自內出者其力弘。力之小大，由于心之翕散，天地人之所同也。天地之氣，翕則靈，不翕則不靈，小翕則小靈，大翕則大靈。……耳目、手足、口腹之氣翕，則為心性之用，而是非好惡分焉。

又曰：

天地，是非之域也；身心，是非之舍也；智愚賢不肖，是非之果也；古往今來，是非之場壘也。方隅之士，入主出奴，日相鬥戰，物而不化，豈知大人殊途共歸，百慮一致，無不代行而錯明乎？孔、老異學而相敬，夷、惠異德而同聖，箕、比異跡而同仁，四科并出于尼山，九流同宗乎古帝。使孟子而用世，必用楊、墨，不用儀、秦也；韓愈謫潮，寧友大顛，不友俗士也。朱、陸論學，砥礪不遺餘力，而南渡來泰山喬岳不為功利術數所汨沒者，兩相推無異詞也。其軌轍不同者，道之并育并行所以大；其同是堯而非桀者，性善秉彝之無二也。孰渾融斯？孰默識斯？孰一神而兩化斯？《詩》曰：「周道如砥」，「君子所履，小人所視」。⁸⁹

據此，足見默深之論體、用，所以主於「以同一之體，而能渾融默識，代行錯明」，乃因於其見解中，心性之培養，本可通於「學」、「德」與「跡」之百殊，故君子於一切所學，當求化物而不為物所化。凡其所期於渾融、默識乎「道之並育、神之兩化」而超於俗者，亦準此。故可謂：默深之於當時理學、詞章、經術、諸子，

⁸⁸ 定庵詩云：「九州生氣恃風雷，萬馬齊瘖究可哀！我勸天公重抖擻，不拘一格降人材。」（龔自珍：《己亥雜詩》，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 521）詩中以人材之興，擬之風雷，為生氣所寄，亦與默深之義近。定庵此詩作於道光十九年出都返鄉之旅次。

⁸⁹ 魏源：《默觚上·學篇》十一、十二，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》第 12 冊，頁 27-28。

皆有所取，⁹⁰且於種種實務之策，如水利、漕糧、鹽政、食貨、屯墾、款夷、禦侮等，亦凡事關心，正皆是有一「以我之內力，大翕而出之」之氣概；非拘拘然以經學之家法自守，即認為已足。以是論之，就學術之層次言，默深之辨今、古，是否詳於定庵？二人之影響，差異何在？固當有辨；就其精神之所貫注言，則定庵議精，默深論廣，其氣味實同近於「子」。

今若進而為之析論，定庵之近「子」，其著眼在於辨識智識階層中「個人」所可有之影響力，及其所當自處之位置。故在其貫通經、史之義中，所謂「史也，獻也，逸民也，皆於周為賓也，異名而同實」之語，就一方面而言，乃是欲藉所謂「賓籍」之史，將智識份子之地位認同，抽離於「政治結構」之外，將之詮釋為乃是具有「獨立身份與人格」之「文化菁英」(cultural elite)；⁹¹而自另一方面言，則是欲將智識份子之學術承擔，描繪為乃是肩負「歷史知識之延續」與「治術思惟之反省」兩項使命之召喚。前論其〈尊史〉篇中有所謂「善入」與「善出」，即是呈現出定庵對於經、史之學「如何相關」之一根源性之理解。

至於默深之近「子」，則是欲回復於一種「大儒」之志氣。在其「賈生得王佐之用，董生得王佐之體」之分別中，「用」與「體」之合，在於成就「應世而出有所施展之才」；而其分，則可由二種學問概括：前者即是《皇朝經世文編》所匯聚

⁹⁰ 默深隨父在京之日，從胡景孟（承珙，1776-1832）問經，從姚晉堂（學垓，1766-1826）問宋儒之學，學《公羊》於劉申受，並與龔定庵、董宗邵（桂敷）等人切磋古文，則見其面對經學、儒學之態度，皆簡擇由己，而非僅依循一家或一說之成法；不唯與乾嘉時期人之必欲建構一嚴格義之經典詮釋學，以之作為評斷一切儒學之標準，極為不同，與莊、劉以來之專注《公羊》義例者，實亦有所區別。今檢默深集中，有〈庸易通義〉一篇，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（見《古微堂外集》卷1，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「參取」之義理學態度，正可說明無論龔、魏，皆屬嘉慶末年以至道光，學界一種將變氣候之先兆，夏穗卿、梁任公以之歸為漢學內部之脈傳，並非確論。

⁹¹ 定庵之所謂「賓籍」與「賓分」，雖是依特殊歷史情境而說，有其見，亦有其不得已；然以當時之世局言，如此而論「賓」、「主」，亦是代表一種政治之疏離感。此種「既熱切而又疏離」之意態，不僅存在於龔、魏一輩士人之中，亦且於日後之時代變化中，成為中國智識份子一項深藏之心理。此一經近現代洗禮之精神轉變，或可成為觀察中國近現代智識階層發展之一重要角度。

之論議；此一論議，逐漸形成一種以「除弊興利」為核心之「實學」觀點。而後者，則是其由董仲舒遺著中所整理、發揮之「今文」義法；此一套觀念，逐漸形成一種以「易簡變通」為核心之「變法」觀點。⁹²今若以荀子之言為之比擬，亦可謂在其說法中，以「才」言，則「大儒」當之；以「學」言，則「雅儒」發明之；皆屬「儒效」之一部分。

依上所分析，龔、魏之崛起於道、咸，普遍受到注意，其實乃因二人所呈顯之一種「應世而變」之特質。故就其所牽涉之學術議題與方法而言，是否真具有變改「乾嘉標準」之意義？仍須深究。其主要之關鍵，屬於定庵之部分，在其論「史」之精義；即所謂「善入」與「善出」之學。而在默深，其所牽涉之問題，則有二項：一在如何依董子之說，以確立《春秋》之微言大義？一在如何依《春秋》之微言大義，以貫通群經？

關於定庵部分，可為之分析者如下：

定庵云：

史之尊，非其職語言、司謗譽之謂，尊其心也。心何如而尊？善入。何者善入？天下山川形勢，人心風氣，土所宜，姓所貴，皆知之；國之祖宗之令，下逮吏胥之所□守，皆知之。其於言禮、言兵、言政、言獄、言掌故、言文體、言人賢否，如其言家事，可謂入矣。又如何而尊？善出。何者善出？天下山川形勢，人心風氣，土所宜，姓所貴，國之祖宗之令，下逮吏胥之所守，皆有聯事焉，皆非所專官。其於言禮、言兵、言政、言獄、言掌故、言文體、言人賢否，如優人在堂下，號咷舞歌，哀樂萬千，堂上觀者，肅然踞坐，眇睨而指點焉，可謂出矣。不善入者，非實錄，垣外之耳，能治堂中之優也耶？則史之言，必有餘寢。不善出者，必無高情至論，優人哀樂萬千，手口沸羹，彼豈復能自言其哀樂也耶？則史之言，必有餘喘。是故欲為史，若為史之別子也者，毋寢毋喘，自尊其心。心尊，則其官尊矣；心尊，則其言尊矣。官尊言尊，則其人亦尊矣。尊之之所歸宿如何？曰：乃又有所大出入焉。何者大出入？曰：出乎史，入乎道，欲知大道，

⁹² 默深云：「天下無數百年不弊之法，無窮極不變之法，無不除弊而能興利之法，無不易簡而能變通之法。」見魏源：〈籌鹺篇〉，《古微堂外集》卷7，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第12冊，頁408。

必先為史。此非我所聞，乃劉向、班固之所聞。向、固有徵乎？我徵之曰：古有柱下史老聃，卒為道家大宗，我無徵也歟哉？⁹³

定庵此論，約可分三義論之：第一義在於確立史官個人之「主體性」，與其作為「思想者」之地位；即所謂「尊心」之義。第二義在於建構「史官之學」之法。首先乃將史官之「知識建構」，區分為「認知」與「理解」二層：前者知其事，後者知其實。此即「善入」。其次則是將史官之「學識發展」區分為「綜觀」與「判斷」二層：前者聯其事，後者斷其宜。此即「善出」。第三義，則是提出史官之學之延伸性，即是所謂「大出入」，乃由史學而上通，發展成爲一種足以理解與詮釋人文歷史與其命運之哲學；此所謂「出乎史，入乎道」。

定庵此說，由解經而通史，由通史而上探於性理，其取徑若持與乾嘉時期之學術觀點相較，實近於實齋；而與吳、皖，乃至常州，皆所不類。且相對於實齋而言，亦不無其勝義。此下儒學之變，以個人之識見爲核心，通史成家，亦係一途；定庵之所啓示，固有其影響在焉。

至於默深部分，當爲之說解之第一項，即：如何依董子之說，以確立《春秋》之微言大義？其所論，可見之於〈董子春秋發微序〉，默深云：

《董子春秋發微》七卷，何為而作也？曰：所以發揮《公羊》之微言大誼，而補胡母生《條例》、何邵公《解詁》所未備也。《漢書·儒林傳》言：「董生與胡母生同業治《春秋》」，而何氏《注》但依胡母生《條例》，于董生無一言及；近日曲阜孔氏、武進劉氏皆公羊專家，亦止為何氏拾遺補缺，而董生之書未之詳焉。若謂董生疏通大誼，不列經文，不足頡頏何氏，則其書三科、九旨燦然大備，且弘通精渺，內聖而外王，蟠天而際地，遠在胡母生、何邵公《章句》之上。蓋彼猶泥文，此優柔而饜飶矣；彼專析例，此則曲暢而旁通矣。故挾經之心，執聖之權，冒天下之道者，莫如董生。

94

⁹³ 龔自珍：〈尊史〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 80-81。

⁹⁴ 見《古微堂外集》卷 1，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第 12 冊，頁 119。

默深此處所言，可注意者，在於：依其說，何休之《注》，既乃據胡母生《條例》，而於董生無一言及之，董生之疏通大誼，未列經文，則依乾嘉之標準，可信取為家法者，應是胡母生，而非董生。默深援董生自作之書，盛讚其弘通精渺，謂三科、九旨燦然大備，又謂董生者乃「挾經之心，執聖之權，冒天下之道」，則董生乃繼聖之人，而非守經之士。以是而認為可據，則「漢學」所以為「漢學」者，其考證之基本原則勢必無法延續。

至於第二項，即：如何依《春秋》之微言大義，以貫通群經？其義則可見於劉申受之序默深《詩古微》。其言云：

皇清漢學昌明，通儒輩出，於是武進張氏始治虞氏《易》，曲阜孔氏治《公羊春秋》，今文之學萌芽漸復。惟《書》則江、段、孫、王皆雜采馬、鄭、王、孔，無所抉擇，王氏反主鄭說以破古義，尤為偵繆。《詩》則顧炎武、閻若璩（字百詩，1638-1704）、胡渭（字拙明，1633-1714）、戴震，皆致疑於毛學，而尚不知據三家古義以正其源流。邵陽魏君默深治經好求微言大義，由董子書以信《公羊春秋》，由《春秋》以信西漢今文家法，既為《董子春秋述例》，以闡董、胡之遺緒，又於《書》則專申《史記》、《伏生大傳》及《漢書》所載歐陽、夏侯、劉向（字子政，B.C.77-6）遺說以難馬、鄭，於《詩》則表章魯、韓墜緒以匡《傳》、《箋》，既與予說重規疊矩；其所排難解剝，鉤沉起廢，則又皆足干城大道，張皇幽眇，申先師敗績主據之謗，箴後漢好異矯誣之疾，使遺文湮而復出，絕學幽而復明，其志大，其思深，其用力勤矣！予向治《春秋》今文之學，有志發揮，成一家言，作輟因循，久未卒業，深懼大業之凌遲，負荷之隕越，幸遇同志勇任斯道，助我起予，昔之君子，其亦有樂於斯乎？如曰不然，以俟來哲。

95

依申受此說，默深之治經，「好求微言大義」乃其立基之第一步；次則由董子以信《公羊春秋》；再次，則由《春秋》以信西漢今文家法。此三階，皆由「信念」立腳，與前述乾嘉經學之必由經、傳、經說之殘餘史料，逐步藉「考證」以還原其

⁹⁵ 魏源：〈詩古微序〉，見《詩古微》，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第1冊，頁730-731。

說，洵至於建構「經典詮釋學」之基礎者，頗有不同。而其繼此而為之批判，所謂「既為《董子春秋述例》，以闡董、胡之遺緒，乃又於《書》則專申《史記》、《伏生大傳》及《漢書》所載歐陽、夏侯、劉向遺說以難馬、鄭」，則又於辨義之先，先伏一「馬鄭《傳》《注》乃故背今文，臆造古文」之預設，而未確守「闕疑闕殆，慎言其餘」⁹⁶之原則。經學至此，辨今、古文之異派，已成為抉擇是非之核心，而所謂「微言大誼，炳若日星，今學家祖述之，各不離其宗」⁹⁷者，則已由「信念」，進而發展成爲一種特殊之學術史論述。

然果依此，漢代所傳之經，唯「今文」可信，漢代所傳之學，唯「今文學」可信，則若《周官》、《左傳》之爲古文，又何說焉？勢必應證其僞。且此「僞作」之日，尚不得說爲乃「六國之陰謀」，或「別傳」，而必須歸之於漢代今、古興替之際。廖、康之繼申受、默深，創發而爲「闢劉」之說，終至於有「僞經」之論，實亦是積勢而然。然一事之僞，牽動多事之僞，疑可疑之僞，漸至於遍疑所不信，最後則迸出「孔子改制」之說。乾、嘉繼承於亭林，欲以「經學」作爲詮釋「儒學」之主軸之說法，至此已發展成爲以「儒學」之小、大，作爲詮釋整個「經學」之主軸。

龔、魏之崛起於道、咸，且又影響及於光緒間之廖、康，如依上論，就一方面言，乃係因應時代問題而有「經世思惟」之發展；另一方面，確又於學術之議題與方法，具有與「乾嘉經學標準」不同之新趨。依理，本應於清季之學術思想，具有大幅轉換乾嘉學風以自樹立之勢能，事實則不然。

蓋就當時學界之整體狀況而言，經學仍居主流，實齋之於道、咸，乃至同治，識之者少，因而讀定庵書者，或以詞章視之，或以經學視之，皆未達其所延續於實齋之深旨。故以學術而言，龔、魏之受注意，乃在其所表顯之「經學異趨」。由此而變爲廖、康，於是而有觀念上所謂「今、古文」之對峙。然以乾嘉考證之標準辨「今」、「古」，與持守今文家言而辨「今」、「古」，本涉及方法之不同，故一旦走入廖、康之論，接受者即是整體接受，否則即是整體拒絕。其影響僅能表現爲「成說之勢力」，而無法融入乾嘉考證學之方法中，成爲改進之方案。龔、魏於此方面之影響，事實上必牽連於廖、康，無法脫離「今、古文」之糾結。至於仍

⁹⁶ 此處特藉《論語》之語，方便為說，非用其本旨。

⁹⁷ 默深〈書古微例言中〉云：「伏生口授《今文尚書》，傳自七十子，微言大誼，炳若日星。歐陽、大小夏侯祖述之，各不離其宗。」（見《書古微》卷1，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第2冊，頁3）此約取其語。

持守乾嘉考證學之矩矱者，則依然以其原有、自有之方式持續存在，並未因之而有所更易。

而於思想方面，龔、魏之著議，雖顯其才，亦見其識，然無論歸之於「尊史」，如龔；抑歸之於「微言成家」，如魏；以當時之條件而言，皆無從將「儒學」發展成爲足以應變之學。默深《皇朝經世文編》之所啓導，與《董子春秋述例》一書之影響，事實上於默深身後，亦是分作兩趨。

至於龔、魏後之廖、康，其鼓動一時風氣者，皆屬康氏一邊。任公曾於光緒末以弟子之身份稱揚長素之哲學，謂康氏乃「天稟之哲學者」。其言云：

(先生)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閤合。⁹⁸

夫指長素不通西文，不解西說，不讀西書，此或然，然進而謂康氏乃無所襲取而即足自成一家之哲學，且又往往與泰西諸哲相閤合，若並其耳目亦無所知於當時所傳播有關西方之學與事，則絕不可信。今人多已辨之。⁹⁹且即不爭此事，康氏一面張大今、古之說，一面又發揮其經世之見若其所唱言，即是證明其學術主張之與其思想，乃各有成就其面貌之因緣，非屬一端。任公不以長素所衡斷軼出儒義爲憾，而逕以其能閤合於西學爲喜，則足見當時主張今文如康氏者，不唯其所憧憬與擘畫，已脫離中國自身之傳統；其同輩之敏於思者，對於社會現實之探索，其取徑亦多已深受西學之影響而趨新。至於經學中原本所強調「以中國禮制作爲中國政治與社會結構合法性基礎」之觀念，亦於此同時逐步解構。所謂中國文化之「應否延續」，或「是否事實延續」之問題，於清亡國體變革後，乃成爲一項急迫之史學議題。

⁹⁸ 梁啟超：〈南海康先生傳〉，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》第1冊，頁71。

⁹⁹ 關於康氏撰《大同書》之思想來歷，賓四師曾有細緻之分析，說詳所撰《中國近三百年學術史》，第十四章，收入《錢賓四先生全集》第17冊，頁868-870。

五、清中晚期經學以外其它學術領域之發展及其作為思想影響因素之脈絡

以上論敘乾、嘉以至道、咸、同之學術發展路徑，與思想脈絡，其中要點之一，在於分辨後人所設定之所謂「晚清今文學運動」，故以龔魏、廖康作為主幹。然此所謂「主幹」，亦僅是就學術效應而言則如此。若以脈絡而言，「漢、宋」與「今、古文」問題，雖係同由經學所引發，而後擴及於整體儒學，二者之成為問題，本基於不同之概念與基礎。故「今、古文」問題，既非「漢、宋」問題之深化，「晚清今文學運動」，亦非如梁任公所云，乃自清初以來，同一項思想運動，或學術思潮發展下，所不得不有之結果。因而就經學而言，遵循乾、嘉遺範之學者，與主張晚清今文家言之學者，二者間出現歧異，且此歧異，難於真正調和，就「學術史」之研究觀點而言，僅屬一種「爭議」現象；並非即是學術方法之推進，或經學脈絡之澄清。

清中晚期此種學術求變而無法徹底之現象，亦顯現於「經學」以外之其它領域：一為古文詞章之學之更新發展；一為居士佛學與儒學之交涉；一為新學之輸入與新形態智識份子之出現。

此處所指言之「古文詞章之學之更新發展」，主要係以前所提及之曾滌生為關鍵，而其事則本於桐城。蓋桐城文家之不滿於乾嘉考證諸儒，自姚惜抱、方植之以來，頗為一貫，而湘鄉承其意。其論點可綜說為五：一、標榜太過，附和成風。二、顯己逞能，破碎害道。三、詆毀宋儒，專務為敵。四、薄性理為空疏，而未知辨析名物、梳文櫛字之非即義理。五、多宗許、鄭，少談杜（佑，字君卿，735-812）、馬（端臨，字貴與，1254-1323），多講求形聲、故訓、名物，而於禮制之考論，未能兼及後世因、革之要。¹⁰⁰

¹⁰⁰ 滌生云：「嘉道之際，學者承乾隆季年之流風，襲為一種破碎之學，辨物析名，梳文櫛字，刺經典一二字，解說或至數千萬言。繁稱雜引，遊衍而不得所歸；張己伐物，專抵古人之隙。或取孔孟書中心性仁義之文，一切變更故訓，而別創一義，群流和附，堅不可易。有宋諸儒周、程、張、朱之書，為世大詬。間有涉於其說者，則舉世相與笑譏唾辱，以為彼博聞之不能，亦逃之性理空虛之域，以自蓋其鄙陋不肖者而已矣。」（曾國藩：〈朱慎甫遺書序〉，收入曾國藩撰，王澧華校點：《曾國藩詩文集》，頁261）又云：「百年以來，學者講求形聲故訓，專治《說文》，多宗許、鄭，少談杜、馬。吾以許、鄭考先王制作之源，杜、馬辨後世因革之要，其於實事求是，一也。……許、鄭、杜、

唯姚、方之攻漢學，皆極激烈，其因乃出於吳、皖二派學者之詆宋；¹⁰¹而湘鄉則不欲更啓釁端，故務為調停，遂自謂其學乃「一宗宋儒，不廢漢學」。¹⁰²此為當時湘鄉獨樹一幟之所標舉。而其所云「一宗宋儒，不廢漢學」，要點亦有數項：一、以朱子之「格物」說，會合於乾嘉學之「實事求是」。二、以「禮」之本、末俱該，通漢、宋之結，息頓、漸之爭。三、以後世考禮、文獻、經濟之學，為先秦禮學之流衍，謂得先王「經世」之遺意。四、儒學當以孔門之四科，即「德行、言語、政事、文學」為規模，而一切門戶之見可泯。

湘鄉此一意見，較之姚、方，雖因有所謂「四科」之視野，¹⁰³不拘於古文家「因文見道」之說，故見為恢宏。然從另一面言，湘鄉之不拘一格，亦因其為學並非真入一門一徑，故於理學之分朱、陸，考證之分漢、宋，乃至經、史之為經、

馬，顧、秦、姚、王，在聖門則文學之科也。顧、秦於杜、馬為近，姚、王於許、鄭為近，皆考據也。」（曾國藩：〈聖哲畫像記〉，同上，頁291-292）又曰：「乾嘉以來，士大夫為訓詁之學者，薄宋儒為空疏；為性理之學者，又薄漢儒為支離。鄙意由博乃能返約，格物乃能正心，必從事於《禮經》，考核於三千三百之詳，博稽乎一名一物之細，然後本末兼該，源流畢貫。雖極軍旅戰爭、食貨凌雜，皆禮家所應討論之事。故嘗謂江氏《禮書綱目》、秦氏《五禮通考》，可以通漢、宋二家之結，而息頓、漸諸說之爭。」見曾國藩：〈覆夏弼甫〉，收入曾國藩撰，湘潭大學中文系古籍整理研究室整理：《曾國藩全集》第22冊，〈書信〉二，頁1576。

¹⁰¹ 惜抱論漢宋之不免意氣，最初乃啟自彼於四庫館日，因聞館臣訕笑宋學所激，遂於乾隆三十九年（1774）以奉親辭歸。同館纂修翁覃溪（方綱，字正三，1733-1818），嘗有文送之，中有「竊見姬川之歸，不難在讀書，而難在取友；不難在善述，而難在往復辨證；不難在江海英異之造門請益，而難在得失毫釐悉如姬川意中所欲言。姬川自此，將日聞甘言，不復聞藥言。更將漸習之久，而其於人也，亦自不發藥言矣。」（翁方綱：〈送姚姬川郎中歸桐城序〉，見〔清〕翁方綱撰：《復初齋文集》〔收入《續修四庫全書》，第1455冊，據清李彥章校刻本景印〕，卷12，頁2b，總頁462）之勸語，可見其端倪。今檢惜抱書，凡書簡之涉及於此不憚者非一，另則有代之〈安慶府重修儒學記〉（見《惜抱軒文集後集》卷10，收入姚鼐撰，劉季高標校：《惜抱軒詩文集》，頁397），作於嘉慶十四年（1809）後，中亦有「願諸生入是學者，一遵程、朱之法，以是為學，毋遷異說」之語，可見其由深惡於言漢學者之攻朱，而唱為「堅守」之說，實是至終而未改。

¹⁰² 有關滌生對於「漢」「宋」之爭之意見，與曾氏其它議論之一般，參見賓四師：《中國近三百年學術史》，第十二章，收入《錢賓四先生全集》第17冊，頁740-769。

¹⁰³ 見曾國藩：〈聖哲畫像記〉，收入曾國藩撰，王澧華校：《曾國藩詩文集》，頁288-294。

史，皆未深了其所以難辨、難理之關鍵，¹⁰⁴是以能爲此看似可賞之議論。此類疏闊之見，若於後續之發展中，未提出確然足以整合儒學之方法，則不易有可見之實績。當時其周邊之學者，如羅羅山（澤南，字仲岳，1807-1856）、唐鏡海等，雖欲由世論「功利」之言，以上求「道德」之說，然以當時之局勢言，凡義理、詞章、考據、經濟之所當講究，其難已非專在觀念上之包融合會，而是須於時代之需求下，重建有關「世界」之認知，並發展出足以推動社會發展之知識力量。湘鄉影響之終止於僅是「風氣的」，而非「建構的」，其間實存在彼輩學者士夫所未能充分理解與超越之困難。¹⁰⁵

次論清中晚居士佛學與儒學之交涉。居士佛學與儒學之交涉，就清中晚期而言，可區分爲二種面向：其中之一，係由私人之信仰抉擇所決定；而另一，則是由哲學發展之需求所關連。二者間，有時亦有「出此入彼」之重疊。以前所論及之龔定庵與魏默深而言，二人同以經學之立場尊儒，卻皆於另一場域中，抉擇佛教之信仰，且未發生內心重大之衝突或轉折，此事顯示：一、儒家經歷理學、心學之「新哲學建構」與發展後，面對道、釋之論勢壓力，危機感已大幅降低；「儒、釋」或「儒、道」之終極疆界問題，相對而言，於清中晚期以後已非學者所必爭。二、清初以至清中，「儒學形上學」之式微，令儒家義理學之「宗教性意味」降低，從而使儒學義理信仰者之「個人存在思惟」，可以有不同之選擇。「世間法」與「出世間法」，於學者心中，已可重新畫分爲不同之層次。¹⁰⁶三、此一時期之儒家，開

¹⁰⁴ 湘鄉此一方面之不足，亦先見之於惜抱及其門下。蓋湘鄉之所謂識見，其先亦由習桐城義法而漸有。故彼於兵危之際，評述一生用力所得，亦自標「古文」與「詩」二項（見曾國藩：〈論紀澤紀鴻〉，收入曾國藩撰，唐浩明整理：《曾國藩全集》第19冊，《家書》二，頁662）。特曾氏以因緣之際會，參與時務而言經濟，有其專注，故彼於擇取宋學之所遺以言義理之時，亦間有獨得之處。

¹⁰⁵ 船山遺著於當時經由曾氏兄弟之主持而獲刊行，提供注意「儒學體用」者一種不同於程朱、陸王，乃至吳、皖之學之想像。雖以理學之積蘊條件而言，船山之學之開創性意義，非同、光間學者所能充分認識，然一時獲讀船山書者，如譚嗣同（字復生，1865-1898）輩，嘗試以另一種不同於以往之方式，統合義理、詞章、考證與經濟，仍有部分觀點，係出自船山之影響。唯此一有利之思想因素，如未能結合於更為宏闊之文明界認知，與更為深刻之哲學理解，則所得仍屬有限。關於船山思想可有之現代啟示，參見余所著〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉、〈論王船山思想之時代性與其近代特質〉二文（收入拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》）。

¹⁰⁶ 默深有詩云：「用世貴形勝，遁世宜深谷。我已西湖戀，恐被西湖東。一笑上吳山，豁

始嘗試以一種不同於以往之思惟方式，連結儒、道、釋三者之觀念系統。

以上三點，尤以第三項，意義最為重要。而所謂「此一時期之儒家開始嘗試以一種不同於以往之思惟方式連結儒、道、釋三者之觀念系統」，約有二項要點：一則於「性」，一則於「覺」。

關於「性」義，問題之根源，當自東原之駁論宋儒起說。東原之說「性」云：

性，言乎本天地之化，分而為品物者也。限於所分曰「命」，成其氣類曰「性」，各如其性以有形質，而秀發於心，徵於貌、色、聲，曰「才」。¹⁰⁷

於此論中，人之性不唯無「天地之性」與「氣質之性」之分，其所謂「心」，亦不於有限之稟賦條件外，別說有可以展現「氣類之性」之外之能。故當時彭尺木去函討論，以為東原之說乃「率有限之性以為道」。尺木云：

竊謂學問之道，莫切于審善惡之幾，嚴誠偽之辨。善惡之機審，則能日進于善，而終止于至善。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，其可率之以為道邪？率有限之性以為道，遂能位天地，育萬物邪？此其可質者一。¹⁰⁸

我海天目。」（魏源：〈武林紀游十首呈錢伊庵居士〉，見《古微堂詩集》卷3，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第12冊，頁549），即可作為此種於內心畫分「世間」、「出世間」之一種表述。

¹⁰⁷ 見戴震：《原善》卷上，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁7。

¹⁰⁸ 彭紹升：〈與戴東原書〉，見〔清〕彭紹升撰：《二林居集》卷3，收入《續修四庫全書》，

又云：

虛寂之文見于《大易》。〈咸〉之〈象〉曰：「君子以虛受人。」《大傳》曰：「寂然不動，感而遂通天下之故。」不虛則不能受，不寂則不能通，清明在躬，氣志如神，虛寂之謂也。今謂犬之性、牛之性，當其氣無乖亂，莫不沖虛自然，則亦言之易矣。人于無事時，非有定力，不入于昏則流于散，而況犬牛乎？又曰：「老、莊尚無欲，君子尚無蔽」，似亦未盡。無欲則誠，誠則明；無蔽則明，明則誠。未有誠而不明，明而不誠者也。其謂「君子之欲也，使一于道義」，夫一于道義，則無欲矣。程伯子云：「天地之常，心普萬物而無心；聖人之常，情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」無欲之旨，蓋在於是。固非必杜耳目，絕心慮，而後乃為無欲也。此其可質者又一也。¹⁰⁹

又云：

《疏證》以朱子「復其初」之云本莊周書而訾之，以為德性資于學問，進而聖智，非復其初，明矣。是謂德性不足以盡道，必以學問加之，則德性亦不足尊矣。夫學問非有加于德性也，蘄有以盡乎其量而已。盡乎其量，則聖智矣，故曰：堯舜，性之也；湯武，反之也。性之者，明其無所加也；反之者，復其初之謂也。又以老、莊、釋氏之自貴其神，而轉以訾夫張、朱二夫子。夫神之為言，不始于老、莊、釋氏，《易大傳》曰：「神無方而易無體。」又曰：「神也者，妙萬物而為言者也。」何謂邪？謂不當以神與形為二本，二之非也。將先形而後神，而不知神之無可先也。此其可質者又一也。¹¹⁰

尺木此說謂東原雖亟言「不可離人以言天」，卻不自知墮於「外天而言人」；以是不足以盡《中庸》「天命」之義。又以為：東原論學主「無蔽」，不主「無欲」，乃

第 1461 冊，景印清嘉慶四年味初堂刻本，頁 17-18，總頁 327。

¹⁰⁹ 同前註。

¹¹⁰ 同前註。

偏於「明」而失義於「誠」；實於宋人之說有未精。再次則謂：東原以朱子「復其初」之云乃本莊周之書而訾之，其說乃以「形」在「神」先，而不知「神」之無可先。而東原答書則曰：

足下所主者，老、莊、佛、陸、王之道，而所稱引，盡《六經》、孔、孟、程、朱之言。誠愛其實乎？則其實遠於此。如誤以老、莊、佛、陸、王之實為其實，則彼之言，親切著明，而此費遷就傳合，何不示以親切著明者也。誠借其名乎？明田王孫之門，猶有梁丘賀在。況足下閱朱子〈答何叔京〉二書，必默然之，及程、朱闢老、釋，必不然之，而至於借助，則引程、朱為同乎己。然所取者，程、朱初惑於釋氏時之言也。所借以助己者，或其前之言，或其後之似者也。所愛者，釋氏之實也。愛其實而棄其名，借其名而陰易其實，皆於誠有虧。足下所云「學問之道，莫切於審善惡之幾，嚴誠偽之辨。」請從此始！倘亦如程、朱之用心，期於求是，不雜以私，則今日同乎程朱之初，異日所見，或知程、朱之指歸與老釋、陸、王異。¹¹¹

東原之答意，則以此事一牽涉立論之實，一牽涉援據之真。若以東原之角度視之：凡尺木所主張，論實，則老、莊、佛、陸、王之道，而特引程、朱為同乎己，乃借其名而陰易其實，實並程、朱之指歸，亦失之。故東原於同函中，一一據己所疏別者以駁之，並不受尺木所指摘。

彭、戴之爭，凸顯儒家之說「性」，先秦義與宋明義，既有「事實」之差別，亦有「發展需求上」之互異。宋儒以其立論所需，不免於先秦典籍之義有所增易。戴氏之論，雖未能盡解《易傳》、《中庸》之旨，然東原於其說中，去宋儒以「理體」為「性體」之說，亦有其見；此彼所以持論不屈。特「性」義之內涵，果如東原之說，乃受氣化之「命」義所限，則依此而推，於「心」亦不得說有「智體」之圓滿；若然，則所謂「率性」之道，如何「明」、「誠」兼盡？實仍有疑。尺木以其所調和於程朱與陸王之見糾之¹¹²，亦非無因。二者之間，蓋尚有可爭之餘地。

¹¹¹ 詳戴震：〈答彭進士書〉，見《東原文集》卷8，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁361-362。

¹¹² 關於尺木之義理思想，余曾有論，說詳拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉。

至於「覺」義，今若以定庵為論：定庵之受佛學，得自江良庭（聲，1721-1799）之孫子蘭（江沅，1767-1838），而子蘭為尺木弟子。今龔集中有〈知歸子讚〉，其所稱揚者，即是尺木。而定庵之說「五重證義」，以天台修淨土，關鍵則在於申明「真」、「如」二字分呼，「真即三千空義」、「如即三千假義」；「真」、「如」二字合呼，「即三千中義」之旨。定庵云：

第一重，煩惱空也，眾生性空也，依止《毗舍浮如來偈》，依止《圓覺普眼品》，依止南岳《止觀》，眾文炳炳，為我作證。爾時龍樹四不、天台四運，皆來作證。第二重，清淨亦空也，佛性亦空也，依止六祖曰：「佛性是無常。」又依止南岳《止觀》為證。第三重，煩惱亦假立也，眾生相亦假立也。依止《法華》偈曰：「世間相常住。」又依止《普門品》曰：「四大、十二處、十八界、清淨平等不動，徧滿法界。」又依止《法華玄義》曰：「不離苦道，別有法身。」又依止六祖曰：「眾生性是常。」又《大智度論》喜根菩薩曰：「淫怒癡相，是諸法實相」為證。又觀世音用耳根，香積佛眾香世界用鼻根，智者大師用意根，即是六根真常之證。第四重，假立佛性也，假立清淨相也，依止一切經論，如教而住，壞空相而住。又依止淨土一切經論住，為我作證。第五重，煩惱性相中、眾生性中、佛性中、清淨性相中，依不著二邊見而住。又真如二字分呼，真即三千空義，如即三千假義，真如合呼，即三千中義。證之曰：心、佛、眾生，三無差別。¹¹⁴

文中所舉「證境階等」之辨義，義固邃，於佛門之經論中，本來即有，特對於此時之儒學者而言，重視及此，正顯示「率有限之性以為道」，雖無妨於儒學有關「治道」與「義理」之主張，卻難以滿足學者對於「存有本質」與「存在根源」亟待

¹¹³ 東原之後，如阮芸臺之著論，雖承其意，具體指出朱子論中所受釋氏影響（見阮元：〈塔性說〉，收入〔清〕阮元撰，鄧經元點校：《學經室集》〔北京：中華書局，1993年〕，頁1059-1061），然其辨義所本，實未出東原範圍。至於其本人對於「性」、「命」二字之詮義（見阮元：〈性命古訓〉，同上，頁211-236），則所得更僅限於字詁，與常義之訓解；其視東原之所造，殆遠不及。

¹¹⁴ 龔自珍：〈五重證義〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁373-374。

理解之渴望。明末以來如藕益大師（1599-1655）之註講天台，正有導引一般學者將「性」字之證義，放置於不同層次之「依」、「止」而加以討論之理趣。

依解義而言，定庵之以「真」、「如」二字之分、合，論說「假」、「空」，在其所抉擇，即是修證於不同之依、止；於此已是由所謂「性」義，探論及於「覺」義。蓋所謂「依」、「止」，關鍵在於辨明「知見」之所緣，以是而探義於「智」之所本。定庵集中有〈法性即佛性論〉，篇末以頌結云：

法名不覺本無性，佛名妙覺覺法性，佛以我覺覺彼性，是故不名九界性。
115

即是一極精要之剖判。凡此皆已預示日後儒家面對西學衝擊時，得以援藉釋氏論義以爲己需之途轍；具有哲學之導引性。

定庵外，如默深，亦有類似之經歷。彼因定庵之介，得識錢東甫（號伊庵居士），¹¹⁶並聽法於曦潤、慈峰，且游於天台之國清寺，有「前身天台僧，雙潤恍舊歷」之句，¹¹⁷並於晚歲請刻《淨土四經》，可見二人於此方面路徑之略同。

龔、魏二人之後，就儒學與佛學之交涉言，另有一重要之線索，則爲楊仁山（文會，1837-1911）。然此已在「新學影響」成局之後，與此時不同。將於後論中藉其它議題補敘。

以上論述「居士佛學與儒學之交涉」。其次一項，則爲「新學之輸入與新形態智識份子之出現」。

此所論新學之輸入與新形態智識份子之出現，大體而言，係藉由知識傳播、洋務運動，以及留學生出國等手段達成；以光緒年間爲主，前、後三十餘年。¹¹⁸其

¹¹⁵ 同前註，頁 372。

¹¹⁶ 另有錢林號東生者，無「伊庵居士」之號，生平於佛學亦無研究，非一人。說見劉逸生（1917-）：〈關於龔自珍佛學導師問題〉，收入龔自珍紀念館編：《龔自珍研究文集》（杭州：浙江古籍出版社，1994年），頁 89-92。

¹¹⁷ 魏源：〈天台紀游〉，見《古微堂詩集》卷 3，收入魏源撰，魏源全集編輯委員會編校：《魏源全集》第 12 冊，頁 539。

¹¹⁸ 光緒元年（1875）張香濤（之洞，字孝達，1837-1909）提督四川學政，刊行《書目答問》。十年廖季平「經學初變」成說，康長素始演「大同」義。十一年康長素著《人類公理》。十二年廖季平著《今古學考》。十四年廖季平著〈知聖〉、〈闢劉〉，經學二變。

所彰顯於清晚期學術史之意義，約有數端：一、此時之西學輸入，代表鉅大之文明衝擊。其勢力雖尚未足以動搖中國之文化自信，然其所引進之宇宙觀、進化觀與社會學視野，已全然改變中國對於自身歷史之理解。二、此時對待西學之觀點，已由將之歸屬於「格致之學」之認知，轉變為「西學方法學」之理解；「西學」與「中學」成為對峙之觀念。三、「現代」(modern)與「進步」(progress)兩概念所設定之價值形態，迅速成為評斷「改革作為」之指標。四、學者對於歷來有關「個人」與「社會」關係之論述，深覺有重新加以檢視之必要。五、凡一切關係「現實面」之改造企圖，皆已逐漸由實務面，深化成為一種對於「文化體質改變」之期待。六、有關「士人」之身份認同，已漸由本有之儒學觀點，轉向社會學觀點。

以上六點，就其中第一點言，其改變，影響二項形鑄「世界」觀之基本思惟要素：一項關繫「宇宙構成」之空間性認知，一項關繫「萬物構成」之邏輯性認知。蓋就中國本身之哲學發展言，由於其形上學建構，極早即已存在一種合論「易」與「不易」之觀點，故歷來對於「變化」概念之時間性認知，本即勝於其空間性認知。故於相關之「物論」中，「遷」與「不遷」之辨義，常成為批判「名言建構」之方式。相對於此，有關空間性之論述與想像，則皆屬「概念式的」，或「美學式的」；¹¹⁹並未發達與西學同等細緻之宇宙構成論。明末以來以至清初，耶穌會士所

十七年康長素刊行《新學偽經考》。二十年廖季平著《古學考》。清廷下令禁燬《新學偽經考》。二十一年嚴幾道（復，1854-1921）發表〈論世變之亟〉、〈救亡決論〉。康長素公車上書。二十二年嚴幾道始譯赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）《天演論》。二十四年張香濤刊布《勸學篇》。吳摯父（汝綸，1840-1903）序《天演論》。光緒帝下詔變法。廖季平經學三變。蘇興（字厚康，1872-1974）成《翼教叢編》。嚴幾道始譯亞當斯密（Adam Smith, 1723-1790）《原富》。二十五年嚴幾道譯穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）《自由論》。二十六年，八國聯軍入北京。嚴幾道始譯穆勒《名學》、譯成亞當斯密《原富》。章太炎初刻《尙書》於蘇州。二十七年，康長素著《中庸注》、《春秋筆削大義微言考發凡》、《孟子微》。二十八年嚴幾道始譯孟德斯鳩（Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689-1755）《法意》、斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）《群學肄言》、甄克思（Edward Jenks, 1861-1939）《社會通詮》。廖季平經學四變。吳摯父任京師大學堂總教習。二十八年吳摯父卒，鄒蔚丹（容，1885-1905）、章太炎下獄。三十年，章太炎《尙書》改本於東京出版。三十二年嚴幾道譯成《法意》。三十四年嚴幾道譯成《名學淺說》。同年皮鹿門（錫瑞，1850-1908）、孫仲容（詒讓，1848-1908）卒。

¹¹⁹ 中國有關「世界」之想像，雖曾受印度佛學之影響，經歷大幅擴充，然對於世俗學者而

傳播之天文學與輿地觀念，雖對於部分士人產生影響，然當時之知識系統，無論有關天體，或地表物種之形成理論，皆未足以顛覆中國思想家對於傳統處理「氣化」問題時，所憑藉之思惟方式之信賴。因而對於儒學中長久以來所設定之「自然」論與「文明」論，亦未產生真正威脅。迨至清晚期，則藉由若干重要書籍之逐譯，乃至相關文化訊息之傳播，促使中國開始建構一不同於以往，且具有鮮明之「形象化想像」之空間觀，包括天體、自然，與社會；且對於自然界物類存在樣態之結構邏輯，進行初步之理解。所謂「改變中國對於自身歷史之理解」，即是以此為其設立之條件。經學於此情況下，已逐漸失去其原有之不可動搖之信心支持。

至於第二點，有關「西學」之實質理解之改變，極重要之認識基礎，係來自具有海外留學經驗之學者；其中嚴幾道等人之選譯西籍，成為「形成影響」之最顯著因素。中學為體之「本位論」，或未能深究中、西文化差異之「調和論」，由是逐漸褪退。

至於第三、四兩點，主要之改變，則來自一種「現代意識」(modern consciousness)之增長，與輸入西方學術觀念及方法所帶來之效應。中國自此，已從自身歷史與文化之主體反省，正式進入「尋求中國位於世界史中之位置為何」之思惟。凡第五點所謂「一切關係現實面之改造企圖，皆已逐漸由實務面，深化成為一種對於文化體質改變之期待」，乃至第六點，「有關『士人』之身份認同，當時已漸由本有之儒學觀點，轉向社會學觀點」，皆是由此引生。

六、如何看待清中晚期思想發展中之社會思惟及其理想性

以上概述清中晚期學術乃至思想之發展，顯示此一時期之所以與前不同，在於外在因素之作用力量，已逐漸勝於學術思惟本身之自我反思與澄清；且此種外在因素之作用，於結合中、西具有差異之學術思惟之後，無法立即融合成為一「單一而完整」之學術觀念，並且以一創新之形態充分展現自身。故無論經學、詞章、理學、經濟實學，乃至西學，皆係各自為政。雖則如此，若就思想之匯聚言，則依然有其會流之趨向；此一趨向，成為民國初年以後中國企圖重建其學術規範時

言，此種擴充，仍僅屬「概念」方式。至於所謂「美學式」之空間想像，則主要存在於藝術審美之感受中，並常藉「詩」與「畫」之形式表達。

之導引。故其思想之特質，值得進一步為之分析。今所舉者，為其中最要之二項：一為前論所約略論及之有關其思想中所蘊含之「社會學視野」；而另一，則為其思想中之「哲學視野」。

關於第一項，此處所以稱之為「其思想中所蘊含之社會學視野」，就傳承一面言，即是乾、嘉以迄道、咸，以戴、章、龔、魏等學術名家為主所啓導之思想。而就開新之一面言，則係由漸增之西學知識所帶來之西方觀點。而就二者間可能之相關言，戴東原於其《七經小記》中所展現之「原理性」知識觀點，¹²⁰因於西學中有關「社會」之研究方法之展現，獲得可以連結之方式。¹²¹此為屬於「經學」之一路。此外，主「今文」之論者，逐漸將其原本所主張屬於「私言」性質之所謂「微言大義」，轉換為一種可受公評之「人類公理」¹²²之說，亦可歸屬為此類。

至於章實齋於其《文史通義》一書中所展現之「哲學詮釋性之動態歷史觀」，則因於西學中「人類學」觀點¹²³與「歷史哲學」研究法之輸入與對比，從而獲得嶄新之理解。此為屬於「史學」之一路。而廖、康之「今文」論勢，未久亦漸為章太炎、梁任公之「史學性思惟」所取代，展演成為民國以後一種會合新、舊之「新史學」運動。其中章太炎所延續者，主要為傳統史學中對於體制變革、治術思惟、文化功能，乃至士人意識與精神傳統之認識與分析，而梁任公所引進者，則主要為基於社會科學之理解而帶動之專門史學研究。¹²⁴此種新、舊結合之結果，大幅擴展史學之視野，並有效構築新的史學方法。一切後續之變化，皆係建立於此基礎之上。「經學研究」，自此已被歸約成為「歷史研究」之一部。

至於第二項，此處所指為當時思潮中之「哲學視野」者，則約有五項重點：第一項為「議題之切割」。此種切割，由龔、魏之區辨「世間法」與「出世間法」，發展成為「宗教思惟」、「社會思惟」、「政治思惟」、「倫理思惟」、「道德思惟」、「價

¹²⁰ 參見拙作〈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〉。

¹²¹ 唯就當時學者之初步反應而言，皆較注意東原倫理思想中所蘊含之「近代特質」，如梁任公、胡適之等人之說；而未能仔細分辨東原「知識」觀點所可能帶動之「經學思惟」之轉換。

¹²² 長素之撰作《人類公理》一書，如前所已言，在光緒十一年。

¹²³ 此處所稱言之「人類學視野」，僅係就西方自啟蒙時期（the Enlightenment）以來所發展、擴散之寬鬆義之觀點而言，而非以專指二十世紀始逐步成熟之科學人類學。

¹²⁴ 唯此處所言，僅是於新史學意識之建構中，約舉其影響之要；非謂太炎無開新，任公無守舊。

值思惟」與「存在思惟」等，經分化後所確認之議題。前文曾論及梁任公於光緒末以弟子之身份稱揚長素之哲學，謂康氏乃天稟之哲學者，「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，而往往與泰西諸哲學相闡合」，其所描繪，其實即是當時思想家之哲學視野，經此變化後，不復可以一種單純之「家數」加以論取之現象。任公誤將長素之雜取各家，分別構成不同領域之論述，說解為乃長素「無所憑藉，無所襲取，以自成一家之哲學」，實非篤論。

五項重點之第二項，為「領域之畫分」。所謂「領域畫分」，即是於嚴肅之哲學論述中，研究者須依研究對象與方法之不同，將哲學之部門加以區分，從而建立批判之標準；並依「系統」之原則，將各部門予以連結。此一新的學術意識之出現，使龔、魏、廖、康以來透過個人風格所呈現之「經學子學化」傾向，無法延續。光緒後期以降，真正屬於哲學本身之討論，已逐步由「領域畫分」之概念所主導。其表現為「時代哲學」之完整建構者，約分三類：一以佛義為主，一以儒義為主，而另一則以「哲學立場」之簡擇為主。

以「佛義」為主者，一脈持守「佛教為宗教」之義。其可為代表之人物，為楊仁山。仁山云：

學佛者當若之何？曰：隨人根器，各有不同耳。利根上智之士，直下斷知解，徹見本源性地，體用全彰，不涉修證，生死涅槃，平等一如。此種根器，唐宋時有之，近世罕見矣。其次者從解路入，先讀《大乘起信論》，研究明了，再閱《楞嚴》、《圓覺》、《楞伽》、《維摩》等經，漸及《金剛》、《法華》、《華嚴》、《涅槃》諸部，以至《瑜伽》、《智度》等論。然後依解起行，行起解絕，證入一真法界。仍須回向淨土，面覲彌陀，方能永斷生死，成無上道。此乃由約而博，由博而約之法也。又其次者，用普度法門，專信阿彌陀佛接引神力，發願往生。隨己堪能，或讀淨土經論，或閱淺近書籍。否則單持彌陀名號，一心專念，亦得往生淨土。雖見佛證道，有遲速不同，其超脫生死，永免輪迴，一也。¹²⁵

¹²⁵ 楊文會：〈學佛淺說〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，收入楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》（合肥：黃山書社，2000 年），頁 326-327。

仁山此說，謂利根上智之士，近世罕見，次而中根者，則當從「解路」入，依解起行，行起解絕，然後證入「一真法界」。其於證義之途徑，乃以哲學之知見入，故與昔日習佛者，必由「皈依」始，然後擇信「法門」者，其說有所不同。雖則如此，其即事顯理，不破事相，亦非專以哲學之方法說解。且其說中，亦以「回向淨土」為輔，故尚未大遠於舊法。

而另一脈，則自訂「權」、「實」，不惜撥遮事相而談性理，蓋欲轉佛教之「宗教」義，為純粹之「哲學」義。此一形態，亦於仁山談法之時出現。仁山集中有〈與釋幻人書〉，論之云：

捧讀大著，於古今註釋之外，別出手眼，誠為希有。但其中不無可商之處，略為大雅陳之：經中有法說，有喻說，有託事表法。弘經大士，不可破事相，但須即事顯理。〈或問〉篇中，六種震動，寶塔高廣劫，日長短等論，均拂事相而談性理，似於教義有違。夫地動之文，處處有之，師言天翻地覆之勢，人何能堪？是專就凡境而言也。《楞嚴經》中，魔宮隳裂。惟魔有神通，方能見之，凡人不見也。《維摩經》內，持他方世界，置於此土。彼界菩薩知之，凡夫不知也。以此類推，大地六種震動，亦唯得通人，乃能知見。世俗凡人，不知不覺也。寶塔高廣，更無容疑，於一毛端，現寶王剎。維摩室內，容無量座。芥納須彌等文，均是大小相入之理。至於六十小劫，謂如食頃，亦是延促自由之法。《華嚴》毗目瞿沙仙人，執善財手，經微塵數劫，亦此義也。大凡諸佛菩薩境界，不可以凡情難信，即拂事談理。若並無其事，而結集者憑空鋪敘，以為表法，豈非如邱長春之作《西游記》乎？且神通亦非虛言，人、天、二乘、菩薩、如來，皆有等差。如禪宗所謂神通併妙用，運水及搬柴，乃指當人性德而言。頭頭顯露，法法全彰。在天而天，在人而人。不向人道外別說神通也。其實天道神通，遠勝於人。推而至於妙覺果海，迥非世俗所能思議矣。受持《法華經》者，即父母所生清淨六根，遂有六通之用。圓十信位，已能如此。若至初住，便能六根互用，性理解會。引恭禪師聞風刺葉聲音有省，東坡筆談悟互用之理。是謂六即中之理即，此經所說六根清淨，已到相似之極，將入分證位矣。豈恭師東坡見地所能比擬也哉？現前山河大地，盡屬假有，無非唯心所見。時劫遷流，生於行陰，是不相應法。若時量方量不破，欲其超脫輪迴，恐難之又難矣。所以三藏教典，皆非凡夫意言境界，《法華》所謂

深固幽遠，無人能到者，此也。¹²⁶

又曰：

尊示有事談事，有相說相外，始談性理。鄙見事相即是性理，事相說透，性理全顯。是尊意分理事為二途，鄙意融理事為一致。尊意以大地山河目前萬物為實有，鄙意以大地山河目前萬物唯識所現，了無實體，不過同業妄見，別業妄見耳。若證實相，轉變自由，一一無非真如妙諦，有何相而不破？有何性而不顯耶？不然，雖高談性理，只是第六識上所緣之影，了無實用。欲其橫截生死，不可得矣。大小相入，長短相攝，超情離見之事，最微妙者也。胸藏萬卷，聽法忘倦，尋常意中之事，至淺近者也。尊意以經文所顯微妙之法，為黃葉，為糟粕，以後人所談淺近之理，為真金，為醇醪，安得謂之不斷佛種乎？¹²⁷

據此可知，仁山當時，論佛經者，不論緇、白，已頗有自哲學與心理學之角度說之者，或則疑凡佛經中所言「六種震動」、「人天兩乘境界」等皆是比喻說教。此為佛學流衍於近現代，分化出一種「排斥自身宗教性」之觀點之起始。¹²⁸而仁山之後，其門下發展，乃亦不免折入此途。其日後聲名最著者，為歐陽竟無（漸，1871-1943）。竟無之說云：

人於獸，獸於禽，禽於餘動物，遞嬗遷流之跡，彰彰不誣。日月星辰，山嶽江河，草木礦石，遞嬗遷流之跡，彰彰不誣。物本天然，無所得而畸輕畸重。宇宙之壞及與不壞，既無所容其心，人物之安及與不安，亦無所先天下。浪漫支離，浮萍無與。如是之學，古史有之，天下多趨之。取天下之物，率天下之人，平之衡之、作之驅之。養其欲樂，使不得失所，制物品類，使不得絕足而馳。鯁鯁焉慮，孜孜仡仡，群分焉而治。古史有之，天下多驅之。二者之學，世所謂極純而至要者也。世俗之道，是則然矣。

¹²⁶ 楊文會：〈與釋幻人書一〉，見《等不等觀雜錄》卷5，同前註，頁418-419。

¹²⁷ 楊文會：〈與釋幻人書二〉，同前註，頁424。

¹²⁸ 至於此一歧向發展，與域外佛學之關係，參詳拙作《錢穆》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）一書之第四章。

雖然，君子有究竟之學。何以必須宇宙，何以必須山河大地人物動植，此一理也，研之乎未也？何因而忽有宇宙，何因而忽有山河大地人物動植，此一理也，研之乎未也？宇宙何為不憚煩如是，山河大地人物動植何為不憚煩如是，此一理也，研之乎未也？燭照洞然，徹終徹始，置之不理。徒跡其已然，破碎支離，煩於一隅，以統大全，以縱橫學。君子謂其細已甚，甚足悲也。故事之起，環蹟無緒，物境之變，不可思議。治之所生，亂之所始。救其所救。又救救者，世界殆盡而滋救不已。非謂其不成也，物以治物，性自爾也。亂不遏止，甚足悲也。是故君子有為人之學，悲乎眾生不得無餘涅槃是也。¹²⁹

竟無於此說中，不依經教常軌釋訓，而特為簡出「凡物化之遞嬗遷流，與世道之制物品類」二者為說，凡此並是清末以來言「生物演化」與「社會演化」者所暢衍，而竟無以為「皆有其彰然不誣者」，顯示其說雖名為申揚釋氏之理，實則於其心中所認可之「究竟之學」，乃依「哲學」而為標準。故分君子「究竟之學」為三，而謂各有所當研議；此即哲學中所言「宇宙論」、「存有學」與「形上學」之所設定。特在竟無之說，凡此之學，若徒跡其已然，破碎支離，煩於一隅，而自以為已細，因以統於大全，而未能燭照洞然，徹終徹始，則雖以君子，不免於「為人」，難以濟度眾生使得無餘之涅槃。然果如其說，則所謂「住」與「不住」，其界究在何處？亦不能無說。竟無云：

悲者，法爾如是，自然而具，現成不求，固有不後。盡人能由，而不知其所由。有悲者有情，無悲者，頑冥不靈。有悲者含識，無悲者木石。無想外道無六識，不害心法長夜淪失。有悲者有用，無悲者無功德。有悲者有生趣，無悲者焦芽敗種，萬漑不殖。有悲者不住涅槃，無悲者沉空趣寂斷滅而醒醉。法界之所呈，世界之所成，一悲之流行而已矣。¹³⁰

又云：

¹²⁹ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·勸學六》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》（臺北：新文豐出版公司，1976年），第1冊，頁99-101。

¹³⁰ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·體相一》，同前註，頁43。

畢竟空義無所云教，而眾生不知，方便大悲教乃權立。¹³¹

此說不分淨、染，而以法界之所呈，世界之所成，乃「一悲之流行而已」，說近於陽明以「良知之體」為造化所本之說；¹³²蓋猶可見竟無早年學依姚江以為入手之烙印。至於所謂「方便大悲教乃權立」，則是竟無取擇於當時「破事相以說理」之一種新見；與仁山不同。唯竟無之暢為此說，見於其《支那內學院院訓釋》中，已在民國，乃逸出本文所討論之範圍者。以勢之關連，遂亦及之。後文論仁山，皆附綴竟無之說，以為比較，事亦倣此。

而三類中以「儒義」為主者，則有「排荀」與「尊荀」二種形態。前者如譚復生、夏曾佑，而後者則為撰作《愬書》前後之章太炎。復生云：

二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿；惟鄉愿工媚大盜。二者交相資，而罔不託之於孔。¹³³

復生此說之畫分孔學與儒學，就其內裡言，實際乃將「道德哲學」與「倫理學」、「政治學」，區隔為不同之領域；孔學之勝義在於道德哲學。至於中國歷來尊孔之儒學與尊君之禮治，則為荀學所掩脅，其道不外鄉愿與大盜，皆當排斥。然則其未受荀學所掩脅之孔學，果何在乎？於是而有其「仁學」之說。復生云：

《仁學界說》二十七界說

- 一、仁以通為第一義。以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具。
- 二、以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。
- 三、通之義，以「道通為一」為最渾括。

¹³¹ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋教訓·說教三》，同前註，頁138。

¹³² 說詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉（待刊）。

¹³³ 論詳譚嗣同：《仁學》，收入〔清〕譚嗣同撰，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》（增訂本，北京：中華書局，1998年），頁337。其同時稍後，任公亦有類似之主張，任公云：「孔門之學，後衍為孟子、荀卿兩派；荀傳小康，孟傳大同，漢代經師，不問為今文家、古文家，皆出荀卿（原註：汪中說），二千年間宗派屢變，壹皆盤旋荀學肘下。孟學絕而孔學亦衰。」見梁啟超撰：《清代學術概論》，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》第8冊，頁61。

- 四、通有四義：中外通，多取其義於《春秋》，以太平世遠近大小若一故也；上下通，男女內外通，多取其義於《易》，以陽下陰吉、陰下陽吝、泰否之類故也；人我通，多取其義於佛經，以「無人相，無我相」故也。
- 五、「仁」亦名也，然不可以名名也。惡名名者，故惡名；知惡名，幾無仁學。
- 六、不識仁，故為名亂；亂於名，故不通。
- 七、通之象為平等。
- 八、通則必尊靈魂；平等則體魄可為靈魂。
- 九、靈魂，智慧之屬也；體魄，業識之屬也。
- 十、智慧生於仁。
- 十一、仁為天地萬物之源，故唯心，故唯識。
- 十二、仁者寂然不動，感而遂通天下之故。
- 十三、不生不滅，仁之體。
- 十四、不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等。
- 十五、生近於新，滅近於逝；新與逝平等，故過去與未來平等。
- 十六、有過去，有未來，無現在；過去、未來皆現在。
- 十七、仁一而已；凡對待之詞，皆當破之。
- 十八、破對待，當參伍錯綜其對待。
- 十九、參伍錯綜其對待，故迷而不知平等。
- 二十、參伍錯綜其對待，然後平等。
- 二一、無對待，然後平等。
- 二二、無無，然後平等。
- 二三、平等生萬化，代數之方程式是也。其為物不貳，故生物不測。不貳則無對待，不測則參伍錯綜其對待。代數如權衡然，參伍錯綜之不已，必平等，則無無。試依第十四條「不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等」之理，用代數演之。命生為甲，命滅為乙，不字為乘數，列式如左……
- 二四、平等者，致一之謂也。一則通矣，通則仁矣。
- 二五、凡為仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書；於中國書當通《易》、《春秋

公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。

二六、算學即不深，而不可不習幾何學，蓋論事辦事之條段在是矣。

二七、格致即不精，而不可不知天文、地輿、全體、心靈四學，蓋群學群教之門徑在是矣。¹³⁴

復生此說，合「心」、「氣」於一，而以不生滅之心體為「仁」。其「心力」之論，出自陽明「以良知之體為造化所本」之說，而以陽明論中之「感應」為「通」。至於區別「仁」與「智慧」，以「以太」與「電」為粗淺之具，並論及所謂「生物不測」，謂「不貳則無對待，不測則參伍錯綜其對待」，則是參取船山據《易》以論「知」、「能」之說，¹³⁵以合之於西方科學之新知。不僅於此，論中亦將其自訂之「唯心」之論，牽合於釋氏之「唯識」，並將其博愛之說，牽合於釋氏「平等」之義。凡此種種，雖粗略，然皆係取一義而尊孔，成一說而旁通。雖非典型之「儒」，而仍屬「儒」之一種變相。其說對於民國以後之儒家哲學發展，深具影響之力。

至於太炎之著《煇書》，則一反譚、夏諸人之說，其書除「尊荀」之外，亦引日本學者遠藤隆吉（1874-1946）之說，謂「孔子之出於支那，實支那之禍本」。其論云：

凡說人事，固不當以祿胙應塞。惟孔氏聞望之過情有故。曰：六藝者，道、墨所周聞，故墨子稱《詩》、《書》、《春秋》，多太史中秘書。女商事魏君也，衡說之以《詩》、《書》、《禮》、《樂》，從說之以《金版》、《六彼》。異時老、墨諸公，不降志於刪定六藝，而孔氏擅其威。遭焚散復出，則關軸自持於孔氏。諸子卻走，職矣。《論語》者曖昧，《三朝記》與諸告飭、通論，多自觸擊也。下比孟軻，博習故事則賢，而知德少歉矣。荀卿以積偽俟化治身，以降禮合群治天下。不過三代，以絕殊瑰；不貳後王，以綦文理。百物以禮穿穀，故科條皆務進取而無自戾。其正名也，世方諸仞識論

¹³⁴ 論詳譚嗣同：《仁學》，收入譚嗣同撰，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，頁291-293。

¹³⁵ 有關船山哲學建構之系統性，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉二文。

之名學，而以為在瑣格拉底、亞歷斯大德間。由斯道也，雖百里而民獻比肩可也。其視孔氏，長幼斷可識矣。夫孟、荀道術，皆躡絕孔氏，惟才美弗能與等比，故終身無魯相之政，三千之化。才與道術，本各異出，而流俗多視是崇墮之。近世王守仁之名其學，亦席功伐己。曾國藩至微末，以橫行為戎首，故士大夫信任其言，貴於符節章璽。況於孔氏尚有躡者！孟軻則躡矣，雖荀卿卻走，亦職也。夫自東周之季，以至禹，《連山》息，《汨作》廢，《九共》絕，墨子支之，祇以自隕。老聃喪其微藏，而法守亡，五曹無施。惟荀卿奄於先師，不用。名辯壞，故言殺；進取失，故業墮；則其虛譽奪實以至是也。雖然，孔氏，古良史也。輔以丘明而次《春秋》，料比百家，若旋機玉斗矣。談、遷嗣之，後有《七略》。孔子死，名實足以侘者，漢之劉歆。¹³⁶

太炎此說謂「孟、荀道術，皆躡絕孔氏，惟才美弗能與等比」，蓋以「才」與「道術」，本各異出，故可有此殊別。然流俗多視是而崇墮之，以是孔氏有過情之閭望。然於史學，太炎則極賞之，比孔子於旋機玉斗。則於其論中，太炎實區隔「史學之孔子」與「哲學之孔子」為二，分別而有不同之評騭。

今若細為分析，太炎所據以區分此二義之孔子，其眼光除係依照西方「哲學」與「史學」之領域予以畫分外，另有一研究中國學術史之重要觀察點，即是區分「智識階層」與「智識階層所發展之學術」為二。故太炎於其所撰論文中，同一「儒」字，或以指前義，或以指後義；非僅一例。指前者言，則墨、道、法、俠、兵之所以成為學派，皆是奠立於同一社會基礎，因而莫不可同得此一「儒」之類名。指後者言，則先秦子學之所成就，實以「哲學」與「史學」為二宗；凡章實齋所指稱為王政之跡之「六經」，皆不過為今人之所言之「史料」，必待另有一「史學」之眼光加入其中，乃有以真正成學。孔子由是具有啓導儒家哲學以外，另一種學術史上之地位，與「中國史學」之形成密切相關。太炎此種分別「智識階層」與「智識階層所發展之學術」為二，且析先秦子學之所成就為「史學」與「哲學」之說法，後成為考論先秦學術歷史之重要觀點。¹³⁷

¹³⁶ 章炳麟：〈訂孔〉，見重訂本《煇書》，收入章炳麟撰：《煇書》（初刻本·重訂本），頁137-138。

¹³⁷ 關於此義之說明，參詳拙作《錢穆》一書。

唯就哲學而言，太炎於《嘯書》中，批孔、尊荀，此一抉擇，僅屬歷史眼光，並未彰顯其於此一方面之特識。而彼於光緒二十一年前後，則因夏曾佑、宋平子（恕，1862-1910）之引導，涉獵於《法華》、《華嚴》、《涅槃》諸經，嗣又於光緒三十年，於獄中獲讀《瑜珈師地論》、《因名入正理論》、《成唯識論》諸書，乃頗有所獲。又越二年，太炎發表〈俱分進化論〉、〈無神論〉、〈建立宗教論〉、〈人無我論〉諸文，其明年，撰〈五無論〉，又一年，則撰〈四惑論〉。¹³⁸凡此諸說，一面受有佛學之啓示，另一面，亦酌取當時流行之進化哲學，參合爲論；其大體所見，近似於下敘「以哲學之檢擇爲主」之一類。唯就其撰作《嘯書》前後之立場言，則仍應歸於「近荀」之一派。

至於三類中，以「哲學立場」之簡擇爲主之一類，則可舉著《大同書》時之康長素，與譯《天演論》時之嚴幾道爲例；而太炎亦附焉。

長素之著《大同書》，其所表現爲「哲學立場」之簡擇，若以面貌言，雖係依西學而主張「進化」之說，其立基，則主要在於一種普遍之「人道主義」；於是而有其「三世」之說。長素云：

夫浩浩元氣，造起天地。天者，一物之魂質也；人者，亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分浩氣於太元，挹涓滴於大海，無以異也。孔子曰：地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生。光電能無所不傳，神氣能無所不感。神鬼神帝，生天生地，全神分神，惟元惟人。微乎妙哉，其神之有觸哉！夫神者，知氣也，魂知也，精爽也，靈明也，明德也，數者異名而同實也。有覺知則有吸攝，磁石猶然，何況於人！不忍者，吸攝之力也。故仁智同藏而智爲先，仁智同用而仁爲貴矣。¹³⁹

又曰：

道無一致，體無一面，故立法者難矣。扶東而西倒，法立則弊生。故物方生方死，方盛方衰，竟無全理。凡聖人立制，皆順勢以因之，因病而補之

¹³⁸ 俱見章炳麟：《太炎文錄·別錄》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊，總頁 859-902。

¹³⁹ 見康有爲：《大同書》，收入康有爲撰，姜義華等編校：《康有爲全集》（北京：中國人民大學出版社，2007年），第七集，頁 4。

而已。¹⁴⁰

長素此說以「神」為「有知之電」，似復生說，而有不同。蓋復生所主，乃「唯心」之論，而長素則主「唯氣」之論。特氣分魂、質，「魂」為氣之精爽而有「知」。至於所謂「不忍」之「仁」，長素則以為乃魂「吸攝之力」。長素以此而設定其「仁」、「智」之說，謂：「仁智同藏而智為先，仁智同用而仁為貴」。推此而言，天地既有仁、智之源，則人之生，乃亦可有深慮之能，與惻隱之不忍，於是利用而有文明，而有人道。長素云：

人道者，依人以為道。依人之道，苦樂而已。為人謀者，去苦以求樂而已。……聖人者，因人情之所樂，順人事之自然，乃為家法以綱紀之，曰父慈，子孝，兄友，弟敬，夫義，婦順。……因人情所不能免，順人事時勢之自然，而為之立國土、部落、君臣、政治之法，其術不過為人免其苦而已。人者智多而思深，慮遠而計久，既受樂於生前，更求永樂於死後；既受樂於體魄，更求永樂於神魂。聖者因人情之所樂而樂之，則為創出世之法，煉神養魂之道，長生不死之術，……孝子、忠臣、義夫、節婦、猛將、修士，履危難，蹈險艱，茹苦如飴，捨命不渝，守死善道，名節凜然……其苦至矣！然廉恥養之於風俗，節義本之於道學。……則雖苦行耶，而榮譽在焉，敬禮在焉。所樂有在，於是故不以其所苦，易其所樂也。故普天之下，有生之徒，皆以求樂免苦而已，無他道矣。其有迂其途，假其道，曲折以赴，行苦而不厭者，亦以求樂。而雖人之性萬有不同乎，而可斷斷言之，曰人道無求苦去樂者也。立法創教，能令人有樂而無苦，善之善者也；能令人樂多苦少，善而未盡善者也；令人苦多樂少，不善者也。

又曰：

世法之立，創於強者，強者無有不自便而陵弱者也。國法也，因軍法而移焉，以其遵將令而威士卒之法行之於國，則有尊君卑臣而奴民者矣。家法也，因族制而生焉，以其尊族長而統卑幼之法行之於家，則有尊男卑女而

¹⁴⁰ 見康有為：《大同書》，同前註，頁100。

隸子弟者焉。雖有聖人，立法不能不因其時勢風俗之舊而定之，曰君為臣綱，夫為妻綱。於是君日尊而日驕，臣民日卑而日苦。夫日尊而日肆，婦日卑而日苦。大勢既成，壓制既久，遂為道義焉。於是始為相扶植保護之善法者，終為至抑壓至不平之苦趣。至是乎，則與求樂免若之本意相反矣。印度如是，中國亦不能免焉。歐美略近升平，而婦女為人私屬，其去公理遠矣，其於求樂之道亦未至焉。神明聖王孔子早慮之憂之，故立三統三世之法。據亂之後，易以升平、太平；小康之後，進以大同。曰：窮則變，曰：觀其會通以行其典禮。蓋深慮守道者不知變，而永從苦道也。吾既生亂世，目擊苦道而思有以救之。昧昧我思，其惟行大同之道、行太平之道哉！遍觀世法，捨大同之道而欲救生人之苦，致其大樂，殆無由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也。雖有善道，無以加此矣。¹⁴¹

長素此論「人道」，其核心之義，不外「去苦以求樂」；其視一切創制，皆不過慮、憂於此，而思為救濟而已，無他道。而此一「要求若至簡，而行之若至易」之人生之道，何以歷千萬世而卒至於其苦惱無量數不可思議，則因群體之生化，隨時、地而變，難有定法，此社會所以有一切文明之變衍。因而上智為之計，不得不深思而熟慮之，於是而有彼所謂「三世」。

今若以長素說中所舉「去苦以求樂」一端言，較之東原以「通情遂欲」為理之說，蓋尤卑近。若以其將世法歸於「一二聖智之所獨創」論，則亦不似龔、魏之辨「經」、「史」之義之邃。此其所以然，實乃因世易時移，由盛轉衰，學者以所居中國之積弱，而眼見寰宇之亂，故亟唱「大同太平之道」以為挽救，而學有不暇細辨，故然。而其意態之變，所以有符於當時西方以「社會改造」為運動之說，亦時會之然；非出獨識。

究論長素之釋人道，凡其所以引為推說之本者，仍集義於「仁」；此點亦與前述復生之論似。然復生之辨「仁」，以不生滅者，為仁之體，故其云「仁者寂然不動，感而遂通天下之故」，乃欲深求於道德之源；以是而論「平等」。其「平等」義，不僅在去「化」中之差別，亦係去所以生差別之「生」、「滅」。此所謂「有過去，有未來，無現在；過去、未來皆現在」。「智慧」由此而生。故若進而為之推說，其義可以上接於定庵「三無差別」之證義。而長素不然。長素之為《大同書》、

¹⁴¹ 見康有為：《大同書》，同前註，頁 6-7。

《中庸注》，雖雜引儒學典籍之說以自證，其說義之基礎，就所發之新義觀之，實乃依當時彼所聞於西方學說中，涉論於物類之演化、人類心理之構成，乃至社會結構之原理等種種新知而形成。其與傳統儒學之相連，關鍵點僅在於其所設定之所謂「聖人」。長素注《中庸》「致中和，天地位焉，萬物育焉」一句云：

致者，推而極之也。位者，得其所也。育者，遂其生也。夫天地者生之本，萬物分天地之氣而生。人處萬物之中，得天地之一分焉，故天地萬物皆同氣也。風霆流形，庶物靈生，乾坤為父母，萬物同胞體，電氣流徙，無有遠邇，莫不通焉。故國家之興亡，災祥皆應。一念之得失，感召悉符。故性猜一端之有偏戾，則殺戮機動，龍蛇起陸。至於其極，天地玄黃。性情一念之得中和，則生理盎然。及其極也，天地同清，萬物得所。故君子欲為道教之發施，先養性情之本原。惟孔子之性情能得中和之極，故孔子之道教亦得中和之極，而可配天地、本神明、育萬物也。¹⁴²

注「自誠明謂之性，自明誠謂之教，誠則明矣，明則誠矣」一句云：

自誠而明者，如大日之含熱力，自然大放其光。此天生之聖，由性自得之也。自明而誠者，如蓄火之生熱力。此人為之事，由教而成之也。含實熱者，無不放光明。得光明者，無不有實熱。《易》曰：「文明以健。」《大學》：「在明明德。」則明亦可至於誠也。《易》曰：「剛健篤實，輝光日新。」孟子曰：「充實而有光輝之謂大。」誠則必明也。然聖性之誠明，雖不待教，而累世積仁積智，亦自教來，則教為重也。¹⁴³

注「惟天下至誠為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性」云云，則曰：

陽日熱力充實，則能大發其光熱之性，至無窮盡。光熱射於諸地，地上人物賴以發生陰陽，遂其性命。故為贊天地之化育，大明終始，即至誠無息。自氣名之，為陽為熱；自理言之，為誠為明。《易》謂，乾陽之德，「剛健

¹⁴² 見康有為：《中庸注》，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》第五集，頁370-371。

¹⁴³ 同前註，頁382。

中正，純粹精」，故「萬物資始，各正性命」；「時乘六龍，以御天」；「首出庶物，萬國咸寧」也。聖人含元吐精，本無量實熱之誠，而大發其光力，以運持世宙，照臨下土，無所收縮，盡其性也。明德既明，民皆維新，自進化於文明，盡人性也。山川、昆蟲、草木，莫不得所栽培，傾覆裁成，輔相天地之宜，盡物性也。故聖王教主配天地、本神明矣。人性萬端，物性億彙。不知其性而施其政教，則鑿柄多方。是猶享爰居以鐘鼓，沐楚猴以冠裳，必將悲憂眩視，或毀裂以去也。故盡己之性，猶未能推以及人，以稟質有異，風俗迥殊，智愚、剛柔、好異絕異。故議道自己，而制法以民。忠恕雖美，僅不遠乎道，猶得為道也。然人物之性，盡之甚難。人群之學，物理之故，博考古今，侷揣情狀，繁跡夥頤，難盡色相。誠如皎日一照，吐寫萬象，軒豁呈露，幽隱無障，此至誠之大德，一日歸仁，不假次第，神聖之能事也。¹⁴⁴

於此數說中，所謂「聖人」之地位，依理，應即是所謂「立法者」之地位；而所謂「中和之極」，則是所謂「立法者」作為「哲學家」之心性條件。然如必依長素所論，君子性情之能得乎中和之極者，唯孔子，為天縱之聖，乃「與天地同體，與天地同用」¹⁴⁵者，故其教當尊信，而其教亦足以化世；則凡非生知者，苟未接聞於此一獨出之教主之遺訓，必無由自盡己性，若然，君子自得之學，豈非將因是而轉向為一宗教乎？則儒學亦將為千古未有之大變矣。如之何其可信？然長素正以此，自堅其「三統三世」之說，持之弗改。即任公之親承其學，亦不免譏其說之「武斷」。¹⁴⁶乃追長素之風者，未久即多折向西學，而長素於入民國後所倡導之「孔教」運動，亦未久而熄；凡此則非彼所曾逆料也。

¹⁴⁴ 同前註，頁 382-383。

¹⁴⁵ 康氏注《中庸》「博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也」云：「此言孔子與天地同用」；注「博厚配地，高明配天，悠久無疆」云：「此言孔子與天地同體」。按，朱子注前段云：「悠久，即悠遠，兼內外而言之也。本以悠遠致高厚，而高厚又悠久也。此言聖人與天地同用。」注後段則云：「此言聖人與天地同體。」（見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》〔北京：中華書局，1983年〕，頁34）康氏之註，刻意將朱子語中「聖人」二字改說為「孔子」。然經此更易，朱子原本依普遍原理而論之義，遂成為一特有之「天縱」說，立論大不同。

¹⁴⁶ 見梁啟超撰：《清代學術概論》，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》第8冊，頁61。

相對於長素之獨斷，太炎之抉擇立場，則係以「通識」為主。凡其所撰〈俱分進化論〉、〈無神論〉、〈建立宗教論〉、〈人無我論〉、〈五無論〉、〈四惑論〉等，皆是以人類心性之所能與所趨，以為剖辨從來哲學、宗教所以立說、立教之基礎。凡其所欲建構之論，要點皆在於「辨旨而去、取」，而非「立旨以設教」。故綜論其所議，其立基，實在於一「後設於哲學」之立場，而非一特殊之「哲學立場」；至於其論斷之主軸，則依然以「全性、命之理」為依歸，無論於「世」、「出世」義，皆然。其立說之方式，可舉一例以明之，即為其〈建立宗教論〉。其論云：

以何因緣而立宗教？曰：由三性。三性不為宗教說也。白日循虛，光相、煖相，徧一切地，不為祠堂、叢社之幽寒而生日也；而百千微塵，卒莫能逃于日外。三性亦然。云何三性？一曰徧計所執自性，二曰依佗起自性，三曰圓成實自性。¹⁴⁷

又曰：

上來所說諸事神者，皆起於增益執，汎神之說雖工，而由不了依佗，故損減自心，而增益外界。……云何真如即是惟識？實性所謂圓成實也。而此所謂圓成實者，大沖無象，欲求趨入，不得不賴依佗，逮其證得圓成，則依佗亦自除遣。故今所歸敬者，在圓成實自性，非依佗起自性。若其隨順而得入也，則惟以依佗為方便。一切眾生同此真如，同此阿賴耶識。是故此識，非局自體，普遍眾生，惟一不二。若執筆自體為言，則惟識之教，即與神我不異。以眾生同此阿賴耶識，故立大誓願盡欲度脫等眾生界，不限劫數，盡於未來。若夫大圓星界，地水火風，無生之物，則又依眾生心而生幻象。眾生度盡，則無生之物自空。是故有度眾生，無度四大。而世之議者，或執釋教為厭世，或執釋教為非厭世，此皆一類偏執之見也。¹⁴⁸

太炎此一設論之方式，雖有取義，然凡其所深入，全由智解，而非立根於「信」。此為其面對宗教與哲學之基本態度。至於其論中之所以多取「唯識」之學，則係

¹⁴⁷ 見章炳麟：《太炎文錄·別錄三》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊，總頁 869。

¹⁴⁸ 同前註，頁 876。

因在其見解中，智解仍來自智證，故以釋氏之義最全。今若進而就其同文中嘗力主「釋教乃厭此器世間，而非厭此有情世間」¹⁴⁹之說推求，則見太炎之立論，實有一核心之價值傾向，此一價值傾向，仍有其近儒之處。太炎於論述釋氏究竟之義時，強調「大乘有斷法執而不盡斷我執，以度脫眾生之念，即我執中一事，特不執一己爲我，而以眾生爲我」，¹⁵⁰簡擇以「度脫眾生之念」即爲「不盡斷我執」，而不復深辨釋氏之義中是否尙有更上之層次，即是依此所自取之觀點而爲說。

以上三類爲建構「時代哲學」之部分，至於有關傳統學術之分析，其屬於義理思惟與哲學思惟之部分，則亦出現比照「西方哲學史」而加以詮釋之研究方式。清末梁任公之著《論中國學術思想變遷之大勢》，¹⁵¹章太炎之著《國故論衡》，皆於此一方面有所涉及，並有貢獻。其中章氏之影響尤大。後遂有民國初年胡適之《中國哲學史大綱》之寫作。

五項重點之第三項，爲「方法學之建構」。有關哲學思惟所牽涉之認識論議題，以清代而言，自清初之方藥地、王船山，以至清中之戴東原、章實齋，皆有其可論述之重要進展。唯由於中國學術本身之特殊性，此種認識論之發展，僅能於中國學術原本之結構中發揮其作用，而無法作出更進一步之突破。故如何依西方哲學與科學之架構與標準，展現「認識論」所可能牽涉之思想環節，並釐清所謂「知識」之方法學議題，即屬切要。特在此方面，光緒間之新學，所知仍止於「名理」層次，而未深入於「科學哲學」(philosophy of science)之領域。此一方面之進展，仍須俟之於民國以後。

五項重點之第四項，爲「理論與實踐之層次區隔」。此一區分，一方面足以說明「哲學理論」作爲「系統建設」之「空言性」，¹⁵²或說「思辨性」；另一方面，亦將「實踐」所涉及之發生條件，歸入與「理論建設」不同之領域中。動態思惟與靜態思惟之不同，大幅獲得澄清。中國自清末以後之社會改革思惟，同時具備「現

¹⁴⁹ 同前註。

¹⁵⁰ 同前註。

¹⁵¹ 任公《論中國學術思想變遷之大勢》發表於光緒二十八年(1902)，而太炎《國故論衡》初稿，則係於宣統二年(1910)由日本秀光社排印出版。

¹⁵² 「空言」二字借章實齋語。實齋云：「三代以前未嘗以道名教，而道無不存者，無空理也。三代以前未嘗以文爲著作，而文爲後世不可及者，無空言也。蓋自官師治教分，而文字始有私門之著述，於是文章學問，乃與官師掌故爲分途，而立教者可得離法而言道體矣。」見章學誠：〈史釋〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，頁231。

實性」與「理想性」，而不發生糾結，此一哲學思惟層次之區分，關係極大。

五項重點之第五項，為「『知識』與『價值信仰』二者性質之澄清」。此點對於中國傳統學術思惟之貢獻，在於可以依此檢視二者立基上之差異，從而將不同領域之主張，分別條理。儒學中所謂「聖學」之觀念，倘依此而區分為不同之區塊，則可逐一由現代學術觀念所吸納。中國學術之現代化，此一澄清，提供重要之基礎。

七、綜論清中晚期學術思想變局之所因與其所變

以上所述，自道、咸以至光緒之末，見清學之由初而中而晚，實分三階，其間最嚴整而可樹為清學之幟者，唯在乾、嘉。在其前，儒學乃承明末之新趨以變，無論經、史、理學，乃至三教之通會皆然，故不當以「清學」本身之因素為論。而在道、咸以後，則學術已歧，儒學發展中之思想成分，實際乃結合於當時多重外在因素而發展。此種學術概念與規格之轉換，於清季實際僅能見出其會流後所產生之思想特徵，其自身不僅並未建構完整，甚至其形態之總體輪廓，亦須遲至民國成立後，始逐漸浮現。此種發展之困難，就性質而言，既非出自中國學術本身之原生性缺陷，亦非來自清代中國智識階層因「策略選擇」所造成之自我侷限。而係中國由其「早期近代」之格局，邁向「成熟近代」之過程中，¹⁵³所必須經歷之重大變革所引生。對於中國之智識階層而言，此項變革所需之知識指引，不僅無法完全自本身之學術傳統中獲得，或建立，且於若干重要之關鍵點，與提供西方現代化基礎之西方近代學術具有衝突性。故就事實之發展言，清帝國不僅未於其最終時刻，出現屬於「清學」發展之成熟結果，將其初、中、晚期之各個成分一併納入，甚且於其政治合法性必須面對重構之際，隱伏更大之思想挑戰。民國以後因政治問題所引發之對於中國歷史與文化之嚴重批判，即是此一潛伏問題之萌現。

雖則如此，清中晚期學術思想變局，如前所分析，亦時時有其「所因」，凡其所變，皆不當忽視此一基礎。所謂「時時有所因」，若以持守儒家立場之學者言，約可分三層言之：一為「儒學意識」，一為「清學意識」，一為「未來意識」。

所謂「儒學意識」，即無論論者之思想議題為何，在其思惟之形式中，皆係將

¹⁵³ 參註〈6〉。

之放置於一「儒學意識」中，以之為詮釋之立場。亦即任何思想問題，最終皆成爲儒學議題。特就不同學養之學者而言，此一儒學議題，究竟發展成爲經學議題、史學議題，或體用問題，則人人不同。前文所論及沿襲乾嘉考證觀念之學者如何看待「經學」與「儒學」之關係，即是其中之顯例。

而所謂「清學意識」，則是指此一時期，學者於面對思想議題與學術方法之選擇時，其所思量之「策略」問題，皆係有一鮮明之學術上之「自我意識」；無論表現爲「經學」觀、「史學」觀、「漢學」觀、「聖學」觀，或特殊定義之「文學」觀，皆然。此一以「學術史階段論」爲核心之「自我意識」，就其內在之性質與所持之詮釋立場而言，其實即是一種「清學意識」。龔定庵於江子屏著成《國朝漢學師承記》一書後，曾去函討論書名，舉言「十不安」，中有一條，謂「本朝自有學，非漢學」，即是申明此點。¹⁵⁴此種「清學意識」，至於清末則已漸有所變，若章太炎之著《尙書》與《國故論衡》，其觀念即是變「清學」，未變「儒學」；¹⁵⁵而如梁任公之著《論中國學術思想變遷之大勢》，則是既變「清學」，亦變「儒學」。

第三項所謂「未來意識」，則是指學者之於學術，既有所因襲，亦有所思變，¹⁵⁶凡前所分析於當時學術思惟之種種動態發展，如「經學子學化」之傾向、「儒釋

¹⁵⁴ 龔自珍：〈與江子屏牋〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁346-347。

¹⁵⁵ 太炎《國故論衡》書前有弟子黃季剛（侃，1886-1935）贊語，中云：「方今華夏彫瘵，國聞淪失。西來殊學，盪滅舊貫。懷古君子，徒用盡傷。尋其痼殘，豈誠無故？老聃有言：『物壯則老，是謂不道，不道早已』，然則持老不衰者，必復丁乎壯矣；於穆不已者，必自除其道矣」（黃侃：〈國故論衡贊〉，見章炳麟：《國故論衡》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，上冊，總頁420），可以見出章氏當時著書之意旨。

¹⁵⁶ 定庵曾著論云：「夏之既夷，豫假夫商所以興，夏不假六百年矣乎？商之既夷，豫假夫周所以興，商不假八百年矣乎？無八百年不夷之天下，天下有萬億年不夷之道。然而十年而夷，五十年而夷，則以拘一祖之法，憚千夫之議，聽其自侈，以俟踵興者之改圖爾。一祖之法無不敝，千夫之議無不靡，與其贈來者以勁改革，孰若自改革？抑思我祖所以興，豈非革前代之敗耶？前代所以興，又非革前代之敗耶？何莽然其不一姓也？天何必不樂一姓耶？鬼何必不享一姓耶？奮之，奮之！將敗則豫師來姓，又將敗則豫師來姓。《易》曰：『窮則變，變則通，通則久。』非為黃帝以來六七姓括言之也，為一姓勸豫也。」（龔自珍：〈乙丙之際著議第七〉，見龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁5-6）文中區分「無不夷之天下」與「有不夷之道」，而謂將敗者之豫師來姓，得乎窮、變而通者，其勢易久。其說即是一種「未來意識」之表顯。唯此乃史識，並非經義，就學術而言，實已逸出莊、劉論公羊義例時所言「常」、「變」之外。

之交涉」，乃至「今文學概念」之擴大，甚至如康長素之論述「大同」理想，與張香濤之鼓吹於「中學為體西學為用」之主張，¹⁵⁷皆是此一意識之具體展現。

至於另有若干非儒家立場，或雖近儒家而不專以「儒學意識」為主之學者，如楊仁山、歐陽竟無，乃至身受西式教育之新式學者，如嚴幾道等，則別屬一等。對於此類學者而言，無論「經學」、「史學」、「漢學」、「聖學」，或「文學」等傳統，皆屬學術之資源，乃我所用，而非以用我。於其心中，確然為主者，已多屬「價值之選擇」。今若檢楊、歐與嚴三人為例，則亦可將之分說為多項層次：一為「世界意識」；此為框廓。一為「文明意識」；此為內容。另一為則「命運意識」；此為自我。茲分說如次：

所謂「世界意識」，對於仁山而言，約有二層：一為「過往」與「未來」之交際；一為「暫立之人間」。仁山之解《老子》「出生入死」章云：

釋典云：「生者諸根新起，死者諸根壞沒」，又云：「無不從此法界流，無不還歸此法界」，所以謂之「出生入死」也。「生之徒」三句，最難發明，須用《華嚴》十世法門釋之，則句句有著落矣。一切釋典皆論三世，獨《華嚴》論十世：於過去世中說三世，所謂過去過去，過去現在，過去未來；於現在世中說三世，所謂現在過去，現在現在，現在未來；於未來世中說三世，所謂未來過去，未來現在，未來未來，共成九世；攝歸一念，則為十世。此之一念，非現前剎那不停之念，乃是無念之念，不生不滅，元清淨體，所以能攝九世而為十也。此中「生之徒」十有三，即是三世未來；「死之徒」十有三，即是三世過去；「人之生動之死地者」亦十有三，即

¹⁵⁷ 辜鴻銘（湯生，1857-1928）云：「當甲申一役，清流黨諸賢但知德足以勝力，以為中國有此德必可以制勝。於朝廷遂欲以忠信篤敬敵大艦巨砲，而不知忠信篤敬乃無形之物也，大艦巨砲乃有形之物也，以無形之物攻有形之物，而欲以是奏效於疆場也，有是理乎？此知有理而不知用理以制勢也。甲申以後，文襄有鑑於此，遂欲舍理而言勢。」（見辜鴻銘：《張文襄幕府紀聞》，收入黃興濤等譯：《辜鴻銘文集》〔海口：海南出版社，1996年〕，頁427）按，張香濤之提督四川學政，刊行《書目答問》，在光緒元年乙亥，甲申為光緒十年，十六年張香濤督兩湖，二十四年撰作《勸學篇》，同年德宗下詔變法。辜氏文中所謂「捨理而言勢」，對於當時究心經世之務之儒臣而言，不僅代表一種策略思想之替換，亦透露出其中所蘊含之「世界」觀念之改變。至於「中學為體西學為用」思想之來歷，可參詳馮天瑜（1942-）、黃長文撰：《晚清經世實學》（上海：上海社會科學院出版社，2002年）中之敘論（頁357-378）。

是三世現在。徒者，類也。若如前人所釋，則「動之死地」一句與「死之徒」一句，互相混濫，且三股均分，不曰「三之一」，而曰「十之三」，是以十為總匯。舊註雖用攝生一語足成十數，而三箇「三」字反覺浮泛，故不能謂之確解也。夫何故？以其生生之厚，此言起妄之由，性本無生，而生生不已者，以業識恒趨於生，而背於無生也。既厚於生生，則九世相仍流轉無極，其害可勝言哉？善攝生者，於生起之元，制其妄動也。心不妄起，則生相全無，所以謂之善攝生也。「兕虎甲兵」數語，乃其實效，不可作譬喻解。破生相無明者，內外一如，自他不二，即此幻化空身，便是清淨法身，尚何死地之有哉？¹⁵⁸

仁山此說，以《華嚴》所攝歸之一念，攝九世而為十，從而指謂老子「人之生動之死地者」亦十有三，即是三世現在。並以此闡明「厚於生生」者之流轉而無極。故知仁山之說「世界」，依舊為暫立，而「世界」者實「過往」與「未來」之交際。

至於對於竟無而言，則凡法界之所呈，世界之所成，俱是一悲之流行。竟無云：

世界三千，動起踊震吼擊，六種十八相震動。是故那羅延力不如業力，業力不如願力。願力能有威力，由於悲力。何謂悲悽？與樂之謂慈，拔苦之謂悲。苦何為拔？悽之象不可一息留者也。萬物自由暢遂，由有生意，生由於緣，緣由於集，集由於相應不相違。需火而冰至，需水而熱至，需空而塞至，需明而暗至，需盛而衰至，需稱而譏至，生意索然而自由剝矣。萬緣相違乃至法界全違，斯苦之至矣。……悲之流行也，孔家得其惻，墨家、道家得其切。唯悽與迫，誰亦不能得。兼之而大之，又復不可思議者，菩薩行也。悲之體相如是。¹⁵⁹

又曰：

¹⁵⁸ 見楊文會：《道德經發隱》，收入楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》，頁 237-238。

¹⁵⁹ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·體相一》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》第 1 冊，頁 47-49。

悲然後有眾生，有眾生然後有阿耨多羅三藐三菩提心。有阿耨多羅三藐三菩提心，然後有大乘。有大乘然後有六度四攝，有六度四攝然後有一切智智。有一切智智，然後有諸所分別。¹⁶⁰

依其說，「緣集相應」即是生意流行，有執者乃所以背相應而違法界，故為苦源。然而有「與樂之謂慈」，「拔苦之謂悲」，故願力足以生智而建功德。佛與儒、墨同本。

對於嚴氏而言，則亦有二層：一為「存在之環境」；一為「存在之意向」。幾道之評《老子》云：

文明之進，民物熙熙，而文物聲名皆大盛。此欲作之宜防也。¹⁶¹

文中所謂「民物熙熙而文物聲名皆大盛」，此即世界之「成物」，亦即人之存在環境，儒家以「開物成務」說之；而「欲」者，固為之因。故未能去甚、去奢、去泰者，¹⁶²必有「欲作」之危。「欲作」猶言「妄作」，故善觀「物化」者，必於「欲動」之處，察其意向。

至於所謂「文明意識」，三人亦有差別。對於仁山而言，「文明」雖是世法興廢所演化，無改其為夢中之運境，興極則必壞，故「教」不可棄。其言云：

先興者先壞，後興者後壞，統地球各國，壞至不可收拾。所有文學、格致、曆算、工藝一切盡廢，仍變而為野蠻。……爾時人民敦樸，如洪荒之世，此為亂之極，治之始也。久之又久之，而禮樂文章，漸次興起，治亂循環，如是而已。……欲醒此夢，非學佛不為功。三藏教典具在，苟能用心，無不得入。¹⁶³

¹⁶⁰ 同前註，頁 49。

¹⁶¹ 見嚴復：《侯官嚴氏評點老子》，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》（成都：成都書局，1964 年），第三十七章，頁 20b。

¹⁶² 參註〈165〉所揭引文。

¹⁶³ 楊文會：〈觀未來〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，收入楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》，頁 331。

仁山此論，若為之辨析，其說雖部分接受西學中有關「野蠻如何日進於文明」之詮解，然此一社會之演化，依其說，不唯未脫世法治、亂之相因，且亦仍在夢中，故教不可棄。

對於竟無而言，則「物化」與「世道」，皆有究竟，故「悲」之迫於人者雖無窮，世之衍「智慧」者，莫不可與「悲」之本體相應。

二人之外，其在幾道，彼對於「文明」之見，則專注於「社會適應之形態」，故謂去甚、去奢、去泰，則神器可保。幾道之評《老子》云：

天下非不可為也，知其神器由襲明之術，斯可為矣。反因通之道，則敗失從之矣。¹⁶⁴

又曰：

老子以天下為神器，斯賓塞爾以國群為有機體，真有識者固不異人意。驗於諸「或」之中，知其不善者，皆由於甚、奢、泰，是以去之。¹⁶⁵

又曰：

大制不器。¹⁶⁶

此引批語云：「大制不器」，乃因輔嗣（王弼，226-249）之註有「大制者以天下之心為心，故無割也」¹⁶⁷之說，因以進其解。然荀子正以此而謂老氏乃「有見於屈，無見於伸」。今幾道以天下非不可為也，¹⁶⁸其關鍵則在善於「襲明」；所謂「從理

¹⁶⁴ 見嚴復撰：《侯官嚴氏評點老子》，第二十九章，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》，頁16b。

¹⁶⁵ 同書，頁16b-17a。

¹⁶⁶ 同書，頁16b。

¹⁶⁷ 見王弼：《老子道德經注》，收入〔魏〕王弼撰，樓宇烈（1934-）校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁75。

¹⁶⁸ 《老子》第二十九章：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。故物或行或隨，或歛或吹，或強或贏，或挫或隳。是以聖人去甚，

而無所撓」。¹⁶⁹然為「法」者亦當知，凡世道之不善，胥由於「甚」、「奢」、「泰」，蓋必隨所變衍，而約之使去，始能善其法而常不匱，此所謂「大制不器」。其說蓋取擇於儒、道之中，而以之合於斯賓塞爾之社會演化論，故云。

至於所謂「命運意識」，對於楊、歐二人而言，則是個體結合於「大悲之流轉」而有之覺受。仁山發明「三身義」云：

清淨法身，圓滿報身，千百億化身，是之謂三身。學佛者若不知三身義，則真假二諦，不能圓融。……如法修行，從十信滿心，得六根清淨，證入初住，見少分法身。歷十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺，徹證滿分法身，現圓滿報身。以大悲心起隨類用，即現千百億化身。與十方諸佛，無二無別也。或疑六道眾生，何能直證佛果？不知眾生本性，即是諸佛法身，迷則輪迴六道，悟則超越三乘。¹⁷⁰

夫「三身義」雖出釋法本有，然當時言佛教者，頗有主「破事以說義」者，故仁山於此刻意據《大乘起信論》以確認「證果」之實義，¹⁷¹且分就「迷」、「悟」兩面以說明體、用；有其重要性。本文此處所以謂「『命運意識』對於楊、歐而言，乃是個體結合於大悲之流轉而有之覺受」，即是說明於此觀點之導引下，「在迷而求覺」之一種歷程心理。必曉於此，而後仁山集中〈觀未來〉¹⁷²一文所持之立場可明。

至於竟無之云：

悲者，法爾如是，自然而具，現成不求，固有不後。盡人能由，而不知其所由。有悲者有情，無悲者，頑冥不靈。有悲者含識，無悲者木石。無想外道無六識，不害心法長夜淪失。有悲者有用，無悲者無功德。有悲者有

去奢，去泰。」見王弼：《老子道德經注》，同前註，頁 77。

¹⁶⁹ 參註〈174〉所揭引文。

¹⁷⁰ 楊文會：〈三身義〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，收入楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》，頁 323-324。

¹⁷¹ 仁山集中於此文之前，另編有〈起信論證果〉，見《等不等觀雜錄》卷 1，同前註，頁 322。

¹⁷² 參註〈163〉所揭引文。

生趣，無悲者焦芽敗種，萬溉不殖。有悲者不住涅槃，無悲者沉空趣寂斷滅而醒醉。法界之所呈，世界之所成，一悲之流行而已矣。¹⁷³

此說專由「悲心」起論，謂悲心不唯乃法界之所以呈，世界之所以成，且悲心之在我，乃是「自然而具，現成不求，固有不後。盡人能由，而不知其所由」，其論則是上援陽明之說以合義；亦自成一說。

至於二人之外，以嚴氏而論，「命運意識」則是於群、己之界分中，基於「自我」之相對獨立性而有之生命自覺。幾道之評《老子》云：

「虛其心」，所以受道；「實其復」，所以為我。「弱其志」，所以從理而無所撓；「強其骨」，所以自立而幹事。¹⁷⁴

又曰：

不言「無物」，而曰「無欲」，蓋物之成必有欲者，物果而欲因也。¹⁷⁵

此二章之批語，以「成物」之立場，設立「我」之位置，並以「心」、「腹」之各為虛、實，將「智」與「欲」之關係調和，以構成其有關「個體生命如何與群體共生而不違天」之一種哲學態度。亦正因在其詮義中，「欲」乃「成物」所不可少，故於此觀點中，「個體」勢將對自我生命之「樣態」，產生自覺；所謂「實腹」、「強骨」，皆是由此立說。

以上所分說之二類，無論以儒家為宗之學者，或非全然以儒家為主之學者，雖各有所因、變，然總合而論，皆屬中國於國體變革前，智識階層之創造性表現。此種表現，不僅形塑一種思想之趨勢；且於其內涵中，具體反映出此時中國所積累之文化底蘊。值得研史家之重視。至於同時之間，亦頗有以局部之議題，或局部之新學，振臂以呼，從而造成「促動變局」之影響者。此一部分之說明，言近現代史之學者，已多所陳述，本篇以篇幅之限，不一一具論。

¹⁷³ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·體相一》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》第1冊，頁43。

¹⁷⁴ 嚴復撰：《侯官嚴氏評點老子》，第三章，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》，頁2b。

¹⁷⁵ 同前註，第一章，頁1a。

引用文獻

- 王夫之：《俟解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第 12 冊，長沙：嶽麓書社，1996 年。
- 王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980 年。
- 方東樹：《漢學商兌》，收入江藩、方東樹撰：《漢學師承記(外二種)》，北京：三聯書店，1998 年。
- 江永：《古韻標準》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 242 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 江藩撰，鍾哲整理：《國朝漢學師承記》，北京：中華書局，1983 年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。
- 阮元撰，鄧經元點校：《擘經室集》，北京：中華書局，1993 年。
- 阮元：〈莊方耕宗伯經說序〉，收入莊存與：《味經齋遺書》卷首，中央研究院傅斯年圖書館藏清光緒八年陽湖莊氏刊本。
- 紀昀：《閱微草堂筆記》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 林存陽：《三禮館：清代學術與政治互動的鏈環》，北京：社會科學文獻出版社，2008 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：〈戴東原集序〉，收入戴震撰，趙玉新點校：《戴震文集》，北京：中華書局，1980 年。
- 胡適：〈說儒〉，收入《胡適論學近著》，《民國叢書》第一編第 96 冊，上海：上海書店出版社，1989 年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，收入《飲冰室合集》第 8 冊，北京：中華書局，1989 年。
- _____：〈南海康先生傳〉，收入《飲冰室合集》第 1 冊。
- 陳祖武等撰：《乾嘉學派研究》，石家莊：河北人民出版社，2005 年。
- 陳勝長：〈論戴震之師承問題〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第 19 卷，香港中文大學，1988 年，頁 363-376。
- 康有為：《大同書》，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》第七集，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
- _____：《中庸注》，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》第五集。

- 章炳麟：《疍書》（初刻本·重訂本），北京：三聯書店，1998年。
- _____：《太炎文錄·別錄》，《章氏叢書》正編，臺北：世界書局，1958年。
- 章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，1985年。
- 彭紹升：《二林居集》，收入《續修四庫全書》第1461冊，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 曾國藩撰，王澧華校：《曾國藩詩文集》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 曾國藩：《經史百家雜鈔·序例》，收入曾國藩纂，孫雍長標點：《經史百家雜鈔》，長沙：嶽麓書社，1987年。
- 曾國藩撰，唐浩明整理：《曾國藩全集》，長沙：岳麓書社，1995年。
- 焦循：《雕菰集》，收入《續修四庫全書》第1489冊。
- 楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000年。
- 辜鴻銘：《張文襄幕府紀聞》，收入黃興濤等譯：《辜鴻銘文集》，海口：海南出版社，1996年。
- 黃侃：〈國故論衡贊〉，收入章炳麟：《國故論衡》，《章氏叢書》正編。
- 黃宗羲：《明夷待訪錄》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 劉逸生：〈關於龔自珍佛學導師問題〉，收入龔自珍紀念館編：《龔自珍研究文集》，杭州：浙江古籍出版社，1994年。
- 劉逢祿：《論語述何》，收入阮元輯：《皇清經解》第19冊，臺北：復興書局，1972年。
- 歐陽漸：《支那內學院院訓釋》，收入《歐陽大師遺集》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1976年。
- 錢大昕：《錢辛楣先生年譜》，收入錢大昕撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》，南京：江蘇古籍出版社，1997年。
- 錢謙益撰，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》第16-17冊，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- 戴震：《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。
- _____：《原善》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊。

- ____：《孟子字義疏證》，收入戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊。
- 戴景賢：〈周代社會結構轉變中新士階層之興起與學術觀念之形成〉，《中國文哲研究集刊》第25期，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年9月，頁91-142。
- ____：〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，《臺大中文學報》第24期，臺北：臺灣大學中國文學系，2006年6月，頁225-270。
- ____：〈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，高雄：中山大學中國文學系，2007年6月，頁375-446。
- ____：〈論方以智王船山二人思想之對比性及其所展顯之時代意義〉，《文與哲》第12期，2008年6月，頁455-528。
- ____：〈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〉，《文與哲》第13期，2008年12月，頁219-269。
- ____：〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉，《文與哲》第14期，2009年6月，頁265-342。
- ____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》（待刊）。
- ____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。
- ____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉（待刊）。
- 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。
- 顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983年。
- 顧炎武撰，陳垣校注：〈北卷〉，《日知錄校注》，合肥：安徽大學出版社，2007年。
- 龔自珍撰，王佩誥校：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- Elman, Benjamin A. *Classicism, Politics, and Kinship: the Chang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.

On the Transformation of the Mid and Late Qing Scholarship and Thoughts

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

The transformation of the mid and late Qing scholarship has long been recognized as being developed hand in hand with the changing of Qing's political adjustments and her reformation to face China's modernization. Among which, the New Text School of Chang Zhou has occupied a prominent position in discussion. But according to the previous research done by the author of this article, the assumption that this so-called "the New Text School of Chang Zhou" (常州今文學派) was a continuous movement starting from Zhuang Cunyu (莊存與, 1719-1788), Liu Fenglu (劉逢祿), followed by Gong Zizhen (龔自珍, 1792-1841), Wei Yuan (魏源, 1794-1857), and carried on through out late Qing by Kang Youwei (康有為, 1858-1927), Liao Ping (廖平, 1852-1932), is actually a misleading interpretation. The process and results of the transformation of the mid and late Qing scholarship and thoughts are far more complicated than most scholars would have expected. The aim of this thesis is set to reinvestigate the various factors that were hidden beneath the superficial phenomena, and to reconstruct a new framework of interpreting the history.

Keywords : Qing philosophy, Qing studies, the mid and late Qing scholarship, the New Text School of Chang Zhou, late Qing

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