

清儒之學術轉向及其儒學史上的意義—— 以「學派」為討論中心

林惟仁*

摘 要

自章太炎撰〈清儒〉一文對清代學術作一總結後，對於清學各種面向的探究總不乏其人。若就學術史的眼光視之，梁啟超與錢穆二者可說是近代清學研究的奠基者，然真正能擺脫清學僅是「考據」的刻板印象，而示之以清儒獨特面貌、時代內蘊者，當推余英時為代表。余英時「內在理路說」的側重處，非在具體討論清學的內涵，而在於解釋清學何以後來會轉向「考據」一途，這是基於學術動力因上的解釋。本文承此更進一步探究，若將清儒對於前代學術的「轉向」，置於整個儒學史的脈絡來看，則我們是否可得出有別於「漢宋之爭」、「回歸原典」等不一樣的視野。本文試圖以「學派」的視野，觀察出清儒對宋明理學的轉向與對儒門教義的判準，在漢宋之爭的激烈面貌外，實另有一番「趣味」與儒學史上之意義。

關鍵詞：清代學術、漢宋之爭、考據學、儒學轉向、儒學派別

* 國立政治大學中國文學系博士生暨兼任講師。

The Academic Transformation of Confucianism in the Qing Dynasty and Its Meaning in Confucian History: Using “Academic Schools” as the Focal Point Discussion

Lin Wei-Ren

Ph.D Student & Adjunct Instructor, Department of Chinese Literature,
National Chengchi University

Abstract

After Zhang Taiyan had written the essay “*Qing Ru*” (The Confucianists in the Qing) and summarized the academics of the Qing Dynasty, more scholars probed into the various dimensions of Qing scholarship. From the perspective of academic history, Liang Qichao and Qian Mu are perceived as the scholars who had built the foundation of modern Qing academic research. However, Yu Yingshi is one of the representatives who could actually removed stereotypes of Qing scholarship as merely “*Kaoju*” (Textual Criticism). What Yu Yingshi emphasizes in his “Inner Logic” is the explanation of why Qing scholarship transformed to “Textual Criticism” rather than focusing on its contents. If we examine the changes that Qing Confucianists made on the scholarship of previous generations in China’s Confucian history, we can understand the distinctive perspectives that are different from concepts such as “*Han-song zhi zheng*” (competition of academic supremacy between the Han and Song Dynasties) and “*Huigui yuandian*” (Returning to textual origins). From the perspective of schools of thought, this paper attempts to explore how Qing Confucian scholars transformed Song and Ming academics, and to also evaluate changes in Confucian teachings. Under the academic rivalry within the Han and Song dynasties, Qing Confucian scholars have their meaning and place in Confucianist

history.

Keywords: Qing Scholarship, *Han-song zhi zheng*, *Kaoju* (Textual Criticism), Transformation of Confucianism, Schools of Confucianism

清儒之學術轉向及其儒學史上的意義—— 以「學派」為討論中心

林惟仁

一、前言

由於近代以來學者不斷的努力與發掘，清代學術的面貌不單僅止於「考據學」的表現而已，我們甚至可以說清學是中國學術史上最多元、豐富的一個時期。然而對於探討清學產生的種種原因，雖然前輩學人已提出相當多的說法，但仍存有許多爭議，因此，本文立於前人的研究成果上，試圖從「學派」的角度來觀察清儒對宋明儒者的轉化及其儒學史的意義。以下即從三部分來說明：第一，為便於後文之論述，先簡述前輩學者對此問題的看法及觀點所在。其次，在前人解說的基礎上，試圖以「學派」作為討論的中心，說明清儒如何立基於「學派」的立場，將宋明儒者以來的價值信仰加以轉向。最後則對清儒此一「轉向」的歷史現象，說明其在儒學史上的意義。

二、「清學發生」的各種解釋及其效力

清代學術的面貌實有多端，前人誇其盛者，當以「考據學」為其領袖一代之風氣。考據學，以乾嘉時期為盛，或稱為「考證學」、「考核學」、「樸學」、「實學」、「漢學」、「名物典制之學」等，各名稱的偏重處雖不相同¹，但都指出清代學術的最大特

¹ 關於「考據學」的各種名稱及其意義，清儒自身即有不同的看法和定義，這關係到清儒判準自身學

徵就是乾嘉考據學。關於清代考據學的內容，不在本文討論的範圍內，茲不贅述。今將焦點鎖定在清代之所以產生考據學的「原因」，由於前人對此一環節已有相當多的討論，今舉最具代表性的三種解釋作一先行的說明。

（一）政治觀點——「反滿說」及「反動說」

首先，對清代學術發生原因的探討，最普遍、常識性的解釋就是「反滿說」及「反動說」。

「反滿說」認為清學之所以變宋明理學為「考據學」，從事考證鉅訂的學術工作，就是因為清儒在異族的高壓統治下，不敢言及時政，不敢談及思想義理，憂懼因此觸及統治者的禁忌而受文字獄的迫害，故轉而投入不需言談思想義理的考據工作上，此說以章炳麟（1868-1936）為代表。章氏在著名的〈清儒〉一文中說：

清世理學之言，竭而無餘華；多忌，故歌詩文史楛；愚民，故經世先王之志衰。（太炎自注：三事皆有所作者，然其弗逮宋明遠甚。）家有智慧，大湊於說經，亦以紓死，而其術近工眇蹕善矣。²

這裡太炎直指清代「理學」、「文學」、「史學」乃至「經世之學」衰敗，而「小學」獨盛，正在於「多忌」與「愚民」等政治力干涉下的結果。³太炎此處正在於說明清儒進退維谷的情狀，為官是助紂為虐（左寇），抗清則抄家滅族，於是只能將精力施於考證鉅訂的學術工作上，故在太炎眼中，清儒非不能「經世」，非不為「理學」，乃因動輒得咎之故。很明顯地，章氏所說乃是一種「政治觀點」下的解釋，亦即認為一代學術之轉變，乃受「政治」意識與手段的主導。

而與「反滿說」類似的說法是「反動說」。此說以梁啟超（1873-1929）與胡適

術的觀點與依據。詳細討論可參漆永祥：《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁1-2、210-219。

² 章太炎著，上海人民出版社編，朱維錚校點：《煇書重訂本》，《章太炎全集》第3冊（上海：人民出版社，1984），〈清儒〉第12，頁155。

³ 太炎更在名為〈學隱〉一文中明白說「（清儒）處無望之世，銜其術略，出則足以佐寇。反是，欲與寇競，即羅網周密，虞候枷互，執羽籥除暴，終不可得。進退拔薤，能事無所寫，非施之訓詁，且安施邪？」章太炎著，上海人民出版社編，朱維錚校點：《煇書重訂本》，《章太炎全集》第3冊，〈學隱〉第13，頁162。

(1891-1962) 為代表。梁啟超「反動說」可說是迄今討論清學發生影響最巨者，主要論述見諸《清代學術概論》(1920) 和《中國近三百年學術史》(1924) 二書。梁氏開宗明義說：

「清代思潮」果何物耶？簡單言之，則對於宋明理學之一大反動，而以「復古」為其職志者也。其動機及其內容，皆與歐洲之「文藝復興」絕相類。⁴

梁氏認為清學發生的原因是「對於宋明理學之一大反動」，如何「反動」呢？「以復古為解放」。⁵換言之，「復古」在此是作為反動的手段，其目的在於「解放」。至於反動的內容，梁氏分清代學術的發展為四期：「啟蒙期」(「反王學階段」)、「全盛期」(「反程朱階段」)、「蛻分期」(「反許鄭階段」) 及「衰落期」(「反一切傳注階段」)。⁶

繼承梁氏觀點最著者是胡適之。胡適的清學研究成果主要表現在三篇論著上：〈清代學者的治學方法〉(1919)、《戴東原的哲學》(1927) 及〈幾個反理學的思想家〉(1928)。以〈幾個反理學的思想家〉一文為例，胡適以為近世哲學可分為兩個時期：「理學時期」(1050-1600) 與「反理學時期」(1600 至今日)。「反理學」之所以興起，乃是因為「五百多年(1050-1600)的理學，到後來只落得一邊是支離破碎的迂儒，一邊是模糊空虛的玄談」，致使「政治的腐敗，盜賊的橫行，外族的侵略」。⁷

以上不論是「反滿說」或「反動說」，其著眼點皆在於「反」，一在於反異族，一在於反理學。二者對於解釋清學之發生實有創建之功，亦非完全只能以「政治觀

⁴ 梁啟超：《清代學術概論》，收入氏著：《中國近三百年學術史（附《清代學術概論》）》（臺北：里仁書局，2000），頁 8。

⁵ 梁啟超：《清代學術概論》，收入氏著：《中國近三百年學術史（附《清代學術概論》）》，頁 11。

⁶ 梁氏此一「四期」的「反動說」，實則脫胎於先前所著的《論中國學術思想變遷之大勢》(1904) 一書中「第八章：近世之學術」，此同分清學為四期：第一期「順康期」(程朱陸王問題)、第二期「雍乾嘉期」(漢宋問題)、第三期「道咸期」(今古文問題)、第四期「光緒期」(孟荀問題)。見氏著：《論中國學術思想變遷之大勢》（臺北：臺灣古籍出版公司，2005），〈第八章：近世之學術（起明亡以迄今日）〉，頁 177。而在《清代學術概論》發表後的 4 年，在《中國近三百年學術史》一書中，更將「反動說」發展的更為完備，梁氏此書認為晚明最末的二、三十年，反動的趨勢已有徵兆，共有五大反動：一、「王學自身的反動」，二、「自然界探索的反動」，三、「歐洲曆算學之輸入」(西學輸入之反動)，四、「藏書及刻書的風氣漸盛」(對講學的反動)，五、佛學反禪宗的反動。詳參氏著：《中國近三百年學術史》，〈一、反動與先驅〉，頁 9-13。

⁷ 以上所論，詳見氏著：〈幾個反理學的思想家〉，收入《胡適文存》第 3 集（臺北：遠東圖書公司，1990），頁 53-56。

點」化約其解說觀點。然而，對照於後來學者對清學所掘發的眾多意涵，「反滿」與「反動」說，只能具有廣義或是常識性的說解，亦即不論東西方，舉凡政治、學術或經濟等層面，為何在看似類似的時空背景或外在條件下，其發展是此而非彼，故掘發各種歷史現象的內在「獨特因」（當然每位學者認同的獨特因各不相同），便顯得其無比珍貴。以是，「反滿說」或「反動說」作為清學發生的原因，都恰如余英時所論的「外緣說」，它至多可作為解釋時的充分條件或助緣。故「反滿說」與「反動說」對清學研究上雖具開創之功，但草創之說仍有許多未愜之處。

（二）經濟觀點——「啟蒙說」

第二種具代表性的說法是「啟蒙說」，此以侯外廬（1903-1987）為代表。侯氏在《中國思想史（第五卷）》中論及清初的思潮時，直接定位為「啟蒙」，原因乃是「資本主義」的萌芽，其云：「從十六世紀中葉至十七世紀初葉，也就是明嘉靖到萬曆年間，是中國歷史上資本主義萌芽最顯著的階段。」⁸他認為17世紀的中國社會，包括有「城市手工業的擴展」、「江南市鎮人口的集中」、「社會階級關係的變化」等特徵，以此來論析明末清初有著「資本主義」萌芽的特點。經濟發生變化後，繼之帶動階級關係的變化，侯氏以為就是「市民反抗運動」，包括城市工商業和手工業工人的反抗運動、農民暴動等一連串「鬥爭」、「解放」運動。侯氏所論的基本觀點大致如此，不再贅述。⁹

我們可以很清楚的發現侯氏是用「唯物史觀」、「階級鬥爭」等論點，來說明清學思潮的產生。對此，我們一方面不得不承認侯氏的觀點是當時時空背景下的產物，可不必苛求；但另一方面，以「市民階級」的思想來論中國晚明清初也有類似西方的「啟蒙運動」(Enlightenment)，實質上也如同梁、胡的觀點一般，以為清學具有「科學」之精神，類如西方的「文藝復興時期」，相對地，宋明理學恰如歐洲的「中古黑暗時代」，如此類比下，清代便是「新」的、「進步」的、「解放」的，而宋明是「舊」

⁸ 侯外廬：《中國思想史》第5卷（北京：人民出版社，1995），頁3。

⁹ 另如葛榮晉主編：《中國實學思想史》中冊（北京：首都師範大學出版社，1994），〈第二十五章 市民階層與啟蒙經世思想〉，頁298-332。亦類如侯氏說法，茲不贅述。

的、「黑暗」的、「封建」的，只不過侯氏此處是以「經濟」觀點來替代「政治」罷了。至如清代能否真正「找出一個所謂市民階級的存在，這還是一個大有爭論的問題。」¹⁰

（三）學術觀點——「內在理路說」

最後一個具代表性說法是余英時（1930-）的「內在理路說」，此說可算是近年以來對清學發生最當今的一種說法，余氏觀點主要見諸於以下著作：《論戴震與章學誠：清代中期學術史研究》（1975）、〈清代學術思想史重要觀念通釋〉（1976）等文。

顧名思義，「內在理路說」的「內在」，顯然是針對「外在」來說，「外在說」，或稱「外緣說」即是上述所舉的兩種觀點，余氏雖不認為自己的「內在理路說」能取代「外緣說」，而以「多元論者」自居¹¹，但卻以為「外緣說」只是一種「歷史現象的描寫」¹²，亦即它不必然具有解釋上的邏輯關係，其云：

同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣之外，我們還特別要講到思想史的內在發展。我稱之為內在的理路（inner logic），也就是每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷地解決；這些問題，有的暫時解決了；有的沒有解決；有的當時重要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流傳不已。這中間是有線索條理可尋的。¹³

余英時在此說明的正是「清學發生」的真正「獨特因」，而非一般常識性、泛論式的描述，余氏以為要從「思想本身」，亦即思想發展本具的脈絡中尋找線索，此一線索，

¹⁰ 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，收入氏著：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書公司，1996），頁 347。

¹¹ 余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，〈增訂本自序〉，頁 2。余氏雖自言不以「內在理路說」取代「外緣說」，但對「外緣說」著實攻擊甚力，尤其對「反動說」攻擊甚深，詳見該書頁 331-333。另對其他「外緣」說法也有攻擊，見該書頁 309-310、344-347 等處。

¹² 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，收入氏著：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁 345。

¹³ 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，收入氏著：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁 346。

眾所周知，就是宋明儒學當中「尊德性」與「道問學」這一組概念的發展。

《中庸》所言的「尊德性」與「道問學」，余氏在此又稱之為「反智識主義」(Anti-intellectualism)與「智識主義」(Intellectualism)，或簡稱「反智」與「主智」，類如西方基督教傳統中的「信仰」(faith)與「學問」(scholarship)的對立。余英時運用這一組概念貫穿從「理學」到「考據學」的學術發展過程。¹⁴簡言之，余氏以為近世儒學可分為三個階段：第一階段以宋代和元代為限，此時期不論是程朱理學抑或象山心學，都將「尊德性」置於第一義。下逮明代王陽明學說出現，是近世儒學復興的第二階段，眾所周知，王學將儒學內部反智識主義的傾向推展到極致，但另一方面，另有一伏流如羅欽順等人持相反意見，由是二派對立漸劇，在爭執不決、相持不下的情況下，儒學發展的必然歸趨即是「義理的是非取決於經典」這一條道路上，由此進入近世儒學復興的第三階段。「取證於經書」(羅欽順語)代表「智識主義」在清代儒學的興起，但從「尊德性」轉向「道問學」，余英時觀察到儒學當中起了一種「根本性」的變化，即是從原本「義理」的戰場(宋明理學)轉移到「考證」的戰場(清代考據學)，余氏說：「當時的考證是直接為義理思想服務的，也可以說是理學爭論的戰火蔓延到文獻研究方面來了。」¹⁵

余氏此說既明言為「內在理路」，就顯現它是一種強調「承繼」、「連續」的觀點，而非著眼其斷裂面。就此一意義，余氏可說是承繼其師錢穆(1895-1990)的說法，錢氏認為「有清三百年學術大流，論其精神，仍自延續宋明理學一派」¹⁶，又「竊

¹⁴ 余英時在〈清代學術思想史重要觀念通釋〉一文中，舉出更多組的重要概念來說明清初學術的發展，除「從尊德性到道問學」外，另有「經學與理學」、「經世致用」、「聞見之知與德性之知」、「博與約」、「義理、考據、詞章」等，這些概念其實皆可從「尊德性與道問學」這組概念推演出來。詳見余英時：〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1999)，頁405-486。

¹⁵ 以上所論，詳見余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁313-330、366-369。文中引文見頁369。

¹⁶ 錢穆：〈清儒學案序目〉，《中國學術思想史論叢》第8冊(臺北：素書樓文教基金會，2000)，頁480。又云「抑學術之事，每轉而益進，途窮而必變。」同前書，頁481。丘為君以為錢穆此說是「每轉益進說」，見丘為君：〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《戴震學的形成》(臺北：聯經出版事業公司，2004)，頁285。

謂近代學者每分漢宋疆域，不知宋學，則亦不能知漢學，更無以平漢宋之是非。¹⁷因此錢氏所著《中國近三百年學術史》是從「兩宋學術」、「晚明東林學派」講起，這是錢氏對於中國學術一向不採取「對抗」、「對立」的態度，只不過錢氏並沒有很清楚指明清學延續宋明理學什麼「精神」¹⁸，此殆余英時才點出此一內容。而承繼余氏「內在理路說」又別出新意者，如張麗珠「清代新義理學三書」。¹⁹此三書的理論核心在於分立「義理學」當有兩種類型：一是宋明理學家的「形上思辨的義理學」，一是清儒的「經驗領域義理學」（張氏亦自稱為「情性學」）。²⁰而傳統論述者皆以為理學家所言之道德形上學方是義理，殊不知清儒所開發的形下氣化經驗領域，亦是義理的另一種型態。如此兼具形上與形下、道與器、抽象與具體，方是儒學發展之整體面貌。故張氏認為的內在理路，是清儒在價值觀上，由形上之道到形下之器；在方法論上，從主觀思辨到客觀實證，方是清代考據學興起的關鍵原因。²¹

實際上，對於明清之際學風研究的進路，還不止於上述所論，例如林聰舜、李紀祥提出以「經世致用」的觀點，來替代余英時的「內在理路說」²²；姜廣輝有所謂「走出理學」的說法²³；另有一些屬於「綜合式」的研究進路，如〔美〕艾耳曼

¹⁷ 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996），〈自序〉，頁1。

¹⁸ 事實上，錢穆在早年所著的《國學概論》中，認為清儒轉向考據，實因國破家亡之故，此乃以「政治觀點」立論，其云：「蓋當其時，正值國家顛覆，中原陸沈，斯民塗炭，淪於夷狄，創鉅深痛，莫可控訴。一時魁儒畸士，遺民逸老，抱故國之感，堅長遯之志，心思氣力，無所放洩，乃一注於學問，以寄其守先待後之想。」見氏著：《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，1998），第9章〈清代考證學〉，頁246。

¹⁹ 此三書為《清代義理學新貌》（1999）、《清代新義理學——傳統與現代的交會》（2003）及《清代的義理學轉型》（2006），皆為臺北里仁書局出版。此處經審查先生提點指正，甚為感謝。

²⁰ 詳參氏著：《清代新義理學——傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2003），頁7-12。

²¹ 詳參氏著：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999），頁64-82。事實上，論清儒由形上轉往形下世界，劉述先亦已言及，茲不贅述。詳參：劉述先、鄭宗義合著：〈從道德形上學到達情遂欲——清初儒學新典範論析〉，收入劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000），頁73-103。亦見鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000），〈第七章：明清儒學轉型〉，頁171-188。

²² 詳見林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁308。李紀祥之說，見氏著：《明末清初儒學之發展》（臺北：文津出版社，1992），頁281。

²³ 姜廣輝「走出理學」的說法，實際上只是「反理學」的翻版，但他不以為「反理學」是「外緣」的說法，詳見姜廣輝：《走出理學——清代思想發展的內在理路》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997），〈自

(Benjamin A. Elman) 結合「思想史」與「社會史」的「新文化史」的研究方法²⁴；葛兆光結合「知識話語」與「皇權箝制」的論點等。²⁵大體言之，這些觀點都是試圖從余英時「內在理路說」之外，找出另一個新的觀察角度來詮釋清學「如何」發生，對此，以下試從另一角度來作進一步說明「清儒轉向」及相關問題之探討。

三、清儒「信仰價值」的轉向

上述三種對清學發生的解釋當中，不論何者的解釋效力較大，都點明了清儒自身實具有很強烈的「信仰」判準，他們不再滿足於宋明儒「心性之學」的路數，而改以「考證」、「實學」、「樸學」等信仰鵠的。「信仰」指涉出「價值」，亦即清儒心中所認可的「價值」已漸漸地改變與轉向。此一價值的變動，簡單來說即是對王學末流單單標舉一「形上境界」表達不滿，轉而對實然界的「人間世」的關注，此一變化的過程與內容學者多有論述，此不贅言。關鍵在於清儒對儒學信仰上的價值轉變，透顯出何種意義？以下便試以「學派」的立場來加以考察此一現象。

(一) 清儒排宋明儒

如果將歷史的縱深拉長，我們會發現「清儒轉向」並非儒學史上的首次轉向，事實上，「儒學團體」在孔子歿後，對何謂「孔門真意」便發生歧異，《韓非子》對此有生動的描述，其云：

序》，及〈緒論〉，頁 10-15。

²⁴ 艾耳曼的觀點主要是運用孔恩 (Thomas Kuhn)「科學社群」與福柯 (Michel Foucault)「學術話語」的概念，來論證「考據學」的形成發展。他認為「考據學」就是一種話語與學術譜系的意義，它的興起與當時江南社會經濟的背景極有關係，二者形成了「江南學術共同體」。詳參〔美〕艾耳曼著，趙剛譯：《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》(南京：江蘇人民出版社，1997)，〈著者中文版序〉頁 2 及〈著者出版序〉頁 2。

²⁵ 詳參葛兆光：《中國思想史·第二卷：七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》(上海：復旦大學出版社，2001)，頁 400-401。

世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？²⁶

韓非子這段話不僅意識到當學派的「關鍵人物」消逝時，所屬的「團體」不得不發生變化（分裂），且意識到當學派的「終極判準」（仲裁者）已然消失時，成員無所適從，各以所是，非其所是，故如「子夏之門人問交於子張」，子張回答「異乎吾所聞」時²⁷，正顯示他們對於「聖人真諦」的詮釋，產生了分歧，他們都自認為自身所持的觀點，才是「真孔子」之言，而沒有意識到自身堅持的「真孔子」，亦不過是「多（一作「各」）得一察焉以自好」（《莊子·天下》）的結果。後人作為「旁觀者」，非常清楚地意識到這一點，章學誠（1738-1801）即以「孔孟」為例加以說明：

萬世取信者，夫子一人而已。夫子之言不一端，而賢者各得其所長，不肖者各誤於所似。……夫子「信而好古」，孟子乃曰：「盡信書，則不如無書。」而求孔子者，必自孟子也。故得其是者，不求似也。求其似者，必非其是者也。然而天下之誤於其似者，皆曰吾得其是矣。²⁸

孔門弟子在孔子歿後，「皆曰吾得其是」，卻都極有可能「誤於其似者」，但不論是「得其是者」還是「誤於所似」，都是各取聖人之一端，若套句《莊子》的話，孔門弟子乃至後代儒者對孔子的理解，皆可謂「不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂」（《天下篇》）的局面。道術既裂，儒者們便執己之矛，攻彼之盾，「分化」是往而不反的必然趨勢。

我們若以這個角度來觀察清儒對宋明儒的轉向，亦可說是儒學史上的再一次轉

²⁶ 陳奇猷校注：《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000），卷 19，〈顯學〉，頁 1124。

²⁷ 全文為：子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容。我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」見宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》（北京：中華書局，2003），卷 10，〈子張〉，頁 188。

²⁸ 清·章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，2000），卷 3，〈內篇三「辨似」〉，頁 341。

向與分化。轉化的關鍵，依余英時的觀察，是由「尊德性」轉向「道問學」，但若以上述「學派」意義的爭論角度來說，「尊德性」或「道問學」的偏重，實即代表宋明儒與清儒對一個「真理」（孔子）以及如何求得真理的路徑，在理解上所產生的歧異，如同上述孔門弟子或孟荀一般。

不過清儒又運用何種策略，直指宋明儒非孔門真傳呢？最明顯及簡易的策略，就是直接將宋明儒剔除在「儒門」之外，而自身以儒門「正統」的姿態自居。²⁹此一作法，早在明末的陳確（1604-1677）即可明顯看出。乾初身當萬曆至康熙年間，可說對晚明「理學」流弊深有所感，加以親歷亡國之痛、異族統治，其言多對宋明儒不滿而發，其〈無欲作聖辨〉一文云：

陳確曰：周子無欲之教，不禪而禪，吾儒只言寡欲耳。聖人之心無異常人之心，常人之所欲亦即聖人之所欲也，聖人能不縱耳。飲食男女皆義理所從出，功名富貴即道德之攸歸，而佛氏一切空之，故可曰無，奈何儒者而亦云耳哉！確嘗謂人心本無天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。向無人欲，則亦並無天理之可言矣。他日致友人書云：「絕欲非難，寡欲難；素食非難，節食難。」確每自體驗，深知之。是知異端偷為其易，聖學勉為其難，邪正之分，端在于此。而周子以無立教，是將舍吾儒之所難，而從異端之所易，雖然（自註：疑當作「欲」）不禪，不可得矣。其言無極主靜，亦有弊。學者只從孔、孟之言，儘有從入處，何必又尋題目，多為異端立幟乎？³⁰

陳確此言甚為著名，在此，我們可以發現乾初在文中運用許多對立的概念：「禪學」與「儒學」、「天理」與「人欲」、「異端（理學）」與「正統（聖學）」、「邪」與「正」等，很明顯地，陳確之所以運用此一對比性的概念，正在於對比出宋明儒之「理學」，實是「禪學」、「異端」及「邪說」。陳確對理學的批評，非僅是單一事件，同樣地，從明入清的學者大多持有此一態度，如同時期的顧炎武（1613-1682）提出「博學於

²⁹ 林啟屏曾撰文針對清儒的作法與策略，作詳盡的討論。詳參氏著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁 69-136。

³⁰ 清·陳確：《陳確集》（北京：中華書局，1979），別集卷 5，〈誓言四·無欲作聖辨〉，頁 461。引文中的「自註」，乃指點校者，無著姓氏。

文、行己有恥」的聖人之道，即認為明儒是「以無本之人，而講空虛之學」³¹，亭林更擴大其說，以為後世儒者入於禪學乃導源於程氏門人³²，而僅推重朱熹一門。再如王夫之（1619-1692），其思想以「張載」為正宗，但對餘下理學各家多有批評，尤對陸王心學更為如此，他說「如其云『心一理』矣，則是心外無理而理外無心也。以云『心外無理』，猶之可也，然而固與釋氏唯心之說同矣。」³³此將陸王心學與佛家劃上等號，又批評朱熹說：

朱子所云「非以一心求一心，只求底便是已收之心」，亦覺與釋氏「無能、無所」，「最初一念，即證菩提」，「因地果生」之說無以別……愚不敢避粗淺之譏以雷同先儒，亦自附於孟子距楊、墨之旨以俟知者耳。³⁴

此處船山同樣將朱子與佛家相連屬，甚至更明白透顯自身「闢理學」之心，自比孟子自居。再如顏元（1635-1704），可說是一極端的致用論者，對理學之批評當不遺餘力，其云：

予未南游時，尚有將就程朱，附之聖門支派之意；自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對，必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以為孔孟、程朱判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。³⁵

習齋此語不可謂不重矣，他以破程朱作為入孔孟之階，可謂視理學家為寇讎了。殆至乾嘉時期，考據學家拔宋幟以立漢幟，「漢學」之風可謂所向披靡。尤以「戴震」（1724-1777）批判理學的力道最深最廣，東原批判理學的方法有多端，其中之一亦是直指宋儒為「老釋」，其言曰：

³¹ 清·顧炎武：〈與友人論學書〉，《亭林文集》，收入氏著：《亭林詩文集》（臺北：臺灣中華書局，1970，四部備要本），卷3，頁2。

³² 亭林云：「今之言學者，必求諸語錄。語錄之書，始于二程，前此未有也。今之語錄，幾於充棟矣，而淫于禪學者實多。然其說蓋出于程門。……夫學程子而涉于禪者，上蔡也；橫浦則以禪而入于儒。象山則自立一說，以排千五百年之學者，而其所謂收拾精神、掃去階級，亦無非禪之宗旨矣。」見顧炎武：〈下學指南序〉，《亭林文集》，收入氏著：《亭林詩文集》，卷6，頁10。

³³ 清·王夫之著，船山全書編輯委員會編校：《讀四書大全說》，收入《船山全書》第6冊（長沙：嶽麓書社，1998），卷10，〈孟子·盡心上篇〉，頁1112。

³⁴ 清·王夫之：《讀四書大全說》，卷10，〈孟子·告子上篇〉，頁1082-1083。

³⁵ 清·顏元著，王星賢點校：《顏元集》（北京：中華書局，2009），〈顏習齋先生年譜〉卷下，頁774。案：此〈年譜〉為其門人李塉所纂。

程子、朱子就老、莊、釋氏所指者，轉其說以言夫理，非援儒而入釋，誤以釋氏之言雜入於儒耳；陸子靜、王文成諸人就老、莊、釋氏所指者，即以理實之，是乃援儒以入於釋者也。³⁶

不論是「雜入」抑或「援入」，在東原看來，程朱、陸王所言之「理」都染有「老釋」的色彩。東原更甚而指出，宋學流於佛老之理的嚴重後果，不啻為洪水猛獸，東原說：

人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也；於宋儒，則信以為同於聖人；理欲之分，人人能言之。……於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！嗚呼，雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是也。³⁷

東原以為「雜乎老釋之言」的宋學，其罪是深於申、韓，則明顯是採取一「斧底抽薪」之法，直接判宋明儒出局了。至如晚於東原之焦循（1663-1820）論學極推宗東原，而對明人空虛之學亦視如楊墨異端之學，其云：

明人講學，至徒以心覺為宗，盡屏聞見，以四教六藝為桎梏，是不以規矩，便可用其明；不以六律，便可用其聰。於是強者持其理以與世競，不復顧尊卑上下之分……弱者恃其心以為道存，不復求《詩》《書》《禮》《樂》之術……真邪說誣民，孟子所距者也。³⁸

孟子所拒者，即是楊墨邪說，今焦循視明人講學如楊墨之言，同樣自詡為孟子自居了。而與焦循同時之凌廷堪（1755-1809），亦慨嘆宋明儒驚懼於聖道不如釋氏言心性之幽渺，乃鑿聖人之言，「以理為性」，實不知「以是為尊聖人之道而不知適所以小聖人也；以是為闢異端而不知陰入於異端也」³⁹，更謂「明以來，講學之塗徑雖

³⁶ 清·戴震著，張岱年主編：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995），卷上，「理」字第14條，頁167。

³⁷ 清·戴震：《孟子字義疏證》，卷上，「理」字第10條，頁161。

³⁸ 清·焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1996），卷14，〈離婁章句上〉條下，頁474。

³⁹ 清·凌廷堪著，王文錦點校：《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998），卷4，〈復禮下〉，頁31。

多，總之不出新安、姚江二派，蓋聖學為禪學所亂將千年矣。」⁴⁰末如兩廣總督阮元（1764-1849），一生主持學務不遺餘力，修纂《經籍纂詁》，勘刻《十三經注疏》、《皇清經解》，設立「詁經精舍」、「學海堂」等，可謂領袖一世之大儒，其學亦頗推東原，故仍直言「陽明宗旨，直是禪學」。⁴¹

由此可見，以上所述清儒諸人的義理立場或不盡相同，但大都有一相同的思想脈絡可尋，即以「理學」與「老釋」相連屬，「老釋」明非孔孟之學，則雜乎老釋之「理學」則不得為孔門真傳，理學家更非儒門中人。清儒此一作法，更深層來看，乃透顯出一「求真求實」的信仰態度，以為踏踏實實經由訓詁聖賢之語，才真能把握聖賢之旨，而非講述心性禪語即可得。而此一「求真求實」的基本信念，正突顯出清儒是基於不同「學派」的立場下，不承認理學家的「道統」正當性，轉而尋求自身認可的儒門價值所在。然而，清儒「闢異端」的作法對於宋明儒來說並不陌生，以下再略舉宋明儒為例，突顯清儒轉向的意義。

（二）宋明儒排佛老

事實上，上述清儒此一「判教」的作法，稷下祭酒的荀子已相當的熟稔，他批評孟子的主張只不過是「案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，其目的在「案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。」⁴²荀子認為孟子只不過是打著孔子的招牌，緣飾其說，非真得聖人真傳，故拒（子思）孟子於孔門之外。然而，我們都知道孟子可說是「闢楊墨」起家⁴³，以維護聖道自居，荀子卻以為他亦不過是「邪說」之一。相同的，宋明儒不論是程朱或陸王，亦以「闢佛老」⁴⁴、維護「道統」自居。⁴⁵如張載（1022-1077）著《正蒙》，正以闢佛老自居⁴⁶，

⁴⁰ 清·凌廷堪：《校禮堂文集》，卷16，〈好惡說下〉，頁143。

⁴¹ 清·阮元著，鄧經元點校：《學經室集（一集）》（北京：中華書局，1993），卷9，〈孟子論仁論〉，頁203。

⁴² 引文見李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1994），〈非十二子篇〉，頁98。

⁴³ 眾所周知，孟子以「距楊墨、放淫辭、辟邪說」，恢復聖人之道（仁義）為己任，自詡為「聖人之徒」，以是不得不「好辯」哉。此不具引，詳參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷6，〈滕文公下〉，頁271-273。

⁴⁴ 一如學者的觀察，排佛以唐韓愈、李翱為嚆始，但至宋儒才能真正算是成功。夏長楨曾專文論述北

言「佛教求無生，是所謂『語寂滅者，往而不返』者也；道教求長生，是所謂『徇生執有者，物而不化』者也。」⁴⁷老釋二者皆是失道之論。程顥（1032-1086）亦說：

聖人致公，心盡天地萬物之理，各當其分。佛氏總為一己之私，是安得同乎？
聖人循理，故平直而易行。異端造作，大小大費力，非自然也，故失之遠。⁴⁸

明道先生以「公、私」作為儒、釋之分界，更直指佛氏為「異端」，此一理論，後來理學家多以此為根據，如程頤（1033-1107）即說釋氏是「自私自利」，其云：

釋氏之學，又不可道他不知，亦儘極（一作及）乎高深，然要之卒歸乎自私自利之規模。何以言之？天地之間，有生便有死，有樂便有哀。釋氏所在便需覓一箇纖（一作綴）。姦打訛處，言免生死，齊煩惱，卒歸乎自私。⁴⁹

殆至南宋的朱陸，批判佛老的力道雖不及北宋諸儒大，反多同情之語，但仍未改變其儒者的基本立場，依舊多有排佛老之言論，如朱熹（1130-1200）論釋、老言「空、無」之失，《朱子語類》載：

空是兼有無之名。道家說半截有，半截無，已前都是無，如今眼下却是有，故謂之空。若佛家之說都是無，已前也是無，如今眼下也是無，「色即是空，空即是色」。大而萬事萬物，細而百骸九竅，一齊都歸於無。終日喫飯，却

宋的排佛運動，他認為此一運動就其性質可分為前後兩期：「前期學者批判的重點多在實際人事即『用』的方面，這一時期的代表學者有孫復、石介、歐陽修及李覲。後期學者批判的重點則在心性道德即『體』的方面，此一時期的代表學者則是理學家，如程顥、程頤及張載。」見夏長樸：《李覲與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989），頁31。值得注意的是，宋儒排佛從「用」至「體」的發展，正表示其排佛理論從「外延」深入到「理論」的批評，故才能真正入室操戈，此當與後來理學家早年多出入老釋有關，茲不贅述。

⁴⁵ 宋儒「闢佛老」、建立「道統說」及論心性問題，其理論根據多源自「孟子」，此不贅述，亦可詳參夏長樸：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉，收入姜廣輝主編：《經學今詮三編（中國哲學第二十四輯）》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002），頁559-624。

⁴⁶ 此可參橫渠弟子為《正蒙》所作之「序」，詳見宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006），《正蒙·范育序》，頁4-6。

⁴⁷ 此為馮友蘭語，引文見氏著：《中國哲學史（增訂本）》（臺北：臺灣商務印書館，1996），頁867。文中張載原文，見宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》，《正蒙·太和篇》，頁7。

⁴⁸ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書·明道先生語四》，收入於《二程集》（北京：中華書局，2004），卷14，頁142。

⁴⁹ 宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書·伊川先生語一》，收入於《二程集》，卷15，頁152。

道不曾咬著一粒米；滿身著衣，却道不曾掛著一條絲。⁵⁰

朱熹在此便是對佛老所說的「空、無」的一大諷刺，此情況類如他日清儒批判龍溪「現成良知」的氣味，相同地，朱熹亦云「佛氏之失出於自私之厭，老氏之失出於自私之巧」⁵¹，「釋氏先知死，只是學一個不動心。告子之學則是如此」⁵²，同樣將釋老之說歸於「自私」之說。

程朱學者是如此，即是心學的陸王，亦作如是觀。陸王心學雖被清儒譏為禪學，但他們本身卻以得孔孟真傳自居，以「因讀《孟子》而自得之」⁵³的陸九淵(1139-1192)來說，同樣以「公私、義利」來論儒釋之不同：

某嘗以義利二字判儒釋，又曰公私，其實即義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並而為三極。天有天道，地有地道，人有人道。人而不盡人道，不足與天地並。人有五官，官有其事，於是有所是非得失，於是有所教有學。其教之所從立者如此，故曰義、曰公。釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以為甚苦，而求所以免之。……其教之所從立者如此故曰利曰私。惟義惟公，故經世；惟利惟私，故出世。儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世；釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世。⁵⁴

此處象山明白指出，儒家重「人道」、主「經世」，故是為「義」、為「公」；釋氏但「求所以免」，主「出世」，卒歸之於「利、私」。故他仍堅持儒釋二者的分界。至如因「龍場之悟」而「自嘆悔錯用了三十年氣力」⁵⁵於二氏之上的王守仁(1472-1529)，更深知儒釋之辨，他說「蓋聖人之學無人己，無內外，一天地萬物以為心；而禪之

⁵⁰ 宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子語類·釋氏》，收入《朱子全書》第18冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），卷126，頁3930。

⁵¹ 宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子語類·釋氏》，收入《朱子全書》第18冊，卷126，頁3930。

⁵² 宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子語類·釋氏》，收入《朱子全書》第18冊，卷126，頁3944。

⁵³ 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008），卷35，〈語錄下〉，頁471。

⁵⁴ 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷2，〈書·與王順伯〉，頁16-17。

⁵⁵ 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），卷1，〈語錄一·傳習錄上〉，頁36。

學起於自私自利，而未免於內外之分；斯其所以為異也。」⁵⁶

由上略述，我們可以知道儘管程朱和陸王在儒學義理上有所爭論，但在面對「佛老」的態度與立場上，並無太大的歧異。但時空轉移後，原本闢老釋、以發揚孔孟心性之學為己任的宋明儒，卻被清儒打為異端，踢出儒門之外，以為「理學家」實乃認賊作父，與老釋同列而坐實了反叛聖教之罪名，這不得不讓我們慨嘆歷史的一再重演。

回過頭說，我們若將清儒對宋明儒的批判置於整個儒學史中來觀察，則清儒所建立的「新典範」，其性質並非「反動說」或「啟蒙說」——是對宋明儒完全的決裂關係——它同樣是立基於儒學意義底下的爭論，正如「相謂別墨」（《莊子·天下》）的性質一般，只不過清儒之於宋明儒，乃是處於不同時空下的儒門中，同室操戈、茶壺裡的風暴，這是頗值得我們玩味的。

四、結語：清儒轉向的意義

透過上述的說明，清代學術的轉向，不單只是時空背景上的差異，或清儒表面上的意氣之爭，其背後自有其信仰價值作為言語乃至行為上的根據，「信仰價值」的差異，即透顯出他們自我的「學派」認同，在非我族類的視野下，清儒發展出有別於理學家的求道之路。此即學者業已指出的，清儒不相信理學家透過心性上的討論即能掌握聖人之旨，唯有還原到經典上的文字訓詁，才能真正得到聖賢之義理。此一求道的態度，在晚明就漸次興起，如錢謙益（1582-1664）即說：⁵⁷

宋之學者自謂得不傳之學于遺經，而近代儒者遂以講道為能事，漢儒謂之講經，今世謂之講道，聖人之經即聖人之道也，離經而講道，則亦宋儒埽除章

⁵⁶ 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，卷7，〈文錄四·序·記·說〉「重修山陰縣學記」，頁257。

⁵⁷ 引文見清·朱彝尊著，侯美珍等點校：《點校補正經義考》第8冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999），卷297，〈通說三〉，頁857-858。

句者導其先路也。……孟子曰「我亦欲正人心」，君子反經而已矣，誠欲正人心，必自反經始，誠欲反經，必自正經學始。

錢牧齋此處講「聖人之經即聖人之道」，以是「求道」所在非在「講道」，而是「反經」，反經的先決條件就是「正經」。⁵⁸很明顯地，牧齋已點出「道存六經」及往後漢學家的治學路數。稍晚的費密（1625-1701）亦說「後世去聖人日遠，欲聞聖人之道，必以經文為準」、「聖人之道，惟經存之，舍經，無所謂聖人之道」。⁵⁹或方以智（1611-1671）說「藏理學於經學」⁶⁰、「聖人之經即聖人之道」⁶¹等主張，都展露出「道存六經」的認知趨向。殆至乾嘉學者，此一信仰價值已是學者的共識，如錢大昕（1728-1804）即清楚地點出「聖人—六經—訓詁」的邏輯關係，其云：

嘗謂《六經》者，聖人之言，因其言以求其義，則必自詁訓始；謂詁訓之外別有義理，如桑門以不立文字為最上乘者，非吾儒之學也。⁶²

聖人之旨既存六經，則求道之所在，非在「發明本心」，亦非「格物窮理」，而是「必自詁訓始」。此即東原所說的：「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。聖人賢人之理義非它，存乎典章制度者是也。」⁶³這當中我們實可清楚的發現，清儒之所以對「道」與「求道」的認知迥異於宋明儒，其根源正是「價值信仰」的歧異。余英時即說「清代考證學的典範是通過文字詁訓以

⁵⁸ 為何「反經」要先「正經」，勞思光即點出清儒本欲「致用」而「通經」，但「由於中國經籍本身之內部問題，凡真欲『通經』者，不能不先致力於考訂工作；因此，就歷史之實際言，由『通經』轉至『考古』乃有確定客觀根據或客觀必要。」見氏著：《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，1997），頁803。

⁵⁹ 清·費密：《弘道書》，收入《續修四庫全書》編纂委員會、復旦大學圖書館古籍部編：《續修四庫全書》子部·儒家類第946冊（上海：上海古籍出版社，2003），卷上〈道脈譜論〉，頁12下、15下。

⁶⁰ 清·方以智著，清·釋大然編，清·施閏章補輯：《青原志略》，收入石光明等主編：《中華山水志叢刊·山志卷》第26冊（北京：線裝書局，2004），頁194。「發凡·書院」條。

⁶¹ 清·方以智著，清·釋大然編，清·施閏章補輯：《青原志略》，收入石光明等主編：《中華山水志叢刊·山志卷》第26冊，卷3，「書院」，頁226。

⁶² 清·錢大昕著，呂友仁校點：《潛研堂文集·序二·臧玉林經義雜識序》，《潛研堂集》（上海：上海古籍出版社，2009），卷24，頁391。

⁶³ 清·戴震：《戴氏雜錄·題惠定宇先生授經圖》（原收入《東原文集》卷11），《戴震全書》第6冊，頁505。

明古聖賢在六經中所蘊藏的『道』。這是他們共同尊奉的信仰、價值和技術系統。」⁶⁴所謂「共同尊奉的信仰、價值和技術系統」，正是指涉出某一學派之所以成立的最大特徵，而此一異於他者的特徵，便形成一代特有之學風。王汎森即說：

一代學風的形成，與一種學術內在的精嚴性或是否更趨近所謂「真理」不一定呈正比關係，而與當時的社會文化環境或權力關係分不開。新的「價值階層」的出現吸引各地讀書人向它集中、靠攏，關心相近的問題，或以相近的方式處理問題。它不但吸引人們在「典範」下解決相關的問題（problem-solving），同時也吸引人們在新的「價值階層」所張起的大傘下各施聰明競爭、對抗。並且為了競爭、對抗而以最大的熱情與最快的速度，發掘材料，解決問題，傳遞學術訊息。⁶⁵

孔門「真理」到底為何？這是千古儒者無法止息的爭訟。然而，各因其視野相異、取徑不同，以是形塑各時代儒者的獨特面貌及其一代之學風。清學以「考據」、「實學」為其特有之學風，此學風之形成固不可泯除當時之外在環境的刺激，但更為關鍵在於必須有愈來愈多的學者士子認同此一「信仰價值」，繼而衍生各種理論和操作技術，如此方可謂造成新的價值階層及其學風。清儒對宋明儒的批判，進而發展出由訓詁以至六經、由六經以達聖賢之旨的求道路數，正顯現出他們是自認為立基與理學家不同的價值信仰，而產生出不同的價值階層和迥異的學風。以今視之，我們不會以為理學家是自外於儒家，宋明儒與清儒皆泛屬儒家，則清儒的轉向帶給我們什麼意義呢？

首先，清儒此一學術路徑的選擇，即代表他們對「何謂儒學」的思考是不同於宋明儒。「儒學」，或說是六經、孔孟聖賢之道，並不是清儒或宋明儒單方面就可以斷定的，但關鍵處正在於清儒顯然不認同宋明儒的「心性之學」足以代表聖賢之道，清儒藉由故訓以達聖賢義理的態度，正如同章學誠所說的「辨章學術，考鏡源流」（《校讎通義》）的意義，不僅是在整理文獻上訛誤，更是在儒學的發展史上，釐定

⁶⁴ 余英時：〈「中國哲學史大綱」與史學革命〉，收入氏著：《中國近代思想史上的胡適》（臺北：聯經出版事業公司，1994），頁 83。

⁶⁵ 王汎森：〈錢穆與民國學風〉，收入氏著：《近代中國的史家與史學》（上海：復旦大學出版社，2010），頁 178-179。

何者才是真正孔門之聖學，進而探求聖學門徑為何。這當中涉及兩個問題，一是清儒與宋明儒所認同的「道」是不同；二是因為對道的認識不同，所以「求道」的路數也相異。故如羅欽順（1465-1547）說「學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也」⁶⁶，楊慎（1488-1559）說宋儒不讀書以求道「是無積而欲市珠，無筌而欲得魚」⁶⁷等語，都展現出從晚明以來，他們對「道」及「求道」的門徑，與「天理二字卻是自家拈出來」⁶⁸的明道，或「因讀《孟子》而自得之」的象山，或云「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用」⁶⁹的陽明等，皆是大異其趣。故清儒轉向的本身，即是對「儒學」的再次思考及詮釋，相對地，也大大豐富了儒學發展史的內涵。

其次，《中庸》所謂的「尊德性」與「道問學」，本非分裂的二端，二者是同時並起，無所謂先後輕重之別。但到了象山說「既不知尊德性，焉有所謂道問學」⁷⁰，顯然偏重孟子一路，以「立其大者」為先為重；至清儒東原則反過來說「然舍夫『道問學』則惡可命之『尊德性』乎」⁷¹，錢大昕亦說「天下豈有遺棄學問而別為尊德性之功者哉」⁷²，這又反過來類似荀子「積累」的功夫。表面上這只是「尊德性」與「道問學」孰為第一義之爭，仔細檢視則不然，余英時即指出，東原等人將「道問學」的精神推展到極致，不僅將「聞見之知」從儒家傳統中附屬於「德性之知」的地位中提升起來，且將「聞見之知」擺脫「德性之知」的糾纏，使「知識」有自身的場域。⁷³故清儒在思想上主張「達情遂欲」，顯然是「尊德性」與「道問學」分離後才可能產生。此一發展是否符合孔子意旨，暫且不論，但清初此一「回歸原典」

⁶⁶ 明·羅欽順著，閻韜譯注：《困知記全譯》（成都：巴蜀書社，2000），卷下，第43章，頁275。

⁶⁷ 明·楊慎：《升菴全集》，收入《國學基本叢書》第8冊（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷75，頁989。

⁶⁸ 案此語為二程弟子謝良佐引師（明道）之語。見宋·謝良佐著：《上蔡語錄》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書外編》第3冊（上海：華東師範大學出版社，2010），卷上，頁5。

⁶⁹ 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，卷2，〈語錄二·傳習錄中〉「答歐陽崇一」，頁71。

⁷⁰ 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷34，〈語錄上〉，頁400。

⁷¹ 清·戴震：《東原文集·與是仲明論學書》，《戴震全書》第6冊，卷9，頁372。

⁷² 清·錢大昕：《潛研堂文集·雜著一·策問》，卷17，頁277。

⁷³ 詳參余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁19-36、309-376。

的運動⁷⁴，一如宋明儒受釋老影響一般，亦為儒學的內涵增添了眾多新的元素。

以是，藉由清代學術的轉向，我們可以知道對於解釋中國學術史上的任何變化，都不能單單作一化約或反射性的理解，這當中實蘊含了相當豐富的時代風尚與思想本身的自我轉化，限於學識，此文僅能就「學派」的角度來視察清儒的轉向及其意義。固然，單以「學派」角度來作說明，必然會產生眾多偏頗失當之處，然而，藉由以上的論述，我們可以發現清儒與宋明儒的關係，不僅不是水火不容的對立關係，更可看作是後世儒學發展中不可或缺的兩面，合則雙美，離則兩傷，對此，「清儒轉向」乃至中國的學術發展，才恆具其積極的意義。

引用書目

一、原典文獻（依朝代排序）

- 宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006。
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 宋·謝良佐著：《上蔡語錄》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書外編》第3冊，上海：華東師範大學出版社，2010。
- 宋·朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003。
- 宋·陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008。
- 明·羅欽順著，閻韜譯注：《困知記全譯》，成都：巴蜀書社，2000。
- 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 明·楊慎：《升菴全集》，《國學基本叢書》第8冊，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 清·陳確：《陳確集》，北京：中華書局，1979。
- 清·方以智著，清·釋大然編，清·施閏章補輯：《青原志略》，《中華山水志叢刊·山志卷》第26冊，北京：線裝書局，2004。
- 清·顧炎武：《亭林文集》，收入氏著：《亭林詩文集》，臺北：臺灣中華書局，1970。

⁷⁴ 有關清初儒者「回歸原典」的運動，學者多有論述，詳細內容可參林慶彰：《清初的群經辨偽學》（臺北：文津出版社，1990）。

四部備要本。

清·王夫之著，船山全書編輯委員會編校：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，1998。

清·費密：《弘道書》，《續修四庫全書》，子部·儒家類第946冊，上海：上海古籍出版社，2003。

清·朱彝尊著，侯美珍等點校：《點校補正經義考》第8冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999。

清·顏元著，王星賢點校：《顏元集》，北京：中華書局，2009。

清·焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，1996。

清·戴震著：《孟子字義疏證》，《戴震全書》第6冊，合肥：黃山書社，1995。

清·錢大昕著，呂友仁校點：《潛研堂文集》，上海：上海古籍出版社，2009。

清·章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2000。

清·凌廷堪著，王文錦點校：《校禮堂文集》，北京：中華書局，1998。

清·阮元著，鄧經元點校：《學經室集（一集）》，北京：中華書局，1993。

李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1994。

陳奇猷：《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000。

二、近人論著（依姓氏筆劃排序）

王汎森：《近代中國的史家與史學》，上海：復旦大學出版社，2010。

丘為君：《戴震學的形成》，臺北：聯經出版事業公司，2004。

〔美〕艾耳曼著，趙剛譯：《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，南京：江蘇人民出版社，1997。

余英時：《中國近代思想史上的胡適》，臺北：聯經出版事業公司，1994。

余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，臺北：東大圖書公司，1996。

余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1999。

李紀祥：《明末清初儒學之發展》，臺北：文津出版社，1992。

- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004。
- 林慶彰：《清初的群經辨偽學》，臺北：文津出版社，1990。
- 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 侯外廬：《中國思想史》第5卷，北京：人民出版社，1995。
- 姜廣輝：《走出理學——清代思想發展的內在理路》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997。
- 胡適：《胡適文存》第3集，臺北：遠東圖書公司，1990。
- 夏長樸：《李觀與王安石研究》，臺北：大安出版社，1989。
- 夏長樸：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉，收入姜廣輝主編：《經學今詮三編（中國哲學第二十四輯）》，瀋陽：遼寧教育出版社，2002，頁559-624。
- 張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999。
- 張麗珠：《清代新義理學——傳統與現代的交會》，臺北：里仁書局，2003。
- 張麗珠：《清代的義理學轉型》，臺北：里仁書局，2006。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史（附《清代學術概論》）》，臺北：里仁書局，2000。
- 梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》，臺北：臺灣古籍出版公司，2005。
- 章太炎：《尙書重訂本》，《章太炎全集》第3冊，上海：人民出版社，1984。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，臺北：三民書局，1997。
- 馮友蘭：《中國哲學史（增訂本）》，臺北：臺灣商務印書館，1996。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001。
- 葛榮晉：《中國實學思想史》中冊，北京：首都師範大學出版社，1994。
- 漆永祥：《乾嘉考據學研究》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 劉述先、鄭宗義合著：〈從道德形上學到達情遂欲——清初儒學新典範論析〉，收入劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000，頁73-103。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1996。
- 錢穆：《國學概論》，臺北：臺灣商務印書館，1998。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》第8冊，臺北：素書樓文教基金會，2000。