

唐君毅先生（1909-1978）論清代學術*

黃兆強**

一、前言

當代學界人物中，個人最佩服者乃係為教育事業、為文化理想、為弘揚中華傳統文化、為人文化成天下而畢生努力奉獻的當代大儒業師唐君毅先生。¹唐先生本人的著作暨研究唐先生並悼念唐先生的文章在先生仙逝後彙整成三十鉅冊，命名為《唐君毅全集》，都一千萬言²。三十鉅冊中所處理的問題，除中國哲學及廣義的中國哲學史的問題外，更有不少篇幅是討論一般的中國學術問題和文化問題的³。其中討論清代學術問題獨具隻眼，能畫龍點睛而道說

* 本文乃應東海大學文學院及佛光大學人文學院 2008.10.24-25 假東海大學舉辦「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」而撰寫。10月25日發表時，承蒙大會委請成功大學歷史學系博士班研究生陳麗惠小姐擔任特約討論人（按：大會所有論文皆委請博士生擔任特約討論人，頗具特色），謹致謝忱。大會閉幕時，主持人希望各文章不作修改而以原貌呈現，是以今僅補上文章起首處所見之六個標題，以醒眉目；全文最後一段則改了四五個字；〈前言〉部份則對本文徵引唐先生之文獻之先後順序作了一點小更動；其他則一仍其舊，不作進一步修改。

** 東吳大學歷史學系

¹ 筆者嘗撰著不下十篇文章以闡述弘揚師說。其中就唐先生的史學思想來說，即草成下列七文；茲開列如下，謹供參考：

（一）〈唐君毅先生之歷史哲學〉，香港：《華僑日報·人文雙週刊》，1980年2月5日。

（二）〈唐君毅先生的歷史知識論〉，應邀發表於（台北）鵝湖雜誌社等主辦，「第四屆當代新儒學國際學術會議」，台北：1996年12月22-24日。

（三）〈唐君毅先生對歷史哲學的省察—史學價值論〉，台北：《東吳哲學學報》，1997年3月，頁49—74。

（四）〈唐君毅先生（1909-1978）的史學價值判斷論〉，台北：《中國歷史學會史學集刊》，第三十九期，2007年9月，頁55-73。

（五）〈唐君毅先生論春秋經傳〉，台中，《中興大學歷史學報》，第十九期，2007年11月，

由台北之台灣學生書局出版於1991年。廣西師範大學出版社2005年從該版本中選取了若干種書而出版了簡體字的版本。惟凡涉及批評中共政權或批判中共唯物主義等等的所謂違礙文字，在該版本中均一概刪去。是以欲觀唐先生著述之全貌，恐必得參閱學生書局之版本。

² 由台北之台灣學生書局出版於1991年。廣西師範大學出版社2005年從該版本中選取了若干種書而出版了簡體字的版本。惟凡涉及批評中共政權或批判中共唯物主義等等的所謂違礙文字，在該版本中均一概刪去。是以欲觀唐先生著述之全貌，恐必得參閱學生書局之版本。

³ 唐先生對文化問題的各大端，如教育、宗教、科學、文學、史學、藝術、政治、經濟，以至體育、軍事等等領域皆有廣泛且深入的研究。其悲天憫人及內恕孔悲的人類偉大情懷每瀾淪充塞其間，且分析问题透闢深入而獨具隻眼。筆者每諷誦一次，內心必震撼一次。宇宙間竟能孕育滋潤而誕生如此偉大的心靈，誠屬不可思議者也。吾能不愛宇宙而讚嘆其美妙乎！牟宗三先生觀人於微，看問題能見其大，在唐先生逝世的悼念會上，嘗以「文化意識宇宙中之巨人」來稱頌唐先生，則唐先生對文化問題關注之深廣及文化意識之濃烈，以至經世致用意識之濃烈，可以概見了。然而，個人以為「文化意識」一

出其精神及優缺點所在。一般研究中國學術史，甚至研究清代學術史之學者專家，所見固深入透闢；然而，能夠統觀、籠罩整個中國學術發展史，兼能運用哲學之睿智，藉以指陳清代學術之關鍵樞軸，並深中其肯綮者，恐不多見。今筆者不揣譾陋，嘗試爬梳勾稽唐先生著作中的相關文字，冀一睹先生論述之要旨，並藉以弘揚師說焉。⁴

據閱覽所及，唐先生論述清代學術之文字，大抵見諸以下七種文獻。今以撰文先後開列如下：

- (一)〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，收入《人文精神之重建》（香港：新亞研究所，1974）一書（原載《民主評論》一卷二十四期，1950年5月），頁105-126。此文為唐先生論述清代學術之各相關文章中佔篇幅最多者。
- (二)〈孔子以後之中國學術文化精神〉，收入《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1953；自序1951）；為該書第四章，頁45-55。論清學部份則佔頁53-54。
- (三)〈中國人文精神之發展·清代學術之重文物文字，及人文世界與自然世界之交界〉，收入《中國人文精神之發展》（台北：台灣學生書局，1974），頁1-44。（原載《祖國周刊》，十卷九期，1954年5月）論清學部份佔頁35-37、42。

詞稍失諸籠統，非細讀牟先生之悼文及其後之另一文章（詳下文），則恐怕失焦而未能確實掌握唐先生生命情懷及終極關懷所在，是以筆者不揣譾陋而撰寫了一篇小文，以闡述說明唐先生之「文化意識」乃係以「人文意識」為核心、為主軸者。拙文名〈人文意識宇宙中之巨人—唐君毅先生〉。該文乃應「中國文化與世界宣言五十週年紀念國際研討會」主辦單位（台灣中央大學中文系、哲研所、台灣師大國際與僑教學院、東方人文學術研究基金會、《鵝湖月刊》社均為主辦單位；會議日期：2008.05.02-04）之邀請而在會議上發表者。牟宗三先生悼念唐先生之文章名〈哀悼唐君毅先生〉，收入《唐君毅先生紀念集》（台北：台灣學生書局，1979），頁146-151。此文又收入《唐君毅先生全集》（台北：台灣學生書局，1991），卷三十《紀念集》。文後附錄另一文：〈「文化意識宇宙」一詞之釋義〉（撰於1978年8月，即唐先生仙逝後半年）。該文又收入牟宗三：《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1990），修訂六版，〈附錄〉。

⁴ 前成功大學中文系唐亦男教授嘗對相關問題作過研究，內容相當紮實細密，值得參看。唐亦男，〈唐君毅先生對清代學術文化精神之省察〉，收入《中華文化論壇》（四川省社科院，1995年12月25日出版，第四期），頁42-47。該文約八九千字，共分四節，標題如下：〈前言〉、〈有關清學的各種不同觀點〉、〈唐先生對清代學術文化精神之省察〉、〈結論〉。第二節主要是討論清學備受爭議的各論點。這包括以下三方面：清學的緣起、清學的內容和學人對清學的評價。其間，亦男教授列舉了顧炎武、黃宗羲、顏元和近現代學人，如余英時、熊十力、侯外廬、張君勱等人的論說。其中有關余英時的論點，亦男教授主要是引錄《中國思想傳統的現代詮釋，清代學術思想史重要觀念通釋》和《論戴震與章學誠·自序》二文的說法。其實，余氏《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1976）所收入的〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉、〈清代思想史的一個新解釋〉等文章，對清代思想與宋明儒學傳統的關係等等問題的探討，其討論更見深入；宜兼看。第三節則含以下三點：清學與宋明理學、清代哲學之價值及其限制、清代訓詁考證之學的價值及其流弊。亦男教授第二節所處理的課題，大皆為前賢早已有所論述者，是以本文不擬重覆；讀者參看上揭余英時〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉、〈清代思想史的一個新解釋〉等文章，即知其詳。本文欲處理者為唐先生本人對清學之論述。此則與亦男教授文第三節之內容相類，唯筆者之論述進路及側重點，與亦男教授文有所不同，甚至所憑藉之資料亦不全然相同。希拙文對亦男教授文有補苴罅漏之功。所謂「論述進路」，主要是指按照唐先生相關文章撰寫時間之先後（如未悉撰著時間，則以出版時間算）來引錄、闡述先生之主張，藉以揭示先生思想演進變化之概況。

- （四）〈中國現代社會政治文化思想之方向，及海外知識分子對當前時代之態度〉，《中華人文與當今世界》（台北：台灣學生書局，1975），頁 628-662。論清學部份則佔頁 631-633。（原載《明報月刊》，七十八期，1972 年 6 月，是演講稿。）
- （五）〈事勢之理在中國思想中之地位及三百年來之中國哲學中「道」之流行：清學與宋明之學；清學之方向及其七型〉，《中國哲學原論·原教下》（香港：新亞研究所，1977），頁 694-708（此部份，唐先生於文末註明寫於壬子年（1972）除夕。）此〈事勢之理〉的一章討論清學問題是唐先生相關論述中佔篇幅比較多的。其中〈清學與宋明之學〉的部份，先生在其他相關文章中亦多有涉及。然而，〈清學之方向及其七型〉的部份則為其他相關文章沒有處理過的。這部份很值得參考。
- （六）〈中國文化之原始精神及其發展〉，《中華人文與當今世界》（台北：台灣學生書局，1975），687-708。論清學部份則佔頁 699。（參首節，知本文約寫於 1970 年之後一二年間，是演講稿。）
- （七）〈後序—當前時代之問題，本書之思想背景之形成及哲學之教化的意義·中國文化之過去與現在〉，《生命存在與心靈境界》（台北：台灣學生書局，1977），頁 1141（序文撰寫年份是 1976 年。）
- （以下引述唐先生之主張，凡不出以上七文獻者，只要不引起誤會，出版資訊一概從簡。）

二、人反對宋明理學乃由於清人誤解宋明理學

唐先生論學之特色乃係能為綜持之論；絕不執一廢百而為孤高之論。恆以鑑空平衡之睿智，本乎衷道原情之用心來看待、來解讀一時代學術發展之特色。依唐先生，清儒學術發展之「歧出」中國學術發展之正途（正常軌道）而不能順接宋明儒學之發展，乃緣乎清人之誤解宋明儒學。⁵ 撰成於 1950 年之〈中國清代以來學術文化精神之省察〉一文，即有如下的論說：

清代學者，對以前之宋明理學或宋明理學之根本精神，有一點大誤解，因而對於其自身所代表之學術文化精神之限制，亦有未能深切自覺處。……

清代學者對宋明理學之根本精神之誤解，是以宋明理學為忽略實際，其根本精神是虛玄不實的。⁶ 此種批評，在清初對理學末流而發，非無是處。⁷ 但以後之人，一直以

⁵ 當然，客觀大環境（滿清部族政權）是使得清人學術不能正常發展之另一重要原因。唐先生對此有深切的認識，下文詳。

⁶ 胡適等學者沿襲清人之說，亦認為宋明理學是「空虛的玄談」。唐先生此處雖沒有指出胡適與清人有同一個看法，但唐先生這個說法很明顯是與適之的看法相異的。胡適，〈幾個反理學的思想家〉，《胡適文存》（台北：遠東圖書公司，1975），第三集，頁 56。

⁷ 清兵入關，明朝覆亡，顏元對當時的士大夫有如下的描繪：「無事袖手談心性，臨危一死報君王。」

此為理學之詬病，則不免謬見流傳。⁸

然則宋明理學之精神到底又是甚麼？本文不擬從唐先生論述心、性、理、氣，或所謂形上、形下等等問題或概念入手來作相關的論述。〈中國清代以來學術文化精神之省察〉一文撰寫於 1950 年 5 月，即中國大陸易手後之半年。作為「亡國」，甚且「亡天下」⁹ 之際的一個極具強烈使命感及經世意圖的知識分子的唐先生來說，所關注的不是心、性、理、氣的書齋學問¹⁰，而是民族與文化是否得以延續的大問題。此所以先生乃從文化史的角度來論述，而不是從哲學史或哲學問題的角度作論述。先生說：

我們如果真用一客觀眼光，從文化史來看，則宋明理學所代表之精神，實只是一如何自覺的求樹立民族真生命，民族文化真生命之精神。……所以一定要講性與天道，以深植本根，主靜主敬，以求凝斂精神，一定要闢佛老，以樹立儒學之統。理學家之不滿漢唐，非不知漢唐時代，民族生命力之充沛。但此充沛，乃以才質天資勝，只可謂之暗合於道。理學家要進一層自覺的求道：以人的工夫補天資氣質之所不足。理學家注重道德實踐。個人的道德實踐，無不在人倫中，社會中表現。其不能忽實際是必然的。而理學到陽明之講知行合一，動靜合一，更是現身說法，見學問於功業。王船山之重禮樂刑政，其精神正是宋明理學之一脈下來。從此看清學中之重視學術之實際社會效用，正是上接宋明，而當融攝於宋明學統之下的，根本無別立門庭之理由。¹¹

先生之如此強調民族生命、文化生命，乃當時時世政局（大陸易手）之激盪下致之者。先生即明言：「要使中國文化自唯物極權主義之統治救出來，必須回念清以前之精神，方能真開闢世界文化與中國文化之新機運。」¹² 清以前宋明儒學之精神是否真能有此旋乾轉坤之神效，現今我們不必多問。然而，「中國自唯物極權主義之統治救出來」，則必然為使命感強烈及經世意識濃烈的唐先生當時最大的關注所在。在唐先生來說，他是深信宋明儒學是解救民族生命和文化生命的一劑靈丹妙藥。宋明儒學重視人，人落實在現實上便成各民族。各民族之能否「各正性命」¹³，各彰顯、承續其故有之慧命，乃端賴人文化成（文化）之是否有充

顧、王、黃固為例外。但一般王學末流的讀書人恐怕只有此消極的表現了。其實能自盡以報君王已算不錯，等而下之者早已趕著去巴結奉迎新主子而唯恐不及了。上引顏元語，一時未能覓得出處；今轉錄自梁啟超，《中國近三百年學術史》（上海：中華書局，1937），頁 4。

⁸ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁 106。

⁹ 改朝換代是謂亡國，具偉大傳統的中華文化被革掉是謂亡天下。顧炎武論之詳矣，今從略。

¹⁰ 筆者這樣說，不是說唐先生沒有關注、處理這些問題。其實，先生是有處理這些問題的；然而，那主要是 1960 及 1970 年代以後的事。《中國哲學原論》的《導論篇》、《原性篇》、《原教篇》等即嘗予以充份的處理。

¹¹ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁 106-017。

¹² 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁 105。

¹³ 語出《易經·乾卦》；原文為：「乾道變化，各正性命；保合大和，乃利貞。」

盈且全幅之表現及開展。有相承相續之表現，乃所以成生命也，是之謂文化生命。先生即如是說：

真正能鼓舞陶冶一民族之精神之思想，亦至少必須是重視人在宇宙之特殊地位，注重人之尊嚴、人之價值一因而必然是在原則上強調理想之重要、心之重要的。依心之理想，來提起精神，建立民族生命、文化生命，亦即是理生氣。然而這種意思，清代的思想家並不真了解。……

宋明理學家則自覺是要建立民族之生命，民族之文化生命。其精神便不只是橫的，只照顧實現社會的，而是兼澈上澈下，頂天立地的。……此心是超越個體之天心，或宇宙心，普遍心，這個理這個心不僅我有，人人都有。因為我不能私佔這個理這個心。你私佔之，他就離開你。故此理為天理，此心即天心。這個意思，在現代來講，須大費周折。清代人便不懂。……

一定要談政治，談民族之自主；不能蟄伏於異族之壓迫之下，而只談社會改良。一定要尊敬自己之祖宗，自己之歷史文化。……這種意思，明末清初，王船山雖窮老荒山，猶念茲在茲。顧亭林、黃梨洲，已不能痛快說了。¹⁴ 多次的文字獄，博學鴻詞科，把中華民族讀書人之志氣摧殘盡了。誰還能有宋明理學家之氣慨？顏李戴焦，能在民生社會上用心，已經很可貴了。我們何能多責？然而我們可不責他們個人思想之不能如宋明理學家之澈上澈下，從民族人類生命歷史文化生命之延續上用心；我們卻不能不說中國近代民族的生命精神之降落之始於清。善觀世運者，當知及今猶不能振拔之根原在此。¹⁵

上引文最可注意者乃先生兩次指出清人不解宋明儒學精神而不知民族生命及文化生命之可貴。馴致乎中國大陸政權捨棄國人最重視之人文精神而代之以唯物主義，兼之又倡言無產階級之工人無祖國，而以推動、落實唯物主義和階級鬥爭之老大哥蘇俄為祖國，則吾華夏民族及中華文化皆棄之如蔽屣而不復存在於天地間也。悲乎！痛乎！

自序於 1951 年而出版於 1953 年的《中國文化之精神價值》，其言論與上揭撰著於 1950 年的〈中國清代以來學術文化精神之省察〉一文，頗有相類似之處。該書第四章〈孔子以後之中國學術文化精神〉明確指出晚明三大儒，如顧炎武、黃梨洲、王船山等，猶能上繼宋明理學之發展而重視民族之生機及文化精神之自覺，惜「清儒不能繼志」！¹⁶ 由此可知唐先生在 1950 年及 1951 年對清人治學不能繼宋明儒學，甚至不解宋明儒學，其言論皆前後一貫者也。此實 1949 年赤縣神州淪陷於赤炎之手後有感而發之言論；非純自學理而出之者也。

¹⁴ 明末清初三大儒，確以船山最堅卓。亭林先生奉家母遺命，始終不事二姓，但三個外甥徐氏：徐乾學、徐秉義、徐元文，皆清朝顯宦。梨洲晚節多可議，亦不爭之事實。

¹⁵ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁 108-113。

¹⁶ 上揭《中國文化之精神價值》，頁 53。

三、學之價值及流弊

唐先生圓融博厚、廣納百川；其論學，以至對不同學派之學術取向、價值取向，永遠是優缺點都能兼顧的。即使是先生最反對的唯物主義，乃至所深惡的馬克思之思想，唐先生都能找出該主義及其人思想之優點，而絕不一筆抹煞、全盤否定。同理，先生論清學，亦能道出其優點所在。先生云：

此三百年中，中國學術文化精神之反宋明，乃一方表現進步之勢，一方亦表現退步之勢。……而要使中國文化自唯物極權主義之統治救出來，必須回念清以前之精神，方能真開闢世界文化與中國文化之新機運。

清代文化學術之反宋明精神，在代表清代學術之精神之學者心目中，是反虛入實，反師心自用，注重客觀之研究，注重學術之實際的社會效用。除掉清代學者在訓詁、校刊、考證、輯佚之成就，及顏習齋、李恕谷、戴東原、焦里堂等之思想上之成就不論，專就此種特重視客觀之研究，注重學術之實際社會效用言，未嘗不可說是宋明儒學精神之一推進。對於宋明理學心學之流弊，亦不無補偏救敝之作用。清代學者之客觀的研究精神，實近乎西洋近代科學精神。其所以未發展出科學，乃研究對象之不同，而未必全是方法態度之不同。在民國之新文化運動中，胡適之等之一面提倡科學，一面推尊清人治學之方法態度，梁任公諸人之以清學之興，比文藝復興，已見二者精神上之契合之處。我們既不抹殺西方科學精神之價值，我們當然不能抹殺清代學術之精神之價值。¹⁷

先生此論，可注意者有下列各點：

- (一) 先生念茲在茲的仍為：使中國文化自唯物極權主義之統治中解救出來，藉以開闢世界文化與中國文化之新機運。
- (二) 肯定清代學者在訓詁、校刊、考證、輯佚等學問上本身之成就。¹⁸
- (三) 肯定顏習齋、李恕谷、戴東原、焦里堂等清代一流思想家在思想上之成就。
- (四) 以上之(二)及(三)分別反映清人特別重視客觀之研究及注重學術之實際社會效用。

先生由此進一步指出，清人此等學風未嘗不可說是宋明儒學精神之一推進；對於宋明

¹⁷ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉頁105-106。

¹⁸ 其實，從事此等學問之清人，亦不必然全無經世致用的考量。惜以文網嚴密，時人縱使有強烈之經世意圖，亦不得不埋首於故紙堆中以從事相關研究耳；是以所表現者固不如從事他種研究（如經學義理之發明），尤其不如還付諸政治、軍事等等行動之明白易見而已。茲舉一例：以乾嘉著名考據學家錢大昕來說，彼亦非無經世致用之精神者。牟潤孫先生對此有所論述，對大昕經世致用精神，尤其譏刺暗諷清朝的微言，闡釋發覆極透闢，其文章值得參看。牟潤孫，〈錢大昕著述中論政微言〉，《明報月刊》，1981年，第十二期；1982年，第一期。唐先生比較未能注意、發覆考據學著作此等隱晦的內涵及相關意義，而只肯定考據學（考據著作）本身之價值，這是比較可惜的。此所謂一間未達窠？

理學心學之流弊，亦不無補偏救敝之作用。

先生雖心繫宋明儒學，但對顏、李、焦、戴等人的哲學亦能指出其優勝之處，先生云：

……更接近今所謂現象主義、實用主義，與自然主義。從此處看，他們之思想，似更能去掉宋明理學家之形上學中，許多理論上的困難，使哲學更合常識，更可實用。因照顧人情，亦即免掉了人之以意見為天理，以理殺人之流弊。這些長處，我們亦可予以承認。¹⁹

然而，從思想與整個文化精神之關係上看，即從大是大非處看，先生又不能流於鄉愿而不深斥清儒之非是。先生云：

從整個文化精神上看，一般人之只接受一種現象主義、實用主義、自然主義之思想，恆表示一精神之降落。也許朱子之理先氣後之說，陸王之心即宇宙，人之良知為即造化之精靈之說，是不易接受的，或錯誤的。但是一個時代的人，崇尚此種理想主義或近乎唯心論之思想，卻至少表現一真正向上的自強不息之精神。……人在真自尊自重，自信自覺的時候，絕對不會貶抑精神之重要、心之重要的。聞宇宙即吾心、吾心即宇宙，人之良知即造化之精靈，縱然不解其義，未知其理，亦必樂聞其說。絕不會輕加毀謗為重主觀輕客觀的。²⁰

可見理想主義、自強不息的向上精神是先生最重視的。清儒固務實，但所倡導者猶現象主義、自然主義而已；恆表示一精神之降落！清人從人之情欲處切入以談理，此固有其應理之一面，但終非究竟之說法。先生明確指出云：

顏、李、戴、焦等之喜歡講利用厚生，講錢穀兵刑，講欲當即理，於情之孚應處見理。固是一使人與人上下左右間，更能互體貼關恤，和協輯睦，相生相養，以凝翕社會之道。但就流弊說，把情欲放在第一，亦有流弊。……從根本上說，講情講得好必合理。講理講得好即含情。戴焦等所說之積極義，在原則上宋明理學家何嘗否認？但講情，是偏重個體與個體相與之際說。講理，是偏重普遍之涵蓋原則之建立說。……便於個人之向上憤排而不安於流俗之情，對歷史文化民族國家之情，對宇宙人生之全體之情，不能真正講。此處全賴人依理之自覺，以推擴充實其情之量，而至於其極，而後能即情以見性之全。當下即情見性，只是一面。依理充情見性，又是一面。所以性即理一句話不能少。故將清代之思想家如顏、李、戴、焦之倫，與宋明理學家精神相比，則見其終遜一格。……自尊尊人，即不能甘於同胞為異族之牛馬，受異族之統治。他必求自己建立國家，自己建制立法，自己延續自己民族自己文化之生命。這個自己建立

¹⁹ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁107-108。

²⁰ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁108。

國家之要求等，乃出於心之要求主宰自己，出於民族之自尊心，亦並不為甚麼。這是一種依理而生，不容自己之情。又人愛當前所見之同胞，愛自己之生存，必愛自己與同胞共同所自來之祖先，必尊自祖宗傳來之歷史文化。²¹

是先生除從學理上指出清人情欲論之非究竟義而終遜宋明儒一格外，最重要的是點出清人此種論說「對歷史文化民族國家之情，對宇宙人生之全體之情，不能真正講。」所謂「不能真正講」，是指不能契入而有所體認也。其結果必然演變為「同胞為異族之牛馬，受異族之統治」而無所自覺了。唐先生因深悉此學理上之流弊對國人民族文化影響之深遠，故不得不為發聵震聵之獅子吼。

清人學術，尤其乾嘉期間，乃以訓詁考證為主流。此種客觀研究，固有其精神及價值在，此文已及之。然而，其從事者所具以自圓其說之學理則甚為值得商榷。唐先生說：

至於清代之訓詁考證之學，誠然表示一種客觀研究的精神。……說必須先將書中之一切，考證訓詁清楚，乃能知古人之道，並不錯。但謂道在古人之書，無形中即否認了離書以直接求宇宙人生自然社會的精神。以道只在古人之書，則一日書未明白，便無道之可言。此全是孟子所謂義外之論。……此種態度，將不免訓練出一被動之心態或精神。……宋明理學家，以道無不在，道在古人心，亦在自己之心，讀書只是求啟發，要人自動求理，則縱不必能發展出自然科學，亦必另重直接求道之學。而清代漢學家之精神，則兩頭皆不著邊。不敢說為考證而考證，不說考證本身即有真價值，而說為了道在古人之書；即既非為真理而求真理之精神，亦限制了思想能力之運用。……清代漢學家之說道在古人之書，以詆譏宋明理學，無形中斷喪了人之自動思想之精神，狹窄了學者之眼界胸襟，使學術成私人之事，而不能以樹立民族之公共精神為目的。這在效果上，是非常不好的。此種空氣之餘毒，亦及於民國以來之一些以科學方法整理國故者。²²

上段文字非常重要。其要旨有三：

- (一) 中國人重視道（精神、義理）。就不同書籍對道之表達型態來說，經書乃離事而言理者也，史書乃即事而言理者也。而理即道也。然而，離事言理也好，即事言理也好，其同承擔載道之功能，則經史無以異也。中國人說「文以載道」。此「文」字，吾人不必從狹義面之文人所撰著之文章視之，然則經書、史書，莫不同為「文」，故莫不同載道也。²³ 清人謂道在古人之書。如其意乃指：可透過古人之書以求道，則此語並

²¹ 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁108-112。

²² 上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉，頁113-114。

²³ 「道」一字可有多种涵義。唐先生《中國哲學原論·原道篇》，卷一，〈導論上一道之名義及其類比〉有非常深入及廣泛之討論，可參看。今只取其常識義而從文章之功能來說。中國人說文章有載道、言

無錯；但此語不可無限上綱，而認為道只在古人書中求得，此外則別無道！此則千錯萬錯矣。道自在天壤，此即上引唐先生文所謂「道無不在」也。而凡人皆可以自求而得之，讀書為求得此道之眾多途徑之一而已。視書本為求道唯一之途徑，固已狹矣，蓋道²⁴不必然在書本上也。清人更進而視對書本作考證訓詁為求道、明道之唯一途徑，則更是狹中之狹。唐先生之指斥極中肯綮。

（二）考證訓詁自有其為學之客觀價值在。然而，清人又不甘於此為學問而學問之追求，而必說為了追求古人書中之道而進行考證訓詁之學。此則無視考證訓詁之學本身之價值了。

（三）清人否定了考證訓詁學之客觀價值，則同為依於客觀研究精神而可藉賴考證訓詁學為契機而生起之自然科學亦由此而不能有所開展。惜哉！

總而論之，依唐先生意，清人既否認為學問而學問之客觀價值，又否認離書本而仍可以直接求得宇宙人生自然社會的精神（即所謂道），則「清代漢學家之精神，則兩頭皆不著邊」也。

唐先生類似之論說亦見於自序於 1951 年之《中國文化之精神價值》一書。可見先生前後兩年（1950、1951）論說之前後一貫。然而，該書所論又有更進於〈中國清代以來學術文化精神之省察〉一文者。其中第四章〈孔子以後之中國學術文化精神〉即云：

清儒之精神，蓋非中國昔所謂求智，而亦非西洋之求智。只可謂為求知古人之真意或求信實之精神。而清代哲學、文學、藝術、宗教、政治，皆難言特殊之創造。²⁵蓋皆不外求能老實學古人而近真，堪自信與被信為能傳古人之衣鉢，承過去之文化而已。然此求信實之精神，自為一時代之新精神。清人蓋善模倣，而於漢人經學，魏晉唐宋之詩文，與宋明程朱陸王之理學，元明之畫，與明代以來之禪宗淨土，頗能善學，求保存勿失。此求如實保存中國文化，即清代文化之特殊精神。……清人重考證，似科學精神，而研究對象為歷史文物，其精神為求知古史文物之實際。²⁶

上引文之有進於〈……省察〉一文者，有兩端：一為唐先生指出清學善模倣，然缺乏創意。另一為此求信實之精神，乃一時代之新精神。假若清人肯定此精神本身之客觀價值而非藉此

志兩大派（兩大方向、功能）。今茲所謂「道」乃相對於「志」（心志、情感）來說，則「道」乃指超越個人之情感、個人之心志而為一客觀精神、客觀義理來說。本此，則所謂「載道之文」則指肩負、承載此任務之文章而言。

²⁴ 套用上引唐先生一段話的用語：道可說是「宇宙人生自然社會的精神」。

²⁵ 史學上亦如此。有謂宋、清皆中國史學上最輝煌之朝代，此固然，惟宋人之成就在開創，清人則善守成，蓋補苴彌縫而已。然彌縫罅漏亦自有貢獻。

²⁶ 上揭《中國文化之精神價值》，頁 53-55。余英時嘗云：「……要之，就清儒來說，如何通過整理經典文獻以恢復原始儒學的真面貌，其事即構成一最嚴肅的客觀認知的問題。」此與唐先生所論如出一轍。余說見所著《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）〈自序〉，頁 5。

以求道，並進而超越此故紙堆中之學問而能進一步探討自然界之事物，則可開創近代之科學無異。清人不此之圖，惜哉！然而，吾人亦不宜說清人全不注意、不重視自然科學。唐先生撰寫於 1954 年之〈中國人文精神之發展〉一文，其中論及〈清代學術之重文物文字及人文世界與自然世界之交界〉時即說：

清代人在學術思想方面，則大均……忽略民生日用及現實社會中之種種問題。……清代人之注重感覺經驗中之事物，即除須有人文歷史之知識外，兼須有種種對非人文的自然之知識。而清代人之注重感覺經驗世界的問題之人文精神，便同時是一必然要引人注意到「非人文的自然世界的人文精神」。專研究非人文的自然世界之思想，即自然科學之思想。由此而由清代之人文精神，即理當接到，對西方輸入之自然科學思想之重視。而清代大學者，亦多已能重視天文輿地與數學等科學。……²⁷

此段引文最可注意者為：「清代大學者，亦多已能重視天文輿地與數學等科學。」此確為當時歷史上的實況。然而，上引文更值得注意者為：「理當接到，對西方輸入之自然科學思想之重視」。其中「理」一字，最值得玩味。換言之，唐先生意謂，按理當可接上西方之科學而開創一新局也。惟可惜的是，理歸理，實歸實。清人「不按牌理出牌」；是以實未能接上西方之科學，而新局便可望而不可及了。一間未達，差之毫釐，謬以千里。悲乎！痛乎！上引文另一值得注意者為：清人在學術上，相對的是比較「忽略民生日用及現實社會中之種種問題」，顏李或可為例外矣。

以上引文出自撰寫於 1954 年的〈中國人文精神之發展〉一文。20 多年後唐先生仍維持其一貫的說法。出版於 1977 年的《生命存在與心靈境界》（自序於 1976）即如是說：

中國文化之大墮落，則當說始於滿清部族政權，摧殘中國文化中之民族觀念，繼而只重傳統歷史之文獻之整理與保存，而不重傳統歷史中之人文社會之理想之實現。此時代中負文獻之整理保存之責之學者，其分別研究文獻，加以整理之工作，日益分化為種種專門之文字、音韻、訓詁、金石、校勘、版本、目錄之學，以各為一專門之業，亦類似西方近代科學之日益分化為專門之業。然清代士人之只活動於書齋，而不能大活動於社會，即使學術缺乏化民成俗之效。²⁸

²⁷ 原載《祖國周刊》，十卷九期，1954 年 5 月。今收入《中國人文精神之發展》（台北：台灣學生書局，1974）。上引文見頁 36。在上引文中，唐先生數度用「人文」一詞。其中有就狹義來說，亦有就廣義來說。就狹義來說，自然科學固非人文領域內之事；就廣義來說，則自然科學亦人文領域內之事，蓋自然科學，其最終目的亦必以人為依歸也。讀者勿以此而誤會唐先生，以為唐先生用語前後矛盾。

²⁸ 《生命存在與心靈境界》（台北：台灣學生書局，1977），下冊，頁 1141。梁啟超等學人強調清代學術（含考據學）的發展，主要是對宋明理學的一個反動；且在滿清部族政權高壓下不得不埋首於考證

此說法與以上引錄的 1950 年、51 年和 54 年三文獻大體上無殊異，是可知唐先生之思想二十多年來皆前後一貫也。

四、清學的方向及其七型

一般學人是按照清學的發展時程，依次分為明末清初經世致用之學、清中葉考據學、清末公羊學和經世變法之學。梁啟超則依佛教生、住、異、滅之流轉的說法而把清學分為啟蒙期、全盛期、蛻分期和衰落期，即共四期；²⁹至若以領域來分類，則分為經學、史學、程朱學派、實踐實用主義、科學等等；梁氏又進一步以〈清代學者整理舊學之總成績〉為名，而把小學、音韻學、校注辨偽輯佚等學問，及方志學、地理學、傳記譜牒學、曆算學及其他科學、樂曲學等等，皆納入其中。³⁰

唐先生雖然是哲學家 and 哲學史家，但亦甚為關注學術思想史的發展和研究。本文以上兩節即可概見先生之眼光和慧解。其晚年鉅著《中國哲學原論》中之《原教篇》³¹把清代學者的思想方向分為七型³²。其論說如下：

此清代學者之思想方向，自其別于宋明理學家之向上向內而言，可說其為向外向下。然此非劣義之向外向下，此乃優義之向外向下。此向外向下之優劣二義之分，如逐物為劣義之向外；則成物為優義之向外。順私欲為劣義為向下，則由上達而反于下學，由極高明而道中庸，不只求上達，以自成聖成賢，而下同于民之情，以遂人之欲者，為優義之向外向下。整個觀之，則清代學者之思想方向，其趣于一優義之向外向下者，略共有七型態之殊。³³

個人必須再一次指出的是，唐先生論學，永遠是正面（優義）和負面（劣義），都能兼顧的。此上文已有所說明。其中說到，撰寫於 1950 年的〈中國清代以來學術文化精神之省察〉一文，嘗指出云：「此三百年中，中國學術文化精神之反宋明，乃一方表現進步之勢，……」。唐先生所說的「進步之勢」，乃指清人注重客觀之研究而言。然而，〈中國清代以來學術文化

訓詁的故紙堆中。梁說見所著《中國近三百年學術史》以下各單元：單元一：〈反動與先驅〉；二：〈清代學術變遷與政治的影響（上）〉；三：〈清代學術變遷與政治的影響（中）〉；四：〈清代學術變遷與政治的影響（下）〉。其中部族政權的高壓政策導致了考據學的產生，這個說法和唐先生現今的說法大體上是一致的。余英時則另有解釋。彼從所謂內在的理路（inner logic）來說明清代學術乃宋明理學發展之必然產物。參上揭〈清代思想史的一個新解釋〉一文，見《歷史與思想》，頁 121-156，尤其頁 123-125。

²⁹ 梁啟超，《清代學術概論》（台北：商務印書館，1975），頁 2；梁啟超，《中國近三百年學術史》（上海：中華書局，1936），頁 12。

³⁰ 上揭《中國近三百年學術史》，〈目次〉。

³¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1977）。

³² 先生於《中國哲學原論·原教篇》，頁 708 註明此部份的討論乃撰寫於壬子年（1912）。

³³ 上揭《中國哲學原論·原教篇》，頁 696。

精神之省察》一文，以至其他稍後所撰著之文章，並沒有像上引文之能從向外向下的觀點來肯定清學的。由此可見撰著於晚年的《原教篇》，其論說確有進於以前各文之處。從成物之「向外」觀點肯定清學，這個容易理解。然而，就「向下」的觀點來說，一般人看到這個「下」字，恐怕自自然然會想到負面上去。唐先生能夠從「下」而想到正面上去、優義上去，這是很值得注意的。先生的思想是很富有辨證色彩的。³⁴ 個人誦讀先生書，經常碰到先生所提出的問題在義理上不知如何處理、如何解答的時刻。然而，順著先生的文章讀下去，問題便迎刃而解，時有「山窮水盡疑無路，柳陰花明又一村」之快感。當然，現今我們不必在這個「下」字上打轉。我的意思是，唐先生總是能夠正面看問題、從光明處看問題。再負面的東西，再負面的學說，唐先生總是能夠看到其正面的一面、有意義的一面。先生澤心仁厚、寬宏大量，彼對人對事固如此；其治學亦然。此所謂心量使然也。所以就解決問題的思維方式來說，就對人、處事、治學須自我擴大心量來說，唐先生都可以作為我輩的楷模的。

先生把清學的思想方向細分為七型，其論說如下³⁵：

（一）此中之第一型態，為近人梁任公三百年學術史所嘗推尊之費密弘道書、唐甄潛書所代表。……觀費唐二人所特重之問題，即儒者之道如何得弘于民間之問題。而唐甄則儒而兼治生業。故更特感于「學與農工商之生業，如何能實相輔為用，以合為一人之整個之生活」之問題。……在此點上看，西方之近代化社會，明更有此四民之業之通流，以使知識分子之知識道德，表現于農工商之業之成就。費密、唐甄之書，于三百年前提出此問題，即其識見之不可及者也。

（二）其第二型態，即為世所共知之顏習齋、李剛主所代表之型態。……唯重對『禮樂射御書數』之六藝之實行，乃顏李之學之真特色所在。……仁義之行之習，固只所以使仁義之性充量表現也。然人之成其禮、樂、射、御、書、數等人文活動之習慣，則別是一種習。……此諸人文活動，亦非賴後天之習慣不得成。若無此後天之習慣，則人雖仍可說在德性無虧，然其人文之事業，則可有虧欠。……然凡此習齋所見者，船山多已先言，而弘濶精深，大過之。惜習齋未能讀船山書耳。

（三）此第三型態，為戴東原所代表之說。此即反對宋明儒之以理，為「得于天而具于心，以天理與人欲相對」，而主「理在于物，而知于心」，以「理為情欲之不喪失」，「自然而合必然之則」，以「同民之情，遂民之欲」為理之說。此戴氏之反對「得于天而具于心」之性理與天理，初無是處。……戴氏之謂理在物，並求理之字原，于物上

³⁴ 就西方哲學家來說，先生特別喜愛黑格爾（G.W.F. Hegel, 1770-1831）。黑氏思想以辨證法為最著名。先生辨證式的思維方式蓋或源自黑氏。

³⁵ 以下連續引文超過三千字。此與一般文章之作法稍不同。其原因有二。一為先生分別論述七型思想，而每一型思想皆有其豐富之內涵，故篇幅上不容易作進一步之濃縮。二為企藉此使讀者更能親炙唐先生的文字。

之文理條理，賴「心之察之幾微，區以別之，然後見」者，則意在將此心知之活動，導向于外，以細察客觀物理；更不由心之自具其性理天理，而專務自尊其心而自大。則亦可謂有一直往向于客觀之科學精神，復可去人之「以主觀之意見為天理，而更持此天理，由上而下以責人，致以理殺人」之禍。……此依理為是非，在孟子乃屬於四端之末之是非之心。……清帝之據權位，而用理判罪；與昔儒之唯據理以抗勢者，正相顛倒，亦昔所未有。東原見此以理殺人之事，本此以謂為政當先同民之欲，遂民之情，將理置于第二義，更謂人當先求客觀之理，勿輕言理在吾心，致以吾一人之意見為理，以違之者為大罪，而有以理殺人之禍，則皆不為無見。

（四）其第四型態，為承戴東原之疏證孟子，由訓詁以言義理，更謂義理即在古人所傳之經傳文字之訓詁之中，則義理不特不在天，不在心，以至亦不在客觀之社會，自然之事物中，而唯存于此客觀存在之書卷文字訓詁之中，以唯治之者方為實學。……焦循之學，不以一般之摭拾、據守、校讎、叢綴之學為然，而務通核（《雕菰樓集·辨學》）。……由其詁訓之功，而對儒家之義理，亦有所發明。如其以通情言仁，亦足補宋儒專依性理言仁之偏是也。阮元之為性命古訓，與《經籍纂詁》，亦于古訓之明，未嘗無功。唯若以此而謂義理唯在漢以前人之書籍文字之訓詁之中，後此之書籍文字，更無新訓詁，無新義理，而除在書籍文字訓詁所說之義理之外，更無「尚不為文字所陳述之人心與天地萬物之義理」，則萬不可說。今若只標「訓詁明而後義理明」，而不知必須人先于義理，亦有所明，乃能明訓詁。由此而排斥宋儒義理之學，亦無知而妄作。唯其言之意，若只在教人讀書，勿望文生義，以一字之今義為古義，當求如實知古人文字所表之意義，以知古人之心思，而即以擴大我人之心思，則其旨亦不可謂非。然若如此，則仍是為明古人心思中之義理，以使我之心思，多具義理，而後為此文字訓詁之業。此文字訓詁之業，仍只為手段，而非目的也。

（五）其第五型態，為與戴東原等乾嘉諸老同時，而名不聞于當世之章實齋所代表之型態。³⁶章實齋之學，要在史學，其史學于史法外，兼言史意、及作史之才學識、與史德。³⁷……其言「三人居室而道形」，則代表其對道之根本觀念。……此實齋所謂道，

³⁶ 章學誠固不若戴震、錢大昕等乾嘉諸老之聞名於當世。然而，當時人知之者仍不少。唐先生有此看法，或受胡適《章實齋先生年譜》的影響而來。胡說見該書〈自序〉（胡序）。胡說：「那班『擘績補苴』的漢學家的權威竟能使他的著作遲至一百二十年後方纔有完全見天日的機會，竟能使他的生平事蹟埋沒了一百二十年無人知道。」此問題，筆者嘗為文予以探討，指出章生前或確不若戴震、錢大昕等漢學家之知名，但也絕不是如胡適所說的「生平事蹟埋沒了一百二十年無人知道」。黃兆強，〈同時代人論述章學誠及相關問題之編年研究〉，《東吳文史學報》，第九號，1991年3月，頁103-136。

³⁷ 就史意、才學識，以至史德等項目來說，唐先生在這裡的論述是頗有問題的。先生一方面是漏讀實齋的相關論說；再者，亦輕信了實齋之言。茲前言前者。《文史通義·史德篇》載：「劉氏之所謂才學識，猶未足以盡其理也。」據此，則章氏雖以劉說為未周延，但未嘗以才學識三端為一己自身之發明明矣。唐先生此處則以此三端為章氏之發明，蓋漏讀上引《文史通義·史德篇》之相關文字，或雖讀，然粗

即專指人之群居之道而言。群居而有政，則群居之道，以政道為要。實齋正本此而由六經之初掌于王官，謂其皆先王之政典，亦即史官之所執掌，故言六經皆史。其《文史通義》、《校讎通義》，論中國學術原流，亦即本劉班之說，而謂中國學術之原于九流六藝，即原于王官。又謂古之學者之言，亦皆為「不離事而言理」之公言。其重各世代之政典，以言時風，重各地方之方志，以觀土風，皆意謂唯由此可以見人之群居之道與政道。然此限道于人之群居之道與政道，于道所見者實甚狹。……人在獨居之時，亦自知誦詩為樂。二人相與即有禮。豈必三人群居乃有詩禮樂？亦非有政事，而後有種種人文學術思想也。政事亦人文社會中一端之事耳。即在中國古代，亦必政事與其他之人文學術思想，互相影響，然後有六藝之文、九流之學。不可以六經唯是先王政典，九流只出于王官所掌之藝也。由實齋以六經為政典，乃更謂唯周公之德位兼備，以政攝教者，為先聖，孔子之承周公以設教于後世，只可稱先師。此則不知聖初是成德之名。聖為百世之師，即稱師。孔子未得位以政攝教，何傷于其為聖？今必謂周公以政攝教，乃稱為聖，即無異尚政而輕教、尚位而賤德。此則生心害事，其言之流弊，可及于今日之禍者。又其論史能知時風土風之要，而志在修史，固高于只以考史為史學者萬萬。然實齋論史，而不見其重特立獨行、出乎其類、拔乎其萃之歷史人物或偉大人格。此則不如馬遷之書，能及此者。……然實齋之重人之群居之政道，則自表示其重客觀存在之群體，而本之以觀學術文化之全體之思想態度；此態度，則足以成其言學術源流、言時風土風之史學。則其所得，又足償其所失者也。

（六）其第六型態為清嘉道以後之今文經學家之所代表。此清代之今文經學，乃沿清初學者重注疏之學先上溯至東漢之馬鄭、賈服之學，再上溯至西漢之今文學家之學而致。……今文經學之傳，至龔定菴、魏源，則由說經而重說世事之變，而連于史。故自珍《古史鈎沈論》，亦有九流六藝皆出于史之論，頗同章實齋之說。然龔魏論史，而

心滑過。至於輕信實齋之言，吾人先引錄實齋相關文字如下。《文史通義·家書二》載：「吾於史學，蓋有天授，自信發凡起例，多為後世開山，而人乃擬吾於劉知幾。不知劉言史法，吾言史意；劉議館局纂修，吾議一家著述；截然兩途，不相入也。」其實，劉氏又何嘗只言史法，而不言史意呢？許冠三先生對此有相當深入的討論。至於史德一項，一般人以章氏撰有〈史德〉一文，大倡史德之說而以為史德為章氏之發明。其實，此又不盡然。章氏固大倡其說，然不得謂史德之提倡乃始自章氏。折衷來說，「史德」一概念或源自章氏，然不得謂史德之踐履乃自彼之大力倡導而始有。即以劉知幾來說，彼所重視之史識，其內容早已涵蓋史德了。《舊唐書》，卷102，〈劉子玄傳〉載知幾答禮部尚書鄭惟忠所問時說：「史才須有三長。……三長謂：才也，學也，識也。……猶須好是正直，善惡必書，使驕主賊臣，所以知懼，此則為虎傳翼，善無可加，所向所敵者矣。」知幾雖未明言「猶須好是正直，善惡

必書」以下所論為針對史識而發，然其前所論乃針對史才及史學而發，則今之所論，按上下文脈，必係針對史識而言者，不亦彰著顯然乎。然而，唐先生不細察，以至輕信了章氏之大話。許冠三的相關討論，見《劉知幾的實錄史學》（香港：香港中文大學出版社，1983），〈劉章史學之異同〉一章，尤其頁163-174。

更評論及于當今之政，則與章實齋之只意在成其史學，而未嘗評及時政者不同。……此二人之論世變，皆于幾先著眼，而不勝其憤與憂（魏源《海國圖志·敘語》）。此即不同于昔之為奏議者，多就當今之事而言；……而與前此之為公羊學者，尚止于經生之業者，大有不同。由龔魏之承此公羊學，以論時政，再進一步之發展，則為康有為之本公羊之學，以言變法改制。……至于康有為之思想，則由其《大同書》以觀之，初蓋純為一幕在未來之政治思想，而以小康之政為其過渡。此即兼與西方之社會進化之思想相結合。康之受廖平之影響，而作《孔子改制考》，《新學偽經考》諸書，則初承清代之考證學之風，而歸于謂孔子與先秦諸子之言古代歷史政制者，皆是托古改制，又謂為古文學之劉歆，則是造偽經，以助王莽篡漢者。循康氏之說，則古文之經，固非信史；孔子之作六經，亦是托古改制，而非信史。……于是此清之公羊家之學，遂無異以尊經為史始，而以化經為偽史終。……誠如其說，六經皆孔子之託古，則其經學之著，亦可被人視為託孔子，則皆可疑而不可信。是不待民國以後之疑經廢經之論，而康氏已自開此疑經廢經之幾于先矣。

（七）至于清末之為古文經學者，則可稱為第七型。此中如孫詒讓為《周禮政要》，亦欲用之于為政。章太炎又駁劉逢祿《春秋左氏傳》之著，而以古文之《左氏傳》為信史，以劉歆與孔子，並為信而好古之史家。太炎于晚清，言義理以老莊、佛學、魏晉之名理為宗；並以孔子之功唯在佈文籍于民間，以平階級。以太炎與有為較，有為推崇孔子至于六經皆其改制之著，而孔子之大，遂空前，而前無所承。太炎以佈文籍言孔子之功，並本佛學以衡後世之儒學，至以《易》、《庸》為外道，以宋儒為鄉愿。而自謂其所見，「秦漢以來，未嘗睹是也」；則孔子之學遂絕後，而後無能繼。此即亦正開薄孔非孔之幾，而非太炎始料所及者也。然太炎治史而本明亡之痛史，與孫中山先生共倡言革命，既復漢民族之讎。而五族共和之民國肇造，二千年之君主之制廢。此由清代之思想方向，向外之現實政治看，更轉而向下求社會民間之力量而成之革命，乃昔所未有，則正為此三百年向外向下之思想方向所獲致之一大成果也。

然此清末之古今文之經學家之思想，又兼與佛老之道合流。……然此儒佛之學之為用，僅在為達一時之現實政治之目標，而成仁取義處表現，亦即只為儒佛之道之一向下、向外之運用所成之表現，固不足為儒佛之學之本質所在。然中國近世學術思想中，自有此晚清之儒佛之學之合流之一段，然後更有學者之由佛再歸于儒。今由章太炎之崇佛抑孔，至歐陽竟無先生之孔佛並稱，再至梁漱溟、熊十力二先生由佛入儒；亦可見中國固有思想之慧命之流之相續不斷者也。……

一言以蔽之，則吾固不謂此數十年中中國思想之慧命更不流行，亦不以此數十年中之中國人，有眼皆盲。唯此數十年來中國人之學術思想方向，仍大體是順清學之所趨，循向外向下之方向而行，乃或唯見客觀外在之文物與文字，而不知文化與人物；或只

唯重現實之社會政治之問題；乃皆不能如宋明儒之思想方向之向內、向上而用。……今能以「不薄今人愛古人」之道觀之，則更可見中國思想之慧命之流，自上古以至于今日，由今日以至來世，其道皆承先以成其富有，啟後以成其日新，而於穆不已，亦必將永不已。

要言之，以上七型：（一）費密、唐甄所代表者為發明儒者之道如何得弘揚於民間，以至儒而兼治生業的問題。（二）顏元、李恭所代表者為實踐「禮樂射御書數」之人文活動於現實社會之問題。（三）戴震所代表者為反對宋明儒之「得于天而具于心，以天理與人欲相對」的理學，而以「同民之情，遂民之欲」為理的問題。（四）戴震、焦循、阮元所代表者為「訓詁明而後義理明」、道存乎古人之書中的問題。（五）章學誠所代表者為論史能知時風土風之要旨，並強調修史要具備三長、四長及倡言群居而道形之問題。（六）康有為所代表之今文經學派乃認為六經皆孔子為托古改制而成之製作的問題。（七）章太炎所代表之古文經學派乃以孔子為古之史家，以傳佈文籍為孔子之功的問題。

以上的引文，最值得注意的，是唐先生除對第一型比較全面予以肯定外，先生於肯定其他六型之學說之價值及貢獻外，必同時指出其不足之處，甚或謬誤之處。換言之，各家學說之正負面、優缺點，先生都能兼顧到。唐先生論學之能為持平中肯之論，即今所謂平衡之報導者，於此亦可以概見了。

尚有另一要點必須指出的是，唐先生的學問非常廣博，以上引文可見一斑。茲舉七型學術思想中之第五型，即章學誠一型，以概其餘。在清代學術思想中，章學誠固為大家。然而，唐先生為哲學家、哲學史家及新儒家之代表人物。一般來說，章學誠是被定位為史學家、歷史理論家、歷史哲學家、方志學家、目錄學家，而不被視為哲學家的。是以很少哲學家或哲學史家會特別關注章學誠的。唐先生則不然。上所引相關論述只聊聊數百字。然而，章氏學術之各大端在唐先生獨具隻眼的燭照洞見下皆一一朗現明白而無遺漏。舉凡史家特重史德、三人居室而道形、六經為王官之學為政典而倡言六經皆史、論中國學術源流本乎劉班之說、古之學者之言皆為「不離事而言理」之公言、據時風土風以言史言方志等等的論說，唐先生都一一把握得非常穩貼妥當。筆者二十多年前所撰寫的博士論文就是研究章學誠的。一百多年來前賢對章氏的各種專文專書的相關研究，筆者敢說在撰寫博士論文時都看過了。但對章氏學術各大端能夠言簡意賅把握得如此妥貼的，則實在少見。大家即是大家，高手就是高手。個人對君毅先師佩服得真的是五體投地。

五、清末學術思想未能重視民族生命文化生命

唐先生論述清末思想及民國初年之思想，極具洞見卓識。³⁸ 今只扣緊民族及文化兩端撮述之。茲先引錄先生之言如下：

……一切反動力可以革命，但皆不能建國。……縱然別一民族把我統制得安居樂業，既富且強，有自尊心的民族，亦不屑。不屑就是不屑，此外，不須說別的。此處方見真志氣。……要維持一革命成功後，民族之積極的志氣與自尊心以建國，全靠有一時之宣傳價值外之學術。而此學術，必須是由社會直接生長出的，不能臨時製造。然而清末之學術，從以前之文化風氣社會風氣中長出來，原不夠擔當建立民族生命文化生命，以開創國家之使命。真正之建國思想，必須能發揚鼓舞人民之生命精神；必須注重本於理性之普遍原則之樹立，以求凝翕分散之個人的生命力精神力；兼必須能與該民族過去之文化生命，涵接貫通。然後基礎深厚，力量乃源源不窮。這個意思，先秦儒家了解，漢儒了解，宋明儒亦了解，然而清人就不能了解。康梁譚章之才情人品，均極有可愛可敬處。他們豈不亦講中國之歷史文化？但是他們當時都不肯接上中國儒家之傳統。……他們只有橫的一切個體平等之社會意識，與企慕將來之社會意識。而不重積極發揚充實民族之生命力，精神力，及凝翕分散之個人之普遍原則之建立。亦無對於民族生命，文化生命之客觀存在，積極加以肯定，承前啟後以建立一頂天立地之國家之意識。……浪漫之幻想，消極的批判，由反感反動而生之思想學術，終不能凝翕民族之精神，以建國，豈不令人悲嘆。³⁹

以上唐先生論說清末志士仁人雖才情意氣極豪邁，但仍不足以承擔建國的使命。究其原因乃緣乎不能承接賡續傳統歷史文化之精神；民族生命力與文化生命力遂由是不得積極充實與發揚。建國遂成泡影。上引唐先生的論說，細析之，其要點如下：

- （一）「一切反動力可以革命，但皆不能建國。」蓋一切反動力皆消極的力量，破壞有餘，建設不足。
- （二）不屑外國人統治我國。「不屑就是不屑；此外，不須說別的。」唐先生雖仁柔忠厚，但於節骨眼處，是拿捏得非常穩當的。人必須要有人格，國家、民族亦然。國家生命、民族生命之自身必須要挺立自存，絕不容外人越俎代庖。
- （三）民族能否挺立自存要靠自尊心及志氣。此則必須仰賴與之相應且生根於故有傳統社會之學術與文化。「基礎深厚，力量乃源源不窮。」然而，清人對此缺乏相應之了解。

³⁸ 詳參上揭〈中國清代以來學術文化精神之省察〉一文中〈論清末思想〉部份；上揭《中華人文與當今世界》，〈中國現代社會政治文化思想之方向，及海外知識分子對當前時代之態度〉一文亦宜並參，尤其頁 631-633。

³⁹ 上揭《人文精神之重建》，頁 116-118。

(四) 「康梁譚章之才情人品，均極有可愛可敬處。」然而，因為缺乏「承前啟後以建立一頂天立地之國家之意識」，故終不能凝翕團聚民族之精神以建國。這是很可惜的。

上引唐文撰寫於 1950 年。當時大陸剛易手，唐先生有感於中共政權以蘇俄為祖國，國家民族遂名存而實亡；又以馬列主義、唯物主義為指導思想，傳統文化由是蕩喪無餘。是中華民族、中華文化，皆無復存在於天壤間也。上引文字固針對清末國人建國方面民族未能挺立、文化未能承前啟後而發；然而，蓋亦有感於赤炎橫流而回思逆溯歷史而生起之時論也。果爾，則先生實未嘗一刻忘情於現實時局而不意存經世亦可知矣。論歷史必究極於時政，否則其論說即為虛發、為戲論。論時政必溯源於歷史，否則即為無根源、無本始。有眼光、有抱負之知識分子蓋當如是也。其實，先生一輩子治學、論史，未嘗不以光暢吾華夏民族之生命、弘揚吾炎黃文化之精神為畢生職志、為終極關懷。上引文撰寫於唐先生中壯年時期之 1950 年。⁴⁰先生之心志至老未衰，其撰寫於晚年 1972 年之另一文⁴¹，其中心意旨亦猶是也。其文云：

對中國近代之歷史文化思想的演變，我們可姑從太天國之亂【說】起。太平天國之起，最初當然代表漢族的民族主義。但是其主導思想，卻是一變態的外來的基督教思想。由此而要廢棄中國傳統的倫理，以孔子之經書為妖書，造出上帝鞭打孔子的神話，到處焚燒孔廟、佛寺。此可以稱為最早之文化大革命。……曾國藩等所代表傳統的文化主義的觀點，雖然打平了洪楊，卻亦對中國後來之政治社會文化，不能有更多的建樹，仍無補於晚清之喪亡。此二者合起來，證明一件事：即中國文化與中國民族，必須兩足同時站起來，不能跛腳以站起來。此一大事件之教訓，即指示了以後中國從西方之侵略中站起來的根本方向。⁴²

人要站起來必須兩條腿，否則無法平穩；要走路更須兩條腿，否則無法順暢。同理，國家要自存，並穩步前進，亦必須兩條腿。自家民族、傳統文化即國家之兩條腿也。唐先生以上所論，一言以蔽之，即此意耳。先生進一步說：

由此說到清末之變法與革命。變法派的康、梁思想，所注意的是政治制度的改變。……康有為之大同思想，本是超種族主義，亦超民族主義者。梁啟超初只主張變法，而反對革命；並認為如經革命，則中國必有長時期之混亂。他在清末有一文章，曾作此一預言，幾全部應驗。我後來讀了此文，曾十分佩服他之遠見，並曾以為如康梁之君主立憲能成功，更是中國之幸。但是在清末，中國民族與文化思想，必須同時站立起來之大方向已定，所以康梁終於失敗。孫中山、鄒容、章太炎、黃興之革命運動成功。

⁴⁰ 先生出生於 1909 年。1950 年，先生年 42，故為中壯年無疑。

⁴¹ 先生壽終於 1978 年，故 1972 年為先生之晚年無疑。

⁴² 上揭〈中國現代社會政治文化思想之方向，及海外知識分子對當前時代之態度〉，《中華人文與當今世界》，下冊，頁 631。（文章寫於 1972，乃演講稿。）

我特提到鄒容、章太炎，因「中華共和國」之名，首見於鄒容之革命軍一書。鄒當時只是十九歲的青年，二十一歲死於獄中。此書是章太炎為他作序。……但在政治上說，孫中山與黃興，當然更重要。……孫中山先生的思想，並不以精深見長，但在晚清，與他人相比，則顯然最平正博大，所以才為人們所歸往。

在清末民初另有一思想，亦值得一提，即當時之無政府主義。章太炎之五無論之一無，即無政府。民國初年孫中山的同志朋友，如吳稚暉、李石曾皆是無政府主義者。民國二年有劉師復，極力鼓吹無政府主義。前天到新亞來講演之黃文山老先生，早年亦是信服無政府主義者的。⁴³

以上引文，其重點仍在於發揮民族與文化乃國家存在與發展之兩項必要條件的問題，今不贅。惟值得指出的是，唐先生的學術專業為哲學，但其歷史知識之廣博絕不在一般史家之下。其中論述康梁章孫之處，固老嫗皆知之歷史常識。然而，其論說鄒容，則揭示其卒年；語及「中華共和國」之名，則指出首見《革命軍》；復知悉太炎先生為之作序。凡此種種歷史知識，蓋非深邃於中國近現代史不可。⁴⁴再者，知章太炎、吳稚暉、李石曾、劉師復、黃文山等之為無政府主義者，此又非嫺熟中國近現代史不可也。其實，以上只是隨文舉例而已。先生對國史，以至對世界史之嫺熟，只要稍一翻閱先全集中論述歷史、論述文化之文章即可概見。史學（歷史知識）固為史家必須具備之要素。然而，此不足以使之成家。史家有所謂三長、四長，其中史識尤為關鍵。唐先生以哲學家之睿智，復輔之以正大光明之存心，恆能發明、發現歷史事實之可能意義與理想意義。⁴⁵換言之，其史識尤為高卓，此則非一般史家所可企及者也。

六、餘論

唐先生論述清代學術之文字相當多，論點也不止上文所揭示之數項。蓋清代學術之面向本來就相當廣泛。唐先生對此亦有所察識。彼云：

誠然，清代之學問方面很多，亦不止上文所說的顏李戴焦之哲學與考證訓詁之學。此

⁴³ 上揭《中華人文與當今世界》，下冊，頁 631-633。

⁴⁴ 唐先生一輩子極忙。筆者嘗細閱《唐君毅全集》中之《日記》。先生幾乎一輩子從事教育行政工作，嘗為教務長、院長、所長、學系主任等要職，且因深具經世致用精神，是以民間文教活動亦積極參予。中年以前因生活所需而兼課鐘點相當多。是以先生能靜下來讀書寫作的時間並不多。先生撰寫論歷史、論文化的通俗文章或作相關演講，恐不暇細翻相關書籍。然而，先生學有根柢，且筆者懷疑先生讀書過目不忘，是以其道述歷史、論說文化，皆能隨口而出，如數家珍焉。

⁴⁵ 歷史事實之可能意義與理想意義問題，可參筆者〈唐君毅先生的歷史知識論〉一文。該文發表於鵝湖雜誌社等機構所舉辦之第四屆當代新儒學國際學術會議上。該會議舉辦日期為 1996 年 12 月 22 日至 24 日。

外有真正之史學、文學。如曾國藩、羅澤南，以理學為本，而平太平天國之亂。清代經學之趨向，乃由反宋明而宗漢唐，由東漢而西漢，以求孔子之微言大義。晚清倡今文學者如常州學派，更求明體達用，不安於文字訓詁之末，而關心國家政治。此亦未嘗不表現一愛護歷史文化而求探本溯源之精神，與對民族生命之延續，有所負責之精神。然而代表清代學術之精神者，乃當是如顏李戴焦之哲學與考證訓詁之學。⁴⁶

以上各節主要是闡述唐先生觀點下的清代理學、考據學、清人思想之七型、清末學術及清人不解宋明理學等等的問題。清代在經學、史學、文學等等領域，固有其成就與貢獻。此唐先生非不知之者，上段引文即可揭示一二。惟唐先生以顏李戴焦之哲學與考證訓詁之學為清學精神之代表，是以其他領域之論述便相對的比較少。筆者今茲亦從略而不贅。然而，即使以上文所闡述之數端而言，已可概見唐先生學問之廣博無涯矣；且其識見高卓、愛國情懷淵深、經世意識濃烈，則唐先生必永為吾等後學之楷模而與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，而永存曠宇長宙而為人世間之至偉大之心靈無疑者也！

⁴⁶ 上揭《人文精神之重建》，頁114-115。