

# 牟潤孫教授的清代思想史研究與意義

丘為君\* 鄭欣挺\*\*

## 一、前言

清代學術的主流是考證學（樸學、漢學）。作為儒學的代表，考證學在清末時期，由於無法有效地回應西方帝國主義排山倒海而至的挑戰與壓迫，因而成了眾矢之的。考證學這種低落的形象，一直要到「新文化運動」時期才有所扭轉。在近代中國主流學術思想界領袖胡適的看法裡，考證學由於在研究取徑上強調「大膽假設、小心求證」，因而是中國傳統學術中，最具有科學精神的知識領域。<sup>1</sup> 這個在「五四啟蒙運動」時期的重要評價，稍許扭轉了有二百六十多年歷史的大清帝國，在政治、社會、經濟乃至學術等各方面皆一無是處的負面印象。

作為一個具有科學精神的知識領域，考證學是以先秦典籍之考索為重心，其崛起主要是對理學（宋學）的主觀判斷做出批判。的確，考證學強調知識學問「客觀證據」的態度，與其所批判的理學之「唯心主義」傾向，在研究取徑上確實是涇渭分明的。必須指出的是，考證學講究「客觀證據」的治學態度，主要是建立在「博學」——儒學的一個悠久傳統——之基礎上，<sup>2</sup> 沒有「博學」作為前提，考證學將只是一個「假知識」。非常簡略地說，高明的考證學者，其古典考證工作的最後目的，是在「歸納」的方法學上，完成或達到「通則」（generalization）（或用他們的語言「貫通」）的目標。這個「歸納」的方法學，不是歸納狹義而是廣義的知識範疇，也就是說，考證學的「歸納」方法學，是與「博學」緊密關連。

弔詭的是，清代考證學卻不是以「博學」作為其知識探索的最後依歸，它的成就，就代表性考據學者看來，主要建立在知識經營的「專精」上。用近代學術語言來說，考證學是一門極為強調專業知識（professionalism）與方法論（methodology）的學術領域（就內容而言，當然還不能與工業革命以後、建立在以高度分工為前提的西方資本主義體系「專業主義」相提並論，但在知識經營的性格上，無疑已接近近代意義的「專業」精神）。<sup>3</sup> 由於強調專精，所以

---

\*東海大學歷史系教授

\*\*暨南大學歷史系博士班

<sup>1</sup> 胡適，〈清代學者的治學方法〉，《胡適文存》第一集，（台北：遠東圖書，1974），頁390-412。

<sup>2</sup> 古典儒學對博學的重視，可見《論語》，例如〈雍也第六〉說道：「君子博學於文，約之以禮。」〈子張第十九〉說：「博學而篤志，切問而近思；仁在其中矣。」

<sup>3</sup> 關於這方面的討論，可以參看 Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology* (Cambridge: Harvard University Press, 1984)，尤其是第三章。本書有中譯本，《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變

其代表性著作的完成，常要曠日廢時地反覆檢覈。以閻若璩（1636-1704）的代表作《古文尚書疏證》八卷（1745年出版）為例，此書找出128條重要證據，證明《古文尚書疏證》乃東晉元帝（司馬睿【276-322】）時豫章內史梅賾所偽作。閻若璩從1655年的二十歲青年起對《尚書》的真實性起疑，到1693-94左右完稿定論，已經是近六十歲的老漢，一個重要見解從思索到定型，前後近四十載，不可謂不用心。<sup>4</sup> 另外像段玉裁（1735-1815）的《說文解字注》，此三十卷的註解工程，從1780年著手到1815年才出版面世，其經營時間超過35年，考證學家對學術之敬業，莫過如此。<sup>5</sup>

博學與知識的客觀性有關，其意義在於用大量的客觀證據來說明主要論點的正确性。然而，博學並不是考證學的唯一美德。考證學大師戴震（1724-1777）在晚年曾指出：「學貴精不貴博，吾之學不務博也」。<sup>6</sup> 戴震在當代係以驚人的記憶力與博學知名，卻宣稱「吾之學不務博也」，可見「博學」只是考證學者的手段而不是目的。雖然如此，「博」與「專」卻一直是清代考據學者的兩難，沒有「博學」的基礎，其「專精」事業是脆弱虛假的；另一方面，若為「博學」而「博學」，沒有「專精」的考量，則學將無所立也無所成。在清代學術思想研究上有不凡貢獻的余英時教授，於探討清代中葉兩位具代表性思想家戴震與章學誠（1738-1801）時，用「刺蝟與狐狸」（The hedgehog and the fox）來解說這兩個人的學術性格，在某一方面，余先生其實是洞悉了清代考證學裡「博」「專」之間的緊張性。<sup>7</sup>

受賜於余先生，華文學術界開始注意到以賽柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）的「刺蝟與狐狸說」。柏林曾為作家與思想家區分出兩種類型：刺蝟與狐狸。在區別上，狐狸多知，而刺蝟有一大知（The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing）。<sup>8</sup> 就特徵而言，「狐狸型」人物在生活、行動與觀念上是離心式的，而「刺蝟型」則是向心式。就典型而言，「刺蝟型」的作家有柏拉圖（Plato, 428 BC-348 BC）、羅馬詩人與哲學家劉克里修斯（Lucretius, ca. 99 BC - ca. 55 BC）、義大利詩人但丁（Dante, 1265-1321）、法國數學家巴斯葛（Pascal, 1623-1662）、黑格爾（Hegel, 1770-1831）、俄國小說家杜斯妥也夫斯基（Dostoevsky, 1821-1881）、尼采（Nietzsche, 1844-1900）、挪威劇作家易卜生（Ibsen, 1828-1906），以及法國作家普魯斯特（Proust, 1871-1922）。而「狐狸型」的代表性人物則有以「西方史學之父」知名的希臘史學家西羅多德（Herodotus, c. 484 BC-c. 425 BC）、希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle, 384 BC-322 BC）、法國文藝復興時期著名作家蒙田（Montaigne, 1533-1592）、荷蘭文藝復興時

化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1995）。

<sup>4</sup> 張穆，《閻潛丘先生年譜》（北京：中華書局，1994），頁89-94。錢穆，《中國近三百年學術史》，〈附表〉（台北：台灣商務印書館，1987）。

<sup>5</sup> Arthur Hummel, (ed.) *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, "Tuan Yu-ts' ai", (Taipei: Cheng Wen, 1970), pp. 782-784. 趙航，《揚州學派新論》（江蘇：江蘇文藝出版社，1991），頁17-25。

<sup>6</sup> 段玉裁，《戴東原先生年譜》，收於趙玉新點校之《戴震文集》（北京：中華書局，1980），頁248。

<sup>7</sup> 余英時，《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書店，1976）。

<sup>8</sup> 這是希臘詩人阿奇洛克斯 Archilochus (c. 680 BC- c.645 BC) 的看法，而為 Berlin 所認可援引。

期哲學家伊拉斯莫斯（Erasmus, 1466/1469-1536）、英國文藝復興時期的劇作家莎士比亞（Shakespeare, 1564 -1616）、法國劇作家莫里哀（Molière, 1622-1673）、德國作家歌德（Goethe, 1749 -1832）、俄國近代文學的奠基者、詩人普希金（Pushkin, 1799-1837）、法國近代劇作家巴爾札克（Balzac, 1799-1850），以及愛爾蘭當代作家喬伊斯（Joyce, 1882- 1941）。<sup>9</sup>

我們幾乎可以毫無疑問地斷定，長於經史考證的牟潤孫先生（1908-1988），係屬於「狐狸型」而不是「刺蝟型」的學者。這可以從兩方面來考察。就外部來判別，先生研究主題遍及經、史、子、集與探索斷限上至先秦下至民國，顯然是以「通儒」自命。另一方面從內部來看，先生生平最鍾愛的兩部名著是顧炎武（1613 -1682）的《日知錄》與錢大昕（1728-1804）的《潛研堂全集》。<sup>10</sup> 如所周知，顧炎武為清代考證學運動的先鋒，治學宗旨是「博學於文，行己有恥」。至於聲韻學與訓詁學大家錢大昕，其治學精神為「實事求是」，主張「不專治一經而無經不通，不專治一史而無史不窺」，其費時多年、以治經方法來治史的《二十二史考異》（1782），贏得了與《廿二史劄記》作者趙翼（1727-1814）、《十七史商榷》作者王鳴盛（1722-1797）合稱「清代史學三大家」的美譽。無論是顧或錢，兩人都是以博學為基礎的嚴謹學者。以這兩位大家為取法對象，牟先生的治學風格也就不言自明了。

由於牟潤孫教授治學範圍寬廣，導致海內外的清代學術思想研究社群，在過去半個世紀裡，似乎並不特別將他視為此一領域的代表性學者，並注意他在這一方面的貢獻。這篇短文無法全面深入他在清代學術思想研究上的成績，而只能勾勒他在此一領域裡的主要成就與意義。

## 二、考證學的起源與經世致用思想

作為「狐狸型」而不是「刺蝟型」的學者，牟潤孫先生之轉向清代思想史的研究，約莫發端於任台大中文系副教授（1950）之後。先生在中年後對清代思想史所選定的第一個研究對象，是被評價為「學有本原，博瞻而能通貫，每一事必詳其始末」的「考據學開山大師」顧炎武。<sup>11</sup> 關於顧炎武，先生研究的重點在下列三項議題上：一、顧炎武的學術淵源；二、專制統治與考證學；三、經世致用。

<sup>9</sup> Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, (NY: Viking Press, 1978), chap.2. 此書有中譯本，見彭淮棟譯，《俄國思想家》（Russian Thinkers）（台北：聯經，1987）。Berlin 在先前另一本專門著作 *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (NY: Weidenfeld and Nicolson, 1953)，則更詳盡地以此組觀念來詮釋分析托爾斯泰。另外，他也在 1997 的遺作 *The Proper Study of Mankind* 裡沿用這組理念。

<sup>10</sup> 嵇義達，〈牟潤孫的史學及其對清史的研究〉，《經世與考據：清代學術思想研討會——紀念牟潤孫教授百年冥誕》（台中市：東海大學文學院，2008）。

<sup>11</sup> 「學有本原，博瞻而能通貫，每一事必詳其始末」這一歷史評價是《四庫全書提要》對《日知錄》作者的論定。「考據學開山大師」則是牟潤孫先生的字眼，見牟潤孫，〈顧寧人學術之淵源——考據學之興起及其方法之由來〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 162。

### 顧炎武的學術淵源

關於清代考證學的起源，梁啟超（1873-1929）的「理學反動說」從民初以來，一直在中國學術圈內具有舉足輕重的地位。在影響深遠的《清代學術概論》（1920）中，梁啟超指出，清代思潮的特質，簡言之，即為「對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。」<sup>12</sup>「理學反動說」的主要論點是：清代學術思想的主流為考證運動，這一以「經驗」（empirical）為前提的經學考證運動，其特質是在批判「非經驗」（non-empirical）的玄學傳統——理學（包括程朱學派與陸王學派）。在考據學家（漢學家）看來，強調創造性詮釋的理學家（宋學家），已經曲解了儒學的原始經典，以致於悖離了聖人立教之本意。為了證明理學家對儒學經典解釋的謬誤與無效，考據學者意欲回溯到漢唐（尤其是東漢）的詁經傳統，透過「古學之恢復」，來彰顯原始聖學的本意。<sup>13</sup>換句話說，以考據為主流的清學，是欲藉著打倒宋明理學的「虛學」這一手段，來達到恢復漢唐經學（尤指東漢的詁經傳統）之「實學」的目的。<sup>14</sup>

對梁啟超的「理學反動說」與視顧炎武為「反理學家」，牟潤孫先生對此一解釋考據學起源的論點並不滿意，而提出了「政治文化說」。先生認為，考據學興起的主因，是滿清慘酷統治的壓迫，這一現象使得顧炎武所倡導的考證學，於後來產生重要變化。在他看來，顧炎武本身並不反對朱子，事實上顧氏在清初時，還是一位尊崇朱子的「在野大儒」。沒錯，顧炎武曾批判理學，還提出了「以經代理說」（經學即理學）的論點；但這是用來反對陸九淵（1139-1193）與王陽明（1472-1528）等所傳播的「心學」，而不是反對程朱的理學。顧炎武在《日知錄》中的確多有攻擊王陽明的論點，如稱「明用《孟子》之『良知』，暗用《莊子》之『真知』」、「昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精，而已遺其粗；未究其本，而先辭其本。」、「以『明心見性』之空言，代修己治人之實學」等等，將「良知」與「清談」、「新說」等同為流禍天下之學，但細究顧炎武《日知錄》字裡行間，並無否定程朱儒學之意。<sup>15</sup> 潤孫先生指出，顧炎武不僅不反對理學，反而是極為崇敬朱子，這可由他與人合資，在華陰縣為朱子蓋祠可以得知。顧炎武在朱子祠的題文，更能真確反應他內心對朱子的無限崇敬：

「兩漢而下，維多保殘守缺之人。六經所傳，未有繼往開來之哲。惟絕學首明於伊雒，而微言大闡於考亭，不徒羽翼聖功，亦乃發揮王道，啟百世之先覺，集諸儒之大成。」

<sup>12</sup> 梁啟超，《清代學術概論》（台北：台灣中華書局，1989），頁 3-8。

<sup>13</sup> 梁啟超，《清代學術概論》（台北：台灣中華書局，1989），頁 3-8。

<sup>14</sup> 關於梁啟超的「理學反動說」更詳細的討論，請參見丘為君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質，與義涵〉，收於《戴震學的形成：知識論述在近代中國的誕生》（台北：聯經，2004）。

<sup>15</sup> 牟潤孫，〈顧寧人學術之淵源—考據學之興起及其方法之由來〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 164。

為了說明顧炎武並非一個「反理學主義」者，牟潤孫先生從顧氏的學術淵源入手，來考察考證學的起源問題。他認為，顧氏學術內涵，基本上淵源於理學宗師朱熹（1130-1200）。在這方面，有三條線索連結朱熹與顧炎武：魏了翁（1178-1237）、王應麟（1223-1296）與黃震（1213-1280）。

魏了翁、王應麟兩人都私淑朱子，繼承朱子的實學思想，是南宋（1127-1279）末年的代表性思想家。「講學一字一義不放過」的魏了翁（鶴山），<sup>17</sup>與朱熹弟子輔廣、李燾（1156-1225）等有交往，又與陸九淵之子陸持之（《象山先生全集》28卷的編輯者）親善，並因此吸取了不少陸學精華。魏了翁的著作《鶴山大全文集》120卷與《九經要義》263卷，都展現了能綜合諸家、具有博學與實學特徵的魏氏風格。這種風格在顧炎武的著作裡，不難看到痕跡。

至於同樣以博學稱著的王應麟，其治學特色為能綜合諸家精華——不但自己私淑朱子，也綜合呂祖謙（1137-1181）的治學思想。呂祖謙在思想上是朱子的同志，兩人曾一同講學於浙江浦江縣的月泉書院，為金華學派的代表，開「浙東學派」先河，與友人張栻（1133-1180）合稱「東南三賢」。呂祖謙的「婺學」、張栻的「湖湘學派」，與朱子的「閩學」，鼎足三立，各具特色。潤孫先生認為，顧炎武的學術思想，實繼於王應麟（厚齋）之後，對照兩人的學術風格來看，十八歲中進士的王氏，著有《詩地理考》、《通鑑地理通釋》、《漢制考》，等才華洋溢的著作，其代表作《困學記聞》以徵引宏富、貫穿古今與考定精深享譽士林。而顧氏則著有《天下郡國利病書》、《肇域志》、《歷代帝王宅京記》等氣魄宏大的論著。代表作《日知錄》積三十年心力而成，充分展示其經世致用的為學宗旨。在著述的精神上，顧炎武之學顯然繼承了具有朱子學色彩的王應麟之學。潤孫先生相信，顧、王兩人都是匯合了朱子與呂祖謙所倡導的治學類型。<sup>18</sup>

除了魏了翁與王應麟，黃震（東發）思想也是朱子與顧炎武的連結者。黃震師承朱子再傳弟子王文貫（貫道），其論學極為嚴正，毫不苟同，擯斥心學尤力。程伊川（程頤，1033-1107）與朱子若有違誤之處，也不假顏色地予以糾正。<sup>19</sup>顧炎武對黃震的學術十分敬服，他所接受的朱子學說，基本上是經過黃震所修正過的。潤孫先生指出，魏了翁生當南宋末季，王應麟與黃震則身逢亡國，窮老著書，其心境遭際與顧炎武極相彷彿，「顧學之近似三氏蓋非偶然，

<sup>16</sup> 牟潤孫，〈顧寧人學術之淵源—考據學之興起及其方法之由來〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁168。

<sup>17</sup> 黃宗義，《宋元學案》，卷80〈鶴山學案〉，第四冊（北京：中華書局，1984），頁2653。

<sup>18</sup> 牟潤孫，〈顧寧人學術之淵源—考據學之興起及其方法之由來〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁162。

<sup>19</sup> 牟潤孫，〈顧寧人學術之淵源—考據學之興起及其方法之由來〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁171。

而研尋三家學案，足為說明顧氏學術之旁助，亦職是之故也」。<sup>20</sup>

牟潤孫先生 1953 年出版的〈顧寧人學術之淵源—考據學之興起及其方法之由來〉一文，揭發了顧炎武的學術淵源，並辨明了近代學者對顧氏「反理學」的誤解。此文發表後，牟潤孫先生認為他對於顧炎武思想的研究仍未說明詳盡，於是在 1961 年 11 月 24 日於新亞研究所講演〈論顧亭林學術與儒學之真精神〉，演講內容刊載於同年 12 月的《新亞生活雙周刊》。<sup>21</sup>

〈論顧亭林學術與儒學之真精神〉一文強調儒家的基本精神，宣稱孔子所說的「君子」，除了消極意義上的「修己」作為之外，還要在積極意義上「安人」、安百姓；也就是說，真儒者除了「修身」還更要「經世」。孔子的「修己以安人」的觀點，在孟子那裡獲得了進一步的發揚與闡明，但不幸的是，儒學發展到了明朝的理學階段，卻退化到只重視「修己」，而不再講求「安人」，即儒學逐漸喪失其外向化的能力，而有內向化的趨勢。顧炎武在他的《日知錄》裡之所以批判陸、王的理學，就是反對缺乏「安人之學」的儒學。顧炎武並不反對「修己」，但他特別注重「安人」，而「經世致用」就是「安人之學」。<sup>22</sup>

顧炎武在《日知錄》中有許多講古論今的學術討論，不過都不是純粹的學術考證，而是針對當代問題提出反省。牟潤孫先生指出，例如《日知錄》卷八〈州郡賦稅〉，看似對賦稅問題做考古式討論，實際上是因為當代發生了問題，所以才不得不溯源而上來說明事情的來龍去脈。儒家真精神在於「修己安人」，對顧炎武而言，考古只是「通經致用」的手段；考古的用意不全然是為了知識的趣味，而必須有用於當世與現實。先生認為，顧炎武學術符合儒家真精神，可惜乾嘉以降，無人能理解與延續顧炎武治學的宗旨。<sup>23</sup>

### 專制統治與考證學

除了關注考證學的起源，牟潤孫先生也重視考證學後來發展成忽視「經世致用」精神而只強調「文本考證」的問題。他感興趣的是，由顧炎武所領導的考據學運動，其「經世致用」特質為何在後來考據學發展的高峰裡消失殆盡？作為清代學術主流的考證學，為何會偏離儒學的入世傳統（經世），而發展成「不食人間煙火」的學問？對於這點，潤孫先生主要從清代「政治文化」角度來批判地詮釋這一清代思想史中的重要轉折。

所謂「清代政治文化說」，這是指由於「征服王朝」(Conquest dynasty)的歷史背景，使滿人政權在清初發展出一種獨特的政治文化——文字獄，以政治高壓手段，來對付有民族主義傾向與具批判性格的知識份子。<sup>24</sup>在這樣的時空背景下，顧炎武所提倡的帶有實用主義風格的

<sup>20</sup> 牟潤孫，〈顧寧人學術之淵源—考據學之興起及其方法之由來〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 171。

<sup>21</sup> 牟潤孫，〈論顧亭林學術與儒學之真精神〉，《新亞生活雙周刊》第 4 卷第 11 期（1961.12），頁 1—2。

<sup>22</sup> 牟潤孫，〈論顧亭林學術與儒學之真精神〉，《新亞生活雙周刊》第 4 卷第 11 期（1961.12），頁 1。

<sup>23</sup> 牟潤孫，〈論顧亭林學術與儒學之真精神〉，《新亞生活雙周刊》第 4 卷第 11 期（1961.12），頁 1—2。

<sup>24</sup> 在中國歷史上，「征服王朝」(Dynasties of Conquest)的代表有遼、金、元、清等，「滲透王朝」(Dynasties of Infiltration)則有十六國與北魏。「征服王朝」與「滲透王朝」的概念，是由提出「水力學假設」(hydraulic

考證學問乃逐漸變質，成為與缺乏現實關懷，而專在古代經典裡做字義考訂工作。關於這種變化，在與顧炎武同時代但稍晚的閻若璩、胡渭（1633-1714）等代表性知識份子裡，已經開始發酵；到了乾嘉時期，戴震、錢大昕等人更是將文本考據知識發揚光大。表面上，這些考據大家似乎在承繼顧炎武所開啟的考證學，事實上僅傳承顧氏考據學的形式與技巧，而不是他的儒學真精神，與顧炎武的學術氣象已大不相同。

清朝特殊的「政治文化」不僅改變了儒學發展的方向，也造成了清朝在史學研究傳統上的衰落。潤孫先生從寫史與考史兩種風氣的衰微和興起為切入點，剖析了清朝「史學」衰落的原因。<sup>25</sup> 先生從讀陳寅恪（1890-1969）〈元西域人華化考序〉為發端，先討論「有清一代經學號稱極盛，而史學則遠不逮宋人」一語所引起的爭議，認為考據家並非史學家，清代考據學家雖然人才輩出，但出色的歷史學者則是寥若晨星，因此陳寅恪的評論並不過分。

關於清代史學衰落的原因，潤孫先生認為與下述兩種發展有關：一、絕對皇權不許民間記載當代歷史，二、官方掌控、壟斷編著前代歷史的工作。先生指出，除了康熙帝禁止民間私修明史，官方還設館修實錄、國史與列傳。這樣還不滿足，政府還修方略、通志、通典、通考，並由皇帝本人下令修改編年史，甚至還加上其御批，成為史論的最高權威標準。在此政治形勢下，加上雍正與乾隆兩朝文網越來越密，學者不但不敢記載當代歷史，遑論編修前代的明朝歷史。

先生指出，康熙相當注意修史，對明朝的史事十分熟稔，進而對《明史》的修纂多有干涉，這就創下了皇帝監督、指導修史的惡例。由於皇權介入修史，錢大昕、王鳴盛、趙翼等極富歷史意識的考據學家，對於《明史》幾乎不曾涉及。故先生認為「許多清代史學家不敢著史，而寧願考史，它的真正原因似即在於此」。不僅史學家不願碰觸有政治涵義的《明史》，就連經學家也多半不敢抵觸統治者的思想。以惠棟為首的「吳派」講求漢儒之學，以戴震為首的「皖派」則講訓詁、名物，都是小心謹慎，不敢與專制皇權觀點相違，因而能避禍。<sup>26</sup>

潤孫先生透過經學考據與著史考史兩方面的研究，發現清代學術風氣轉變的關鍵，乃源於清帝所主導的政治文化之改變；而這種政治文化的變化，則來自「清朝皇帝的殘酷統治」。先生後來之所以討論「反理學統治」議題，與此研究心得不無關係。

### 經世致用

---

hypothesis)的法蘭克福學派(Frankfurt school)學者 Karl A. Wittfogel 與華裔學者馮家升所提出的，見 Karl A. Wittfogel and Feng Chia-cheng *History of Chinese Society: Liao (907 - 1125)*, (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1970) 關於中國「征服王朝」的討論，可參看 Jing-shen Tao (陶晉生), "The Influence of Jurchen Rule on Chinese Political Institutions" *The Journal of Asian Studies*, Vol. 30, No. 1 (Nov., 1970), pp. 121-130.

<sup>25</sup> 先生在此所稱的「史學」，是指寫私修前代或當代史書的學術，而非官方下令修纂的史書，或是在文字訂鈐中從考證的「考史」之學。

<sup>26</sup> 牟潤孫，〈論清代史學衰落的原因〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 69—76。

牟潤孫先生為何特別看重考證學與「經世致用」之間的問題，這與他的師承有密切關係。潤孫先生係燕京大學國學院研究所畢業（1932），從所長陳垣（1880-1971）研習，而陳垣先生正是奉「經世致用」為治學圭臬。潤孫先生在〈從通鑑胡注表微論陳援庵先生的史學〉一文裡，如此說明陳垣的為學宗旨：

援庵先生早年治學由考據入手，甚不喜發議論，到了通鑑胡注表微，每借胡注評論及於政治，要人讀史以致用……繼此而後，先生遂專心致志去箋注《日知錄》，可見他深明經世致用為中國史學的主要骨幹，顧炎武在這方面是傑出的學人，《日知錄》更是經世致用學說精華之所萃，以此為旁證，先生對於中國史學已達到最高境界自可推而知道了。<sup>27</sup>

除了陳垣之外，他的另一位重要老師柯劭忞（1848-1933），也是一位「經世致用」思想的堅定支持者。先生回憶其師柯劭忞先生教誨的〈蓼園問學記〉一文中，如此寫道：

先師出殯之後，學術界開會追悼他。江瀚（叔海）先生在會上致詞說：「鳳孫先生為經世致用之學，上紹顧亭林（炎武），薄戴（震）、段（玉裁）、錢（大昕）、王（念孫、引之）而不為……。」我聽了叔海先生的一番話，才恍然明白了蓼園先師治學的宗旨與趣向。魏源、龔自珍等人是清學後期的經世致用派，他們研究西北史地正是為了解西方過去情況，鳳老與他們以經世致用為治學之目的這一方面可以說毫無二致。<sup>28</sup>

從顧炎武到柯、陳二先生一脈相承的「經世致用」精神，深深地影響了牟潤孫先生。李學銘、余汝豐在編輯完先生遺著《海遺雜著》後所著的〈後記〉中便指出，先生「經常強調學者須文史兼通」，又「秉承中國史學的傳統精神，『通古今之變』，達到『致用』的效果」。<sup>29</sup> 從這裡，我們可以了解先生的治史精神與方向，亦能知道先生選擇顧炎武為其清代思想史研究發端的思想脈絡。

### 三、考證學的蛻變與反理學統治

牟潤孫先生在清代初葉的思想史研究裡，從對顧炎武考索中提出了「政治文化說」。在他稍後有關清代中葉至清季思想變化的研究裡，又對考證學何以失去「經世致用」精神的這一重大變化做出探索，並提出了「反理學統治說」。

所謂「反理學統治說」，指的是從北宋以來逐漸佔有思想主導地位的新儒學——理學，在

<sup>27</sup> 牟潤孫，〈從通鑑胡注表微論陳援庵先生的史學〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁534。

<sup>28</sup> 牟潤孫，〈蓼園問學記〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁537。

<sup>29</sup> 李學銘、余汝豐，〈後記〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁478—479。



有清一朝裡不再是一門知識份子間彼此切磋探討的學問知識，而是蛻變成一個官學或官方意識型態。具有「征服王朝」性格的滿清外來政權利用中國理學裡的「綱常名教」傳統與「天理人欲」學說作為思想統治工具，一方面用以對付具有民族主義傾向的知識份子，另一方面則用來壓制尊崇知識份子權威的農民大眾。知識份子有感於其所安身立命之儒學的德行倫理，已經變質為政治化的道德，成了統治者鎮壓人民的思想工具，因而從批判與消解理學著手，消極地作為其政治抗議。戴震的「以理殺人說」，便是「反理學統治說」最經典的見解。

### 惠棟「反理學統治」思想

戴震的「以理殺人說」是「反理學統治說」經典的見解，但是牟潤孫先生並不欲對戴震思想做深一層探究，因為戴震的反理學思想已被章太炎討論過。<sup>30</sup> 潤孫先生所感興趣的是，是什麼或誰造成了戴震思想的重大改變？先生注意到，戴震思想的轉變，是從 1757 年（乾隆二十二年）南遊結識惠棟（1697-1758）後才開始的，因此他認為要瞭解戴震，就必須先瞭解影響戴震思想轉變的關鍵性人物惠棟。在牟潤孫教授看來，不少一流的清代考據學家具有批判理學的態度與反理學的思想，但深層地探索，其反理學言論多半是為了反應其隱晦的政治抗議——「反理學統治」。換言之，清代考據學家在思想層面的「反理學」言論，與帶有政治意涵的「反理學統治」思想，其實是一體兩面。

惠棟的反理學言論，牟潤孫先生指出，主要包含在其耗時三十餘年心力的代表作《周易述》裡，而其中的最後兩卷《易微言》，尤其值得注意。例如在《易微言》「理」字條下惠棟如此說道：「後人以天理人欲為對待，且曰天即理也，尤謬。」這是惠棟明白地反對宋儒「天理人欲」二元論的證據，在這裡他大膽地批判了「天即理」說的謬誤。為了證明所言有據，惠棟並睿智地引用法家《韓非子》與《管子》等的論點，來正面抨擊理學家的論點。例如《韓非子》〈解老〉中說：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：『道，理之者也。』物有理不可以相薄，物有理不可以相薄故理之為物之制。萬物各異理，萬物各異理而道盡。稽萬物之理，故不得不化；不得不化，故無常操；無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。

惠棟又續引《韓非子》〈解老〉說來支持他的論點：「凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。」這些都是批判宋儒「天即理」說謬誤的明確表現。牟先生宣稱惠棟對與「理」的闡釋，說「理字之義，兼兩之謂也」，不明白說出「兼兩」係指天理與人欲。惠棟引了《易·繫辭》、《樂記》、《大學》等文獻，最後只說出了「後人以天理人欲為對

<sup>30</sup> 這應是指章太炎的〈釋戴〉篇，《太炎文錄初編》，收於《章太炎全集》（四）（上海：人民出版社，1985），頁 122-124。

待，且曰天即理也，尤謬。」等等簡單的十七個字。雖然如此，這還未被徹底發揮的論點，後來卻被惠棟思想的繼承者戴震所融會，而發展出「理欲合一說」，並在《孟子字義疏證》中積極地表現出來。潤孫先生認為，戴震的「理者，存乎欲者也」見解，不無受到惠棟「兼兩說」的啟示。<sup>31</sup>

牟潤孫先生更進一步地指出，惠棟之所以會有反理學思想的發端，與其父惠士奇（1671-1741）受到清朝皇帝的迫害有關，此事件曾導致惠家陷入貧苦狀態之中。1726（雍正四年）年惠士奇從廣東學政調任回北京，次年（1727）這位進士出身、有清廉口碑的好官竟然被罰修城，需變賣家產去修鎮江，然而修砌不到二十分之一，便已家產耗盡而不得不停工罷官。<sup>32</sup> 惠士奇究竟犯了什麼不可原諒的大過，而必須遭受凡是講求「天理」的帝王如此般的嚴厲懲罰？二十九歲的青年惠棟對一生誠悃的父親在五十六歲的老年還面臨如此的政治處分，自然不無感到困惑與怨恨。根據牟潤孫先生的考察，惠士奇應該是被冤枉的，這由乾隆在 1736 年召惠士奇進京復官，且寬免他所欠的修城銀兩可以得知。<sup>33</sup>

另外，當權者的虛偽，也是令惠棟不滿之處。清朝皇帝事事講求天理，但行為上卻是極力縱容自我私慾。例如在康熙時代擔任內務府包衣人（奴僕）的曹璽（1620-1684）、曹寅（1658-1712）父子和李熙（曹寅的妻舅），由於受到滿清統治者的信賴，而在日後分別以漢人身份而主管具有舉足輕重地位的江南織造與兩淮鹽政。<sup>34</sup> 奴僕出身的曹、李兩家感恩圖報，為提拔他們的主人從兩淮地方搜刮了不少財富，並且分潤到他們的皇子和左右近侍們。康熙曾經六次南巡，其中有四次是由曹寅接待，因此曹家一共辦了四次接駕大典，耗費甚巨。曹寅的母親孫氏為康熙的乳母，因此曹寅與康熙之間關係匪淺，但是曹寅臨逝之前透露虧空 32 萬兩銀子（9 萬兩來自江寧織造的虧空，23 萬兩為鹽政虧空）。這些虧空，並不是落入個人私囊，而是為了支付皇帝南巡的若干開銷，因此也頗得到康熙的諒解。<sup>35</sup> 不幸的是，這兩大家族雖然極力滿足滿清皇室各種名目的需索，但在雍正上任後卻都以虧空的罪名，遭受「抄家籍沒」的災難（曹寅之弟曹宣第四子曹頌【1706-1774】在 1728 年被革職抄家）。<sup>36</sup> 值得一提的是，專制帝王抄了曹頌家，原以為曹家在江寧任織造數十年，對皇室子弟需索均出手大方，

<sup>31</sup> 牟潤孫，〈反理學的惠棟〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 191—196。又見牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 223。

<sup>32</sup> 牟潤孫，〈反理學的惠棟〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 193。

<sup>33</sup> 牟潤孫，〈反理學的惠棟〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 194。

<sup>34</sup> 關於曹寅的身世與滿清統治者之間的複雜關係，可參見 Jonathan Spence 史景遷，*Ts'ao Yin and the K'ang-Hsi Emperor* (Conn.: Yale University, 1966)。此書有中譯本，《曹寅與康熙》（上海：上海遠東出版社，2005）。關於「包衣」制度，可見此書第一章。

<sup>35</sup> 史景遷，〈曹寅與康熙〉（上海：上海遠東出版社，2005），頁 293-297。

<sup>36</sup> 牟潤孫，〈反理學的惠棟〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 195。關於曹頌被雍正抄家，可見史景遷，〈曹寅與康熙〉（上海：上海遠東出版社，2005），頁 309-311。另可見，牟潤孫，〈從《紅樓夢》中的抄家談起〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 237—240。

應是累積可觀財富，可以搜到不少財物，沒料到所得的竟是當票百餘張（據隋赫德的奏摺），大出雍正意料之外。<sup>37</sup>

清朝初期統治者藉由視察河工與海塘而大規模的「南巡」計有十二次，給人民帶來極大的負擔與痛苦。六次在康熙朝，另六次在乾隆朝。根據牟潤孫先生的查考，從康熙帝 1684 年（康熙二十三年）第一次「南巡」到乾隆帝 1784 年（乾隆四十九年）第六次「南巡」，正好是一百年。而康熙乾隆祖孫十二次「南巡」所帶來的巨大財力消耗，則造成了清朝由盛世走向衰亡的關鍵。<sup>38</sup> 康熙表面上說「巡行凡需用之物，皆自內府儲備，秋毫不取之民間。恐地方或有不肖官吏借端妄派，以致擾害窮民，爾其加意嚴察，如有此等，即指名題參，從重治罪」（1684 年首次南巡時對江蘇巡撫湯斌【1627-1687】的指示）。<sup>39</sup> 皇帝高高在上，講得義正辭嚴；在現實作為上，卻非如此。例如 1705 年康熙第五次南巡時，曹寅和李熙為了接駕，在揚州為康熙建造行宮，兩人除了各捐銀二萬兩，還要擔任監修的重任。為了讓主子開心，出錢又出力，箇中甘苦，無法對人道盡。<sup>40</sup> 皇帝「南巡」的接駕，是地方接待單位的一件大事，牽涉範圍非常廣泛。皇帝行宮如何修建？沿途觀賞景物如何布置？船隻由誰負責預備、調度？馬路歸誰鋪築維修？在在都是難題。曹寅和李熙平日已經被要求向康熙的皇子、親貴和近侍打點。這些人如今隨皇帝大人到了南方，豈有不要財物之理？<sup>41</sup> 另外，兩江總督阿山為了皇帝「南巡」的供應問題，要求地方政府官吏在丁糧上加稅，卻遭到有「青天」美譽的江寧知府陳鵬年（1663-1723）的大力反對。阿山（？- 1714）在康熙抵達江寧時，攻擊陳鵬年辦差不力，導致康熙大怒擬處死陳鵬年；所幸此事經曹寅力陳、叩頭勸解，才使陳保住一命。<sup>42</sup> 換言之，康熙「巡行凡需用之物，皆自內府儲備，秋毫不取之民間」的悲天憫人言論，在現實裡並非如此，常常是正好相反。

曹、李兩大家族的悲劇，與揚州鹽商及蘇州大地主們，都有直接或間接上的關連。惠棟是蘇州人，又在揚州作客，是兩淮大鹽商的座上常客，對這些官方的惡行醜聞，若不是親眼目睹，也時有耳聞。自己的父親惠士奇在 1727 年（雍正五年）被政治整肅，在悲憤猶未化解中又獲悉皇家寵幸的江南大族曹氏在 1728 年（雍正六年）被抄家沒籍，對這兩年之內或與自身有關或與國家有關的兩件重大事件，這位青年學者不可能無動於衷。因此，惠棟不將自己悲憤的「反理學統治」思想，用有組織性的文字明白敘述出來是可以理解的，一方面是怕觸碰到文網，另一方面是不願攻擊他素所崇敬的程、朱（據江藩《宋學淵源記》說紅豆山房的

<sup>37</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》中的抄家談起〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 239。

<sup>38</sup> 牟潤孫，〈論康熙、乾隆時期的「南巡」〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 249-255。

<sup>39</sup> 牟潤孫，〈論康熙、乾隆時期的「南巡」〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 250。

<sup>40</sup> 牟潤孫，〈曹雪芹描寫大觀園的取材〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 230。

<sup>41</sup> 牟潤孫，〈論康熙、乾隆時期的「南巡」〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 250。

<sup>42</sup> 牟潤孫，〈論康熙、乾隆時期的「南巡」〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 250。

楹帖寫著「六經尊服鄭，百行法程朱」。<sup>43</sup> 於是乾嘉時代「反理學統治」思想的最早發明者惠棟，便在他這樣特殊的身世與歷史背景中，讓反理學的系統論述，由受到他影響、小他二十餘歲的戴震去完成了。<sup>44</sup>

### 錢大昕對大清統治者的批判

為了說明民間的考據學者與官方「政治文化」之間的緊張性，牟潤孫先生進一步探討了另一位與戴震相善的考據派大師錢大昕（1728-1804）。先生發現，比戴震小五歲的錢大昕的「反理學統治」思想，也同樣受到惠棟影響；他的著述多處藉著講經論史來以古喻今，而其中不乏批評清朝政治的微言大義言論。<sup>45</sup>

舉例而言，保存錢大昕重要思想的 50 卷本《潛研堂文集》，其中卷 22 裡便有兩篇突出的政治微言：一是記候黃兩忠節公事，另一是記加徵省衛軍行月糧始末。前者係為 1645 年（順治二年）清軍下江南的「嘉定三屠」慘劇作見證。在此文裡，作者藉由表揚侯、黃兩位起兵領袖的歷史事蹟，描述了嘉定人民反抗清兵從起義到失敗的經過。後者則是揭露了清軍殘暴的歷史事實。它主要述說了清朝初期軍方如何向江南五個州縣人民強制徵稅，導致嘉定百姓倪氏、陸氏因帶頭抗稅而被處死的悲劇；尤其不幸的是，嘉定縣長潘師質（名儒陸隴其【1630-1692】的前任縣長）因體恤百姓而替受害者陳情，也遭受無情波及，被捕至江寧（即南京），最終因不堪受辱而投水自盡。錢大昕在 1806 年（嘉慶十一年）出版的這兩篇文章裡，一記載清兵屠殺人民的史事，一記載清代官僚的剝削與壓榨人民的真相，雖然當時離「文字獄」橫行的雍正、乾隆朝已經有點距離，但是在專制集權統治的時代，還是冒著一定程度的政治風險。<sup>46</sup>

不僅藉著考史來批判現實政治，錢大昕也在其經書注疏裡，展現「微言大義」的志業，尤其是對《大學》的討論處。牟潤孫先生指出，錢大昕在《潛研堂文集》卷 2〈大學論〉裡論道：「天子修其身於上，庶人修其身於下，不敢尊己而卑人，不敢責人而寬己，不以己之所難強諸人，不以己之所惡者加諸人。」（上篇）便是用以譏諷雍正、乾隆兩大獨裁者。<sup>47</sup> 這兩位雅好儒學的專制帝王，最喜以理學來訓斥群臣，說某人居心不正，或某人心術不端。雍正常說其心上合天心，違背他的旨意便是背叛了天意。<sup>48</sup> 乾隆更是青出於藍，常常「以理代法」。例如乾隆在 1741 年將大學士趙國麟（1675-1751）降職、給事中盧秉純免職，為了對這樣的作法有所說明，他降旨說：「朕之待大臣與待言官，進退予奪悉本大公之心，合乎天理人情之

<sup>43</sup> 牟潤孫，〈反理學的惠棟〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 195。

<sup>44</sup> 牟潤孫，〈反理學的惠棟〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 191—196。

<sup>45</sup> 牟潤孫，〈錢大昕著述中的論政微言〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 487。

<sup>46</sup> 牟潤孫，〈錢大昕著述中的論政微言〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 487-488。

<sup>47</sup> 牟潤孫，〈錢大昕著述中的論政微言〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 488。又見

牟潤孫，〈論弘曆的理學統治與錢大昕〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 201。

<sup>48</sup> 牟潤孫，〈錢大昕著述中的論政微言〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 488。

準。」<sup>49</sup> 帝王制裁群臣，若依法律行事則還得依賴證據。如今以「正心誠意」或「天理人欲」來指責群下，則不免讓專制帝王可以依個人喜怒，來任意迫害臣下與人民百姓。

牟潤孫先生指出，錢大昕在其〈大學論〉與〈讀大學〉中抨擊了統治者，都是有現實上的依據。他認為統治者「身之不治」反而「求治於民」，是荒謬的事。修身以誠意為本，但雍正、乾隆父子兩人都非誠實之輩，表面上講理學，用「天理」這個大帽子來壓人，但行事上卻常常是欺騙臣民。例如清王朝自康熙起即宣布永不加賦，且時常豁免地丁錢糧，似乎很體恤百姓；但事實上後來卻將許多度用要鹽商攤付，並增加關稅。錢大昕說，統治者雖然不向人民多徵土地稅，卻向商人多要錢財和稅賦，而這些費用最終仍然轉嫁到底層人民身上，人民負擔根本未曾減少。<sup>50</sup> 錢大昕在《潛研堂文集》〈大學論〉下篇講得更為直接：

有小人者勑為理財之說，謂可不加賦而國用足也，於是陰避加賦之名，陽行剝下之計。山海關市之利籠於有司，日增月異，曰吾取諸商賈，非取諸民也。然商亦四民之一，上之取於商者逾多，則貨益昂，而民之得貨亦艱，商未病，而民已病矣。<sup>51</sup>

這些言論好像都是與古人對話，其實都是嘲諷滿清政府，要揭穿清王朝統治者自康熙以下自誇宮中費用節儉、不加稅賦的虛偽。<sup>52</sup> 潤孫先生指出，清朝自康熙起已經有將關稅盈餘解交內務府的規定，雍正即位後變本加厲，每座稅關的盈餘逐年增加。所謂「盈餘」，是指每座稅關的每年稅收有一定額數需繳交戶部，超過額數的謂之盈餘，須上交內務府作為皇室用度。錢大昕這裡所說的「山海之利」，便是指向鹽商收取的款項。鹽商向官家買鹽時需繳納稅款，另一方面，還要向皇帝捐錢報效，供皇家財政開支，等於「一頭牛剝兩次皮」。這與官方口中的德政仁政，顯然有相當的落差。<sup>53</sup>

錢大昕對「天理觀」的批判，與戴震相似但卻不相同；他不像戴震系統地批判宋儒的「天理觀」，而是透過《大學》裡的「修身」觀念，間接地批評統治者。錢大昕與戴震相善，稱比他大四歲的戴震為「吾友」，因此對戴的「反理學」思想不可能不知曉。<sup>54</sup> 根據牟潤孫先生的觀察，戴震的反理學論點是從「情與理」出發，認為天理不能違背人情。錢大昕則以「修身與治國」為著眼點，認為統治者「身之不治」反而「求治於民」，是荒謬之事。就目標而論，戴震反對「理欲二元論」，是為了抨擊宋儒，反對將情與理分割，對政治有指桑罵槐的用意。而錢大昕的目標與戴震不同，他論修身治國，係側重抨擊清王朝統治者，而非以理學為攻擊

<sup>49</sup> 牟潤孫，〈論弘曆的理學統治與錢大昕〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁198。

<sup>50</sup> 牟潤孫，〈論弘曆的理學統治與錢大昕〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁202。

<sup>51</sup> 牟潤孫，〈錢大昕著述中的論政微言〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁489。

<sup>52</sup> 牟潤孫，〈論清王朝富盛時期的內帑〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁477。

<sup>53</sup> 牟潤孫，〈錢大昕著述中的論政微言〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁489。

<sup>54</sup> 錢大昕在《潛研堂文集》卷29〈跋水經注新校本〉一文裡，說「吾友戴東原校刊《水經》」。

對象。<sup>55</sup> 戴震寫《孟子字義疏證》，表面上看來是從對「理」字的訓詁去攻擊宋儒，反對理學家「存天理去人欲」的論點，實際上是反對清朝統治者的「理學統治」。潤孫先生指出，戴震不敢明白指斥清朝統治者借用理學的名教來統治人民，因而使得宋儒成為戴震筆下的「代罪羔羊」。<sup>56</sup>

### 曹雪芹對清王朝理學統治的批判

牟潤孫先生「反理學統治」研究，醞釀於 1962 年在香港新亞研究所所發表的〈龔定庵與陳蘭甫一晚清思想轉變之關鍵〉一文，但大體來看，這時他對清代中葉的「反理學統治」問題，還未深入。大約而言，在整個 60 年代，他的學術興趣多半在中國中古時期，尤其是魏晉與隋唐方面。1970 年代起，他突然對清代中葉的思想問題感到興趣，尤其是對《紅樓夢》與其作者曹雪芹（1724-1764）的研究上，這一方面應該與「紅學研究」在香港學術界成為「顯學」有關，另一方面是他在 1973 年從香港中文大學歷史系退休，轉任香港中文大學研究所研究員，這也讓他有更多時間來進行自己感興趣的課題。<sup>57</sup>

牟潤孫先生在《紅樓夢》研究方面的成績至少有：1970 年〈從《紅樓夢》研究說到曹雪芹的反理學思想〉，後發表於《香港中文大學中國文化研究所學報》4 卷 1 期，頁 93-106；1977 年〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉（《新晚報》11 月 27 日）；1978 年〈釋《紅樓夢》中的皇商〉（《新晚報》1 月 15 日，22 日）；1978 年〈曹雪芹描寫大觀園的取材〉（《新晚報》2 月 12 日、19 日、26 日）；1978 年〈從《紅樓夢》的抄家談起〉（《新晚報》3 月 12 日）。

曹雪芹與戴震、錢大昕屬同一世代的人物。<sup>58</sup> 牟潤孫先生認為他身受「抄家籍沒」之苦，對清王朝皇帝口稱天理，卻「好殺人」、「好抄人家」的虛偽作為，觀察十分徹底，因此將其具有批判性質的「反理學統治」思想，在《紅樓夢》裡隱晦地表達出來。例如曹雪芹在《紅樓夢》起始處，就以僧、道兩人點化一塊頑石成為賈寶玉，作為故事的開端。這便消極地說明了，作者本身並非受到國家崇奉之儒家思想的信徒。潤孫先生認為，這塊頑石就是曹雪芹自己的化身；皇帝身為天與天理的表徵，相對而言，群臣就如同眾石，有補天之功，但唯獨這塊頑石不去。「眾石俱得補天，獨自己無材不堪入選。」後來頑石動了凡心，想到人世間享榮華富貴，而僧、道用「樂極悲生，人非物換，究竟是到頭一夢，萬境歸空」之語，點化了頑石。先生認為，這些話可看出曹雪芹顯然感受到清王朝理學統治下的慘酷而淡泊名利，看穿了統治者表面上講求天理，實際上行為皆為滿足自我私欲的虛偽，於是要選擇「逃儒入於

<sup>55</sup> 牟潤孫，〈論弘曆的理學統治與錢大昕〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 206。

<sup>56</sup> 牟潤孫，〈夢園問學記〉，收入《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁 538。

<sup>57</sup> 余英時教授在 1970 年代也發表了幾篇與「紅學」有關的論文，主要是他自 1973 年秋起從美國來香港任教 2 年的緣故。這些文字分別是收集在《歷史與思想》（台北：聯經，1976）的〈紅樓夢的兩個世界〉（1973）；〈近代紅學的發展與紅學革命〉（1974）；〈關於紅樓夢的作品和思想問題〉（1974）。

<sup>58</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 223。

釋道」之途。<sup>59</sup>

曹雪芹家族從曹璽於 1663 年（康熙二年）擔任江寧織造起開始發達，改變了原本作為內務府包衣人的皇族家奴命運，此後曹家子孫陸續擔任江寧織造這個重要位置，其中曹寅還兼任過兩淮鹽政的大官。但曹氏子孫享受了六十多年的風光歲月，終於在 1728 年（雍正六年）的「抄家籍沒」行動裡，劃下了休止符。<sup>60</sup> 從「江南第一大族」的風光到「抄家籍沒」的肅殺，曹雪芹家族經歷了從天堂到地獄的轉變。這種坎坷的命運，毫無疑問，是與清朝統治者的殘暴本質相關連的。

曹、李兩大家族在康熙朝對「理學皇帝」的盡心盡力，除了要擔任江寧織造或兩淮鹽政的政府正職，還常有外界難以想像的任務。例如，康熙便利用他們擔任特務監督大臣。牟潤孫先生指出，提倡理學的康熙，常與朝中大臣講談理學，以致朝中出了不少理學名臣如熊賜履（1635-1709）、李光地（1642-1718）、魏裔介（1616-1686）、魏象樞（1617-1687）、湯斌（1627-1687）、張伯行（1651-1725）等等，難以想像的是，如此講究「天理」的帝王，竟然以天子之尊直接指派曹寅扮演特務角色，打聽近臣熊賜履的財務狀況，以及臨終時的遺言，心胸如此，猜忌如此。<sup>61</sup>

曹雪芹過世於 1764 年（乾隆二十九年），因此足以對康熙、雍正及乾隆三代祖孫的統治本質有深刻認識。在《紅樓夢》中，曹雪芹聲明其著述主旨只是「談情」，這就是針對雍正、乾隆皇帝大力標榜的「天理」唱反調，批判其理學統治。曹雪芹並非如惠棟、戴震那樣，將人欲與天理分開對待，而是指出，天地生人時乃本於三種不同之氣，這就是所謂的「三氣生人論」。<sup>62</sup>

曹雪芹的「三氣生人論」認為，第一種氣為正氣：「清明靈秀，天地之正氣，仁者之所秉也」。第二種為邪氣：「殘忍乖僻，天地之邪氣，惡者之所秉也」。這種「正邪」二氣的說法，與主流理學家的見解相似，但又與他們的「修身說」唱反調。根據牟潤孫教授，朱熹在《朱子語類》卷 4 說「人之所以有善有不善，只緣氣質之稟，各有清濁。」「日月清明，氣候和正之時，人生而秉此氣，則為清明渾厚之氣，須做個好人。若日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若秉此氣，則為不好底人。」曹雪芹這裡的看法，顯然來自朱子的「清濁二氣說」。但曹雪芹卻批判道，不論是秉清明靈秀之氣而生，或者是秉殘忍乖僻之氣而生，生命一旦降

<sup>59</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》研究說到曹雪芹的反理學思想〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 214—215。

<sup>60</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》研究說到曹雪芹的反理學思想〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 208。

<sup>61</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》研究說到曹雪芹的反理學思想〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 209。

<sup>62</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 222。

生，善惡便已判然兩途，人的本質沒有改變的可能，理學家所提倡的那一套「正心誠意」修身功夫，欲「懲忿窒慾，遷善改過」（朱熹，《白鹿洞書院揭示》），在曹雪芹的系統裡，可說根本無著力之處。<sup>63</sup>

曹雪芹的這種人的「本質不變論」就某種意義而言，與歐洲近代的存在主義(existentialism)論點在形式上有異曲同工之妙。存在主義的代表性思想家沙特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)的「存在先於本質」(*l'existence précède l'essence*)說，對於宗教導向的神之「本質說」提出批判，而以反思人類自身為重心的「存在說」取代之，<sup>64</sup>此一理論，用非常簡略的話來說，即人必須為自己的存在創造價值，而不是從神之「本質」(essence)裡尋求自我存在的意義。存在主義的「存在先於本質說」，當然是否定了基督教中世紀神學裡的普遍見解「本質存在同一說」(*Essence and Existence are the same in God*)。<sup>65</sup>在基督教那裡，本質與存在於上帝那裡統一起來，或者說，上帝統一著本質與存在。《舊約》《出埃及記》裡上帝對摩西說，若有人問他叫何名，那麼他的真實名字是「我是自有永有的」(*I AM WHO I AM*) (Exodus 3:14)。這個「我是自有永有的」，最能表現「本質存在同一說」此一層意義。根據基督教，「存在界」裡的人是被「超存在界」的神（即「本質」）所創造的，《舊約》《創世紀》第一章 27 節說：「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女」。所以人的「本質」也是由上帝所決定的，而人之基本「本質」的善惡質素，皆由其所掌管。但在近代「上帝已死」(*God is dead*)的存在主義論述裡，<sup>66</sup>人變成了是無從選擇地「被拋棄在世上」的(*we find ourselves "abandoned" or "thrown" into a world not of our choosing*)。<sup>67</sup>至此，人存在此一世界裡不再是喜悅，而是無奈。人類雖然經由「去上帝化」(*de-deify*)的過程而獲得了所謂的「真正的自由」或「永久的自由」，但卻從此失去了被作為「意義之源」(*source of meaning*)的上帝所「救贖」的可能性，而必須倚賴物質意義的自我的努力，透過生命過程中的不斷實踐，以尋求「存在」的「意義」——如果有的話；至於人來自神的「本質」，則不能保證人任何的幸福。

除了正氣與邪氣，曹雪芹主張還有一種「雜氣」，其典型為由正、邪氣混合而生的人，這種人「上不能成仁人君子，下亦不能為大凶大惡。置之於萬萬人中，其聰俊靈秀之氣，則在萬萬人之上；其乖僻邪謬之不近人情之態，又在萬萬人之下」。這類秉「雜氣」而生的人，是

<sup>63</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 222—223。

<sup>64</sup> 有些存在主義者視存在為包含萬有的廣義解釋，而不單指人類的狹義的存在。

<sup>65</sup> 此一見解主要見於義大利神學家阿奎那 (Saint Thomas Aquinas, 1225-1274) 的《神學總論》(*Summa Theologica*)。阿奎那宣稱：「上帝的本質與其存在同一」(*God's essence is identical to his existence*)。

<sup>66</sup> 在「上帝已死」(*God is dead*)的存在主義論述裡，此一問題是如此提出的：「上帝去哪？」(*Where has God gone?*)「上帝已經被你我所謀殺。我們是上帝的謀殺者。」(*We have killed him---you and I. We are his murderers.*) 出於尼采 (Friedrich Nietzsche)，《快樂的科學》(*The Gay Science*)，本書又名《喜悅的智慧》(*Joyous Wisdom*)。

<sup>67</sup> 這是海德格 (Heidegger, 1889-1976) 的名言。



無法「甘遭庸人驅制駕馭」。《紅樓夢》的主人翁賈寶玉亦正亦邪，就是由這種正邪兩氣所混生的。<sup>68</sup>

牟潤孫先生認為，曹雪芹這種「三氣生人論」，直接地批判了朱子的理學觀點，因為秉「雜氣」而生者，是一種不受禮教標準去判斷善惡的「任情」之人。<sup>69</sup> 對於朱子與理學的批判，先生認為《紅樓夢》裡有不少著墨，例如曹雪芹借用薛寶釵與賈探春之語，不但批評朱熹文章「虛比浮詞」，<sup>70</sup> 甚至用虛構來的書籍《姬子》書中杜撰其中文字，斥朱子「登利祿之場，處運籌之界者，竊堯舜之詞，背孔孟之道」（〈第 56 回〉），最後並藉此反對依據朱注《四書》所出題的八股文。<sup>71</sup>

曹雪芹這種種的反朱觀點，與尊崇朱子、講求理學統治的清王朝相對立，顯示出他對理學統治的反感。曹雪芹認為清王朝所提倡的「存天理去人欲」理學，從人的行為上來說，是一種不近人情的「禮教」。他表面上反對不近人情的禮教，實際上是間接地反對清朝的「理學統治」。潤孫先生指出，曹雪芹在《紅樓夢》中處處藏著機鋒，對清代統治者雍正、乾隆「以理殺人」、「抄家取財」等行為，加以深入譏刺。

此外，牟潤孫先生更從許多細微證據入手，分析曹雪芹《紅樓夢》中的思想背景。潤孫先生認為，曹雪芹《紅樓夢》雖然做於北京，但描寫大觀園的取材，不可能在北京營造一處如大觀園般的私人園林。雖然有學者指出，故事腳本可能以恭王府為背景，但先生對此卻存疑。<sup>72</sup> 他認為，大觀園的取材應是來自康熙皇帝「南巡」時，所居住的蘇州、揚州、江寧等地行宮與園林的混合體。曹雪芹極可能是從叔伯輩口中得知康熙「南巡」的情形，並依此加上他自身到過的江南園林，將這些經驗匯整成寫作素材。<sup>73</sup> 許多研究《紅樓夢》的學者將大觀園視為一種反映曹雪芹理想世界的文學創作，潤孫先生卻從史家角度，指出曹雪芹寫的大

<sup>68</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 222—223。

<sup>69</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 223。

<sup>70</sup> 《紅樓夢》第五十六回〈敏探春興利除宿弊 時寶釵小惠全大體〉：「寶釵笑道：『真真膏粱紈袴之談。雖是千金小姐原不知這事，但你們都念過書，識字的，竟沒看見朱夫子有一篇《不自棄》文不成？』探春笑道：『雖也看過，那不過是勉人自勵，虛比浮詞，哪裏都真有的？』寶釵道：『朱子都有虛比浮詞？那句句都是有的。你才辦了兩天時事，就利欲熏心，把朱子都看虛浮了。你再出去，見了那些利弊大事，越發把孔子也看虛了！』」

<sup>71</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹反對清王朝的理學統治〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 223—224。

<sup>72</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹撰《紅樓夢》的構想〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 258。

<sup>73</sup> 牟潤孫，〈曹雪芹描寫大觀園的取材〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 230—232。牟潤孫，〈論曹雪芹撰《紅樓夢》的構想〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 258。

觀園，其實是反映歷史，是指皇帝所住過的行宮。<sup>74</sup> 如果大觀園是皇帝行宮，而它又只准女性居住，則住在大觀園裡的唯一男性賈寶玉，便是皇帝的象徵了。諷刺的是，大觀園裡的唯一男子賈寶玉，在曹雪芹「反理學統治」思想筆下，卻成了一名「社會叛徒」。<sup>75</sup>

「大觀園乃清帝行宮論」是牟潤孫先生《紅樓夢》研究的重要論點。他指出，大觀園內有「攏翠庵」，庵內有尼姑妙玉，又有「玉皇廟」和「達摩庵」，並且有 12 個小沙彌、12 個小道士。潤孫先生宣稱，這種庭園裡安置三座廟的不尋常排場，只有康熙與乾隆帝「南巡」時才有如此裝備，因為就《內務府廣儲司則例》來看，御花園平時便有如此布置。<sup>76</sup>

牟潤孫先生對《紅樓夢》的研究，多半是圍繞著曹雪芹在文字中所反映出的思想而展開。例如在討論《紅樓夢》中的「抄家」問題時，牟先生認為曹雪芹極盡詳細的描述了抄家過程，「忠實的反映了統治者的兇殘、酷虐、搜刮手段，或者他用了旁敲側擊地諷刺貶責手法，嚴重地傷害了最高統治者的尊嚴」。也因此，曹雪芹將《紅樓夢》第 105 回後的三十回抽掉了，主因在於曹雪芹害怕太過詳盡地描寫抄家之事，將有可能觸犯文網的危險。<sup>77</sup>

康熙、雍正與乾隆三朝雷厲風行的「抄家」作為，到底對朝廷有何好處？牟先生從歷史事件來分析，發現清王朝統治者將抄家之後所攫取的錢財據為己有，而不是歸入國庫，潤孫先生推論，由此反證曹雪芹對抄家的描寫，其實是在諷刺統治者為滿足自己人慾的作為。<sup>78</sup>

清代專制帝王的「抄家」嗜好，在民間頗有流傳。雍正在 1726 年，曾說道：「朕即位以來，外間流言有調號鈔沒人之家產者」，又說「豈反為此貪官污吏些微之財物，以啟小人之議論乎！」（見《雍正東華錄》雍正四年），顯然這位消息靈通但「喜怒不定」的帝王，也甚在意他的民間形象，但這段為自己辯護的話，在潤孫先生看來，明顯地說明承認他抄來的官僚財富，是被沒入宮中而非用於國家行政上。<sup>79</sup> 必須一提的是，清朝初葉的「抄家」傳統，並不因康熙、雍正與乾隆三朝盛世的結束而結束，例如，1799 年嘉慶帝抄和坤（1746-1799）家，便炮製了祖先伎倆。此一舉國震動的空前貪污大案，揭露了乾隆帝的權臣和坤貪污兩億多兩白銀、聚斂的財富超過了清朝政府十五年財政收入總和的驚人事實。但這些被沒收的財富，最後都歸入皇家而非政府所有，民間所謂「和坤跌倒，嘉慶吃飽」的傳說，絕非空穴來風。<sup>80</sup>

對專制政權殘暴的控訴，潤孫先生認為在《紅樓夢》的許多場景裡還可見到。例如關於「皇商」薛蟠一節的描述，曹雪芹便用其妙筆刻畫了「皇商」薛蟠為搶買丫環而打死鄉宦之

<sup>74</sup> 牟潤孫，〈曹雪芹描寫大觀園的取材〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 235。

<sup>75</sup> 牟潤孫，〈論曹雪芹撰《紅樓夢》的構想〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 258。

<sup>76</sup> 牟潤孫，〈曹雪芹描寫大觀園的取材〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 235-236。

<sup>77</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》中的抄家談起〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 237-238。

<sup>78</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》中的抄家談起〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 240。

<sup>79</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》中的抄家談起〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 238。

<sup>80</sup> 牟潤孫，〈從《紅樓夢》中的抄家談起〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁 228-229。

子的蠻橫，而地方官僚卻對這種橫行霸道的「皇商」，卻莫可奈何。在曹雪芹筆下，「皇商」的作威作福、欺壓百姓，其權威勢力大於官僚。透過《紅樓夢》的文本，潤孫先生將文學作品的研究轉為實際的歷史考證，他不但查考了康熙年間有關「皇商」與「官商」的史實，並再從歷史事實回到曹雪芹的思想層次，認為曹雪芹藉由書寫薛蟠的惡霸行徑，影射清王朝統治者利用「皇商」與「官商」，在經濟上剝削人民。<sup>81</sup>

#### 四、結語

這篇短文考察了牟潤孫先生在清代學術思想史研究方面的貢獻，主要是從「考證學的起源與經世致用思想」和「考證學的蛻變與反理學統治」等兩個角度來立論。清代學術主流為考證學，而考證學的本質是「為知識而知識」，不是「為道德而知識」。就知識發展而言，「為知識而知識」本身並無大謬。但儒學的終極關懷是「德性倫理」，古典儒家並不強調「為知識而知識」，知識（學問）只是成德的手段與途徑。「道問學」與「尊德性」在中國近世學術思想中雖然長期存在著緊張性，但無論如何，「道問學」終究不能迴避「尊德性」問題，也無從取代「尊德性」。在近代裡，「道問學」從西學的「科學」裡取暖而獲得正當性，但是科學並不能解決道德問題。

牟潤孫先生在經史考證上有不凡的能力，其治學特徵常能以深入的考據來闡明義理，這對講究「內在邏輯」(inner logic)、在義理裡尋求知識探索的思想史學者極有助益，提醒思想史學注意到思想轉折與現實政治之間的微妙關係。潤孫先生這種不為考據而考據的學問，頗能稱之為「新考據」。「新考據」除了延續清代惠棟、錢大昕以來至民初柯劭忞、陳援庵諸先生的博學傳統之外，也講究以博學為前提的精確性。換言之，博學是為「精確」服務的，而考據學裡的「精確性」則頗帶有西方近代「經驗知識」(empirical knowledge)的況味，於是這種「精確」便在某種意義上與戴震的帶有近代「專業主義」(professionalism)意識的「專精」理念相合。必須指出的是，牟潤孫先生的「新考據學」，在形式上的確繼承了「舊考據學」講究博學與精確的傳統，但他的學問精華處，在於其最後目標能聚焦於義理。儘管義理並非其史學研究的主要範疇，而且常被他的考據能量所掩蓋，但無論如何，潤孫先生以義理為依歸的考據——「新考據學」，為他的學術事業建立了具有「能見度」(visibility)意義的特質。

<sup>81</sup> 牟潤孫，〈釋《紅樓夢》中的「皇商」〉，收入《海遺雜著》（香港：中文大學出版社，1990），頁241—248。

