

中央研究院歷史語言研究所集刊

第六十九本，第三分

出版日期：民國八十七年九月

清初思想中形上玄遠之學的沒落

王汎森*

本文以「去形上化」作為主軸來討論清初學術思想的一個特色，因為有這一個特色，所以清初思想家看社會與自然的眼光皆產生變化。文章分成五部份：第一部份藉「寶珠」或「種子」兩種觀念來說明先天預成式人性論之式微。第二部份是以四書（特別是《學》、《庸》）地位之下降說明形上玄遠之學的衰褪。第三是以江浙心學社群之去形上化來說明此一現象。第四是由樸素的原始儒家哲學的興起來說明形上玄遠思想之沒落。第五部份則由清初程朱陸王兩派皆顯現的「去形上化」來證明這一趨勢的普遍性。

關鍵詞：清初思想 去形上化

* 中央研究院歷史語言研究所

明末清初思想界出現兩種趨勢，第一，心性之學的衰微；第二，形上玄遠之學的沒落。這兩者幾乎同時發生，它們動搖了宋明以來思想傳統的兩大支柱。關於第一點，我在〈「心即理」說之動搖與明末清初學風之轉變〉¹中已經大致討論過，基本上認為當時因為心性不再作為道德之最高依據，故中國思想有一種「外轉」(turning outward)的傾向。²本文則想對第二點，即先天預成論式思惟，及形上、玄遠之學的衰落作一粗略的探討。這個現象的產生至少有兩方面的原因，最先是思想內部的發展，但是愈到後來愈與明末清初社會政治上面臨的挑戰有關，人們逐步發現要能不脫離現實、正視社會的失序與危機，必須擺脫形上學的色彩，用樸素平實的思想態度去逼近社會與自然。形上思想之沒落使得過去那種把日常生活世界所見到的一切當成另一個更高境界的附屬品、並以為世俗的認識事物的方式是靠不住的想法產生變化，也使得過去那種認為只有形上的才是關乎本質的想法產生動搖。³不過這裏必須聲明兩點：首先，本文重在描述去形上化之現象，而少及其成因。第二，當時思想界的變化異常紛紜，故此處所舉的只是其中較為重要的面相，並不足以盡賅其餘。而且也決不意味著當時大部分思想家皆有此趨向。不過，這一股新興的力量，後來發展成為歷史的主流。

近儒熊十力說：「形上化」是北宋諸儒建立理學時最重要的事業。⁴這一方面是為了在人世昏濁綱紀頹壞的時代，提出一個具有超越性的道德、政治、社會標準，引導人向上追求，另一方面也是為了對抗佛家的威脅——佛家有一個形上的世界，而儒家沒有。所以北宋諸儒試著提出一個不變的境界作為保證。原來儒家思想中平鋪直敘的境界，現在都被分成兩個境界，而且認為形上的追求才是究竟之義。而我們在明末清初思想界所見到的一個特色是前此奠定下來的

¹ 王汎森，〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究集刊》65.2(1994)：333-373。

² 這是相對於劉子健先生的兩宋之際中國文化「內轉」(turning inward)而說的。參見James T. C. Liu, *China Turning Inward* (Cambridge: Harvard University Press, 1993)。

³ 清初形上玄遠之學的衰落也大量反映在自然科學上，這方面的材料相當豐富，但因作者對科學史並無把握，故有關這個問題，此處無法討論。

⁴ 熊十力，《十力語要》（臺北：洪氏出版社，1975），頁285。關於理學中形上學之問題還可參考景海峰，〈簡議新理學的形上學系統〉，在陳岱孫等，《馮友蘭先生紀念文集》（北京：北京大學出版社，1993），頁209-219。陳來，〈新理學形上學之檢討〉，同前書，頁220-232。

形上基礎逐漸動搖，這不但發生在當時具主流地位的王學，也發生在逐步復興的新朱子學。

我想藉幾個例子間接點出它們所蘊含的「去形上化」的現象。文章分成五個部份：第一、「明清嬗遞之際，蕺山一派獨盛」，所以，在對王學的轉變之分析中，我主要是以浙東地區的轉變為主要例子。在這方面，首先我想以黃宗羲與陳乾初的思想交涉看宋明理學的最重要基設，即先天預成論式人性論之衰歇。⁵ 第二、以四書中，特別是《大學》、《中庸》地位之下降為例，說明形上玄遠之學的衰褪。第三、我要以潘平格等人的出現，及他們何以迅速席捲一批年輕的劉、黃之學的崇拜者（如萬斯同），並且迅速與一批在「去形上化」的工作上有所建樹的學者結合在一起，如萬斯同和李塏（1659-1733）、王源（1648-1710）、胡渭（1633-1714）、閻若璩（1636-1704）之交往及相互欣賞為例，說明這一種深刻的變化。第四、我要討論當時一股回到樸素的儒家哲學的趨勢。第五、對清初程朱陸王陣營「去形上化」的變化之觀察。

一、人性是「寶珠」還是「種子」：先天預成式人性論之式微

明末心學，發展出種種疑團與矛盾，其中有三點與本文有關。第一，人們對理學原來的一些預設信心動搖，譬如天理人欲的問題，是不是人欲淨盡後才是天理流行？還是天理可以從人欲中見？過去那種二元對立的工夫，是不是應該攝歸於一？第二，如果將所有工夫都歸於一心，則「心、身、意、知、物皆是一件」，⁶ 那麼《大學》中格物、致知、誠意、正心、修身等次第便成了問題，則《大學》一書是否仍可作為指導性經典？第三，「性」是否是像宋明儒所主張那樣是先天預成的，「學」與「知」對它是否能有發展擴充之力？善是否是先天所固有，復性是否即是善，或人性是在實踐鍛鍊中才可能日益完善化？⁷

⁵ 王汎森，〈《中國近三百年學術史中的一件公案——再論黃宗羲與陳確的思想交涉》〉（香港：錢賓四先生百齡紀念會）。

⁶ 王守仁，《傳習錄》下，在《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁90-91。

⁷ 蕭蓬父，〈含英咀華，別具慧解——蒙文通先生《理學筭記》讀後〉，在《蒙文通學記》（北京：三聯書店，1993），頁94。

劉宗周對第一個問題有決定性推展，但是，一直到劉宗周死前，他對自己的心得仍不敢自安。內心中充滿著緊張，故著作多以「疑」為名，如《大學古文參疑》，如《存疑雜著》。故黃宗羲說：

先師戢山曰：「予一生讀書，不無種種疑團，至此終不釋然，不覺信手拈出，大抵於儒先注釋，無不一一牴牾者。」⁸

因為心學將一切收歸於心，過去循序的修養工夫到此皆被認為是支離瑣碎，那麼劉宗周將工夫歸攝於一元，便是很自然的發展。他說：

從來學問只有一個工夫，凡分內分外，分動分靜，說有說無，劈成兩下，總屬支離。⁹

又說：

夫道，一而已矣。「知」「行」分言，自子思子始。「誠」「明」分言，亦自子思子始。「已發」「未發」分言，亦自子思子始。「仁」「義」分言，自孟子始。「心」「性」分言，亦自孟子始。「動」「靜」「有」「無」分言，自周子始。「氣質」「義理」分言，自程子始。「存心」「致知」分言，自朱子始。「聞見」「德性」分言，自陽明子始。「頓」「漸」分言，亦自陽明子始。凡此皆吾夫子所不道也。嗚呼！吾舍仲尼奚適乎？¹⁰

《存疑雜著》中對宋明儒分析支離之說，皆統而一之。¹¹把二分的境界慢慢溝合為一，把各種「循序工夫」合為一事，全部吸攝到一心中。雖然劉宗周的本意是想將形上世界內化於形下世界，但是在實質上，宋明理學二分的傳統已一步一步消褪了。

宋明理學儘管有種種紛歧，但基本上是以先天預成論式人性論為主。¹²主

⁸ 這是黃宗羲為陳確寫的墓誌銘開頭語，陳確，《陳確集》（北京：中華書局，1979），頁4。

⁹ 董瑒，《年譜》，在《劉子全書》（臺北：華文出版社，無出版年代），頁3666。

¹⁰ 同前書，頁3667。

¹¹ 姚名達，《劉宗周年譜》（上海：商務印書館，1934），頁316-317。

¹² 關於宋明理學在先天論（或預成論）方面的思想，蒙文通有精要的分析。蒙文通說他年四十時「乃知朱子陽明之所蔽，端在論理氣之有所不澈，曰格物窮理，曰滿街堯舜，實即同于一義之未澈而走一端」（蒙文通，《理學札記與書簡》，《中國哲學》第五輯（1981），頁370），又說「宋明儒者雖持論各別然其于先天論則一耳。」（同前文，頁370-371）「孟子言火之始然，泉之始達，苟不充之，以知擴而充之言性；謂苟為不熟，不如夷稗，以熟言仁，曰養吾浩然之氣，曰苟得其養，無物不長，以養言氣，皆以發展言之。宋明儒非

張性原爲善，只要能復性即爲善，但復原返本的途徑卻有所不同。大抵程朱以即物窮理爲入手方法。¹³《朱子語類》卷十二說：

人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見，去了溷水，則寶珠依舊自明，自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊緊著力主定，一面格物，今日格一物，明日格一物，正如游兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。¹⁴

至於陽明則認爲只要人人現成具足的良知呈現作主即是善，因而有「滿街皆是聖人」之弊。前面說過，陽明與朱子都是以人之初生性原爲善，故認爲能復還原本，即是聖人。但這兩種思想都有困境：依朱子「格物窮理」之說，則一草一木之理如何格得盡，何時格得盡，格到何種地步才可以「一旦豁然貫通」「眾物之表理精粗無不到」？而且，自然世界與人的內在道德世界有何關聯，物理與吾心如何能一，如何能因格草木之理「而吾心之全體大用無不明」？若依陽明的良知說，則知識、道德規範與習俗究竟應擺在什麼樣的位置？難道人可以完全不要知識的陶養、不理會外在客觀世界所形成的種種規範而成爲一個道德人嗎？

此外在現實生活上也有種種的疑難。人是不是可能完全回到本然之性？回到本然之性後，是不是就是成德君子？如果心是純善無惡的，則惡從何處來？道德與知識之關係如何？修養工夫是有止境的嗎？是不是只要恢復到兒童般純潔之心便是究竟之義，還是「有賴于修養，由晦而明，由弱而強，猶薑桂之性老而愈辣」。¹⁵

先天預成式人性論之流弊以明季陽明學爲最厲害，陽明本有只求本體而遺知識之病，承陽明之學者，多認爲「何思何慮」是最高狀態，才學，便多了。把「學」與「知」排除在外。北方王門的尤時熙甚至說「今只要作得起個沒用的

不知此，但其整個思想體系中未予以應有之地位，于是一曰即物窮理，一則曰滿街堯舜，皆因一弊以走兩端耳。」（同前文，頁371）。他並追究此種先天論的來源說：「宋明儒皆辟禪，但其弊處（如強調先天論），亦正自禪來。」（同前文，頁371）。

¹³ 朱子在《大學》的〈格物補傳〉中說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人之靈莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表理精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

¹⁴ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986），頁207。

¹⁵ 蒙文通，《理學札記與書簡》，《中國哲學》第五輯（1981），頁369。

人，便是學問」。¹⁶ 陽明固可以用成色分兩說解決不學的愚夫愚婦也可以成聖的問題，但是一個學說不可能只重成色之純，而不重視分兩之量，不可能以全天下皆能作愚夫愚婦為滿足。「學陽明的人，心裡卻早有一傾向，他們並不甘為愚夫愚婦，他們都想成大聖大賢，固須從鍛鍊成色，不失為一愚夫愚婦做起，但亦不該只問成色，只在愚夫愚婦境界，他還須注意孟子所謂的大人之事。不應儘說只是灑掃應對，便可直達天德。」¹⁷

如何在保留性善論的基礎上，又能擺脫先驗論的困擾，強調「學」與「知」等累積發展的成份對擴充人性中善端的必要性。¹⁸ 也就是說，性善論是否可能與先天預成的人性論分開，這個問題考驗著後來的思想家，而同時它也逼向對「本體」的反省，對「習」的功能之發現與闡釋，以及種種後天人性論的說法。人們逐漸得到一種看法：「性」是歷史形成的，是可變的，是發展的，必須在實踐鍛鍊中才可能自覺完善。明季思想家如黃宗羲「心無本體，工夫所至即其本體」的說法，即是不只追求「成色」之純而注意加重「分兩」的新趨勢。但是「心無本體」的「無」字並不是真正的「無」，而是為了強調工夫的重要性。他們是想對治王陽明講即用見體，卻又專重體的弊端，認為人性有生成發展的過程，最後仍舊要有「本體」。

在打破先天預成論上最有貢獻的人是陳確。他說「本體」二字是佛教的東西，是要不得的，正如黃宗羲在為陳氏寫的墓誌銘中所提到的「又曰，本體二字，不見經傳，此宋儒從佛氏脫胎而來者，故以為商書維皇降衷，中庸天命之性，皆指本體言，此誣之甚也」，¹⁹ 而把「本體」抹煞掉，正是陳確思想之獨特處，也是他的同門黃宗羲感到不能認同之處。

陳確認為心不是礦物，所以心是可以發展的。他這方面的言論甚多，譬如〈性解〉中他以「穀種」來比喻「性」，認為要經過後天的培養才能成其種子之美，故主張擴充盡才而後見性，他說：「蓋人性無不善，于擴充盡才後見之也，如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？」²⁰ 又說「是故資始

¹⁶ 黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，1985），頁645。尤時熙還說「擴充是去障礙以復本體，不是外面增益來。」（頁642）。

¹⁷ 錢穆，《湖上閒思錄》（臺北：自印本，1969），頁34。

¹⁸ 蕭楚父，〈含英咀華，別具慧解——蒙文通《理學筭記》讀後〉，在《蒙文通學記》，頁94。

¹⁹ 〈陳乾初先生墓誌銘〉，《陳確集》，頁6。

²⁰ 〈性解〉，《陳確集》，頁447。

流行之時，性非不具也，而必于各正、葆合見生物之性之全。孩提少長之時，性非不良也，而必于仁至義盡見生人之性之全。繼善成性，又何疑乎？」²¹ 陳確的同門師兄弟們對他這方面的見解非常不能同意，力爭不已，因為他們瞭解這些論點動搖了幾百年來根深蒂固的先天預成論。然而，這不只是陳確一人獨有的思想，晚明東林後勁錢一本的思想中也有此消息，只是他未像陳確般深入發揮，而黃宗羲對錢一本也一樣持批判態度。錢一本說：

但知生之謂性，而不知成之爲性，即同人道於犬牛而有所弗顧。²²

黃宗羲在《明儒學案》中綜述他的思想說：

先生之學得之王塘南者居多，懲一時學者喜談本體，故以「工夫爲主，一粒穀種，人人所有，不能凝聚到發育地位，終是死粒。人無有不才，才無有不善，但盡其才，始能見得本體，不可以石火電光，便做家當也。」²³

錢一本「成之爲性」的想法，與陳確擴充盡才而後見性的觀點甚似，而且連以「穀種」比喻「性」的說法都相同，不過，雖然思想上是一路的，卻沒有陳氏那樣激進。而黃宗羲對錢一本的評論也與對陳確的批評相近，他說錢氏：

此言深中學者之病。至謂「性固天生，亦由人成，故曰成之者性。」夫性爲自然之生理，人力絲毫不得而與，故但有知性而無爲性，聖不能成，愚不能虧，以成虧論性，失之矣。²⁴

黃氏曾說陳確之說「深中諸儒之病者有之」，²⁵ 而此處亦說錢一本「此言深中學者之病」。此處說「聖不能成，愚不能虧，以成虧論性，失之矣」，而在批評陳確時則堅持孩提少長之時其性「已自彌綸天地」。²⁶ 由錢一本與陳確之論可以看出這一種反對先天預成式人性論的思想在當時已漸出現，後來王夫之對這個問題還有進一步的發揮。而黃氏對錢、陳二人的態度都是一樣，既能同情，又持批判態度——既認爲深中當時只重本體不講工夫者之病，但又認爲講工夫過重竟致持發展的人性論是張皇過度。在同情與批判之間，都可以看見一代學風微妙變化。

²¹ 同前文，頁449。

²² 《明儒學案》，頁1444。

²³ 同前書，頁1436。

²⁴ 同前註。

²⁵ 〈陳乾初先生墓誌銘〉，《陳確集》，頁6。

²⁶ 同前註。

二、形上玄遠之學的衰落與四書中心主義之動搖

明末清初出現幾種質疑《大學》、《中庸》是否為聖人之書的觀點。這些激烈論點的形成是兩種思潮匯集形成的，一是心學理論對古典文獻的挑戰，一是對形上玄遠之學的不滿。

首先，在「心即理」的前提下，因為心是一個，所以以前理學範疇中那些二元對立的，具有本體論意味的修養境界，如人心、道心、理與氣等分別逐漸泯滅。不斷向心滑落的結果，心只是此一個心，在心中的活動中並無何等階段順序可以劃分，所以心學家強調格致誠正皆是一件工夫，心身家國天下皆是一件事，故不能同意《大學》八步之類的架構，同時也對朱學分別順序、階段的道德修養論感到不滿。第二、對靜坐觀心，以及「一旦豁然貫通，則眾物之表裏精粗無不至」的「格物」方式不滿。同時認為心性或知識的探索是永遠無窮無盡的工作，不相信有一個「知止」的境界。因為要求實踐實行，故對過去只侷限於道德、哲學性知識的傳統不能滿意。希望不再只專論一個人內心的鍛鍊修養，而走向整體，走向社會群體的實踐。第三、當時有一種離開形上追求而返回到日用實事實行的要求，認為《大學》、《中庸》所揭示的一些道德修養方法與境界，實際上是無法做到的玄遠之論。

陳確的《大學辨》是清初理學發展史中最石破天驚的著作之一。因為它居然大膽宣稱這一部理學傳統中最重要典籍與聖道無關。陳氏辨此書分「理」、「跡」也就是內容及文獻證據兩部分。但因與《大學》有關的文獻證據非常之少，所以他主要是從思想上來討論何以《大學》「層分縷析」的性格，不符合聖人平鋪直敘的世界。

在說明《大學辨》之地位前，必須先解釋《大學》一書的重要性。《大學》一書可以說是宋明理學傳統中最重要典籍。它除了提供一套系統的修養工夫外，還提供了「國身通一」的政治思想體系，使一個人從一己的修身到治國平天下連成一個系統。²⁷

對於憂慮修身與治國平天下呈分裂狀態的人而言，「國身通一」的理想極具吸引力。耶律楚材在〈寄周之侍御〉中說「窮理盡性莫尚佛乘，濟世安民無如

²⁷ 陳寅恪在〈書世說新語文學類鍾會四本論始畢條後〉一文便略道及此。《陳寅恪先生論文集》（臺北：九思出版社，1977），頁1300。

孔教」，²⁸ 宋孝宗則說「以佛修心，以道養生，以儒治世」，²⁹ 這兩個例子大略暗示了修身與治國平天下是無法結合的，個人安身立命的部分是莊佛之事，至於維繫倫理與政治秩序則是儒家的工作，這兩個領域不大相關聯。而宋學卻一舉消除這一不連繫狀態，將個人安身立命的要求與仁義忠孝的社會道德打通，天理雖然是個人生命的根源，但也可以直接成為治理天下國家之原理，其中沒有絲毫隔絕或不連繫之處。

在朱子之後，模仿《大學》的架構來講從個人到治國平天下的治平之書甚多，像《大學衍義》、《大學衍義補》都是。一直到晚明，廣東陳邦彥尚以諸生上一本《中興政要》，為綱有八，目卅有二，這一基本架構即是《大學》的，謝國楨形容它是「包《大學衍義》一書而簡鍊其精要。其於恢復大計，兵餉戰守之機宜方略，皆鑿鑿可見，粹然儒者有用之言。」³⁰

由於《大學》具有如此獨特的價值與地位，它吸引無數思想家的注意，這些思想家常以自己的思想狀態去與《大學》相對照。又因朱子曾為《大學》加上〈格物補傳〉，並移易經文，所以有些人一旦發現自己的思想狀態與《大學》的文本有重大出入時，輒想對它的文本作某種程度的移易，種種大學改本便因此而起。

當心學思想崛起後，心一元論的系統逐漸變得與《大學》積不相容起來。譬如朱子表彰《大學》特別注意它的循序功夫。朱子說「知至而後意誠，須是真知了，方能誠意，知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入矣」。³¹ 後人也覺得這是他的特色之一，如李顥在《二曲集》卷四〈靖江語要〉中說「朱之教人，循循有序」。³² 這些特色都在心學將所有工夫收歸一元時消解掉了。

在陽明以前，圍繞著《大學》一書的爭論，主要仍是針對格物的解釋，以及《大學》文本順序的問題。但在陽明的道學革新運動之後，八步問題出現了。因為八步中的身心意知物在王陽明看來皆是「一件」，格致誠正修也不是分開的五個步驟，而是「一事」。在陽明與羅整菴的信及〈大學問〉等許多地方都反覆說明這一點。《傳習錄》中答陳惟濬「只要知身心意知是一件」。陳氏問

²⁸ 耶律楚材，《湛然居士集》（四部叢刊初編本），卷六，頁15。

²⁹ 志磐，《佛祖統紀》（《大正新修大藏經》），卷四八，頁430。此條承黃進興兄賜告。

³⁰ 謝國楨，《晚明史籍考》（上海：上海古籍出版社，1988），頁877。

³¹ 《朱子語類》，頁302。

³² 李顥，《二曲集》（北京：中華書局，1996），頁36。

「物在外，如何與身心意知是一件？」陽明答說：「耳目口鼻四肢，身也，非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢亦不能。故無心則無身，無身則無心，但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物，只是一件。」³³ 既然是「一件」、是「一事」，那麼便與大學的分成「八步」有所扞格了。

此外，朱子在〈補傳〉上說「欲誠其意者先致其知，致知在格物」，但陽明懷疑：何以誠意須以格物窮理為前提，為何格物窮理之後，意便會誠？在陽明後學身上，這也始終是一個無法調和的矛盾。這層矛盾一直到明季劉宗周還未解決，在劉氏殉國前三月，他為自己的《大學古文參疑》寫了一段自白：

嗚呼！斯道何繇而明乎？宗周讀書至晚年，終不能釋然於大學也，積眾疑而參之，快手疾書，得正文一通……。³⁴

劉宗周是晚明思想界的關鍵人物，他的《大學古文參疑》一書充份顯露了思想與文獻之間互相拉扯的緊張性。劉氏繼承陽明《大學》是一貫血脈的思想，並認為「誠意」是《大學》的專義，所以他主張在知本、知止之後，緊接著便是誠意章，而反對在其間加一〈格物補傳〉，因為加此〈補傳〉之後知本與知止便不再與誠意相聯。劉氏也反對朱子將《大學》中的「此謂知本，此謂知之至也」在〈補傳〉中更改為「此謂物格，此謂知之至也」。一個是向內返求自家原有的道德資源，另一個是向外格物致知，在知識與道德問題上，處於相對的態度。因此，他強調「格物補傳」不必補，³⁵ 為了證成這一點，他甚至不惜相信當時已有許多人懷疑的豐坊《石經大學》，只因這一文獻提供了類似「考古證據」證明了《大學》原無〈格物補傳〉。劉氏雖然東挪西補地作了許多工夫，但是他並未解決自己的疑惑，不過他也從未想過懷疑《大學》這一部書的可靠性。

劉宗周的學生陳確就不一樣了，他將《大學》與宋明理學傳統分開，故說程子之言主敬，陽明子之言致良知，劉宗周之言慎獨，雖「皆聖人之道」，但是一旦求合於《大學》，則方枘圓鑿——「以之說大學，則斷斷不可合」。³⁶ 陳確認為問題不是出在這個理學傳統，而是出在想將這個傳統與儒家古典文獻牽

³³ 同註6。

³⁴ 《劉子全書》，頁3298。

³⁵ 同前書，頁3303。

³⁶ 〈大學辨一〉，《陳確集》，頁556。

合而產生的矛盾。所以這是先秦傳統與宋明理學傳統的決裂；而且認為這不只是王、劉諸人的難題，也是理學家共同的難題。陳確認為劉宗周抱怨「前後言格致者七十有二家，說非不備也，求其言之可以確然俟聖人而不惑者，吾未之見。」其實問題並不出在前後疏格致的七十二家，而是出在《大學》：「惟《大學》之誣而不可以理求焉故也。」³⁷所以他大膽寫了《大學辨》，認為《大學》非聖人之書，並堅決主張將大學與聖學澈底分開。

比陳確晚一代的姚際恆，是另一個值得注意的人物。過去人們留心他辨偽方面的成績，較少注意到他的許多疑偽工作在思想史上是有所承襲的，尤其是黃宗羲、閻若璩、萬斯同，毛奇齡等人，而且他們工作的共同特點是去形上化。《四庫全書總目》子部雜家類存目六《庸言錄》條便這樣說：

際恆生於國朝初，多從諸耆宿游，故往往剽其緒論，其說經也，如闢圖書之偽，則本之黃宗羲，闢《古文尚書》之偽，則本之閻若璩；闢《周禮》之偽，則本之萬斯同；論小學之為書數，則本之毛奇齡。而持論彌加恣肆，至祖歐陽修、趙汝衷之說，以《周易》十翼為偽書，則尤橫矣。其論學也，謂周張程朱皆出於禪，亦本同時顏元之論。至謂程朱之學不息，孔孟之道不著，則益悍矣。³⁸

姚氏疑偽作品中特別值得注意的是疑《大學》與《中庸》，而其理由皆與反對形上玄虛之理有關。對於《大學》，他說：

聖賢之學，知行並重，未有惟言知而遺行者。今云自知止而后定、靜、安、慮而得之，則一知字直貫到底，便已了畢，全無所用其行，則其所得者果何物耶？非忽然有省，摸著鼻孔乎？³⁹

又說：

聖門之學，未有單重知而遺行者，……皆實地用力，未有空言致知者。空言致知，非佛氏離語言文字，一惟明心見性之學而何。⁴⁰

這一段話強調「實地用力」是針對「明心見性」之學而發，也符合清初重視「習行」的學風。姚氏對《大學》「格物」二字的苛評，則是攻擊宋明理學傳統中最核心的思想：

³⁷ 同前文，頁557。

³⁸ 《四庫全書總目》（臺北：漢京文化事業有限公司，1982），頁695。

³⁹ 林慶彰主編，《姚際恆著作集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）冊三，頁437。

⁴⁰ 同前書，頁440。

以格物言之，此二字晦澀之甚，物字不知指何物？格字不知是何義？聖賢教人，從無鶻突語，況爲大學之首功，爲平天下之要務，而顧用格物二字，豈可通哉？⁴¹

清初學風由明代的追求本體轉向著重平實，所以要追問所「格」何「物」。「格物」這一流行幾百年的關鍵字，在這裏被輕輕地以「晦澀」二字帶過。從姚氏的批評中，我們可以看出，在由形上轉向平實、平庸的過程中，《大學》成了一個靶子，人們將新思潮發展投射到它身上。姚際恆所做的工作與所持的理由與陳確的《大學辨》都有其相似性。他們的工作都反映了，清初心性之學轉變很大，使得原來尚可與《大學》勉強相容的，變得不能相容了。

姚際恆除了攻擊《大學》之外，在《禮記通論》中還批評《中庸》近於二氏之學，是「僞《中庸》」：

予分出此帙以爲僞《中庸》者，蓋以其爲二氏之學也。然非予之私言也，實有左驗。⁴²

姚氏列許多證據證明歷史上提倡《中庸》之學的多近於禪學，然後說：

然則好禪學者必尚《中庸》，尚《中庸》者必好禪學。《中庸》之爲異學，其非予之私言也，不亦明乎？⁴³

姚氏說在牽合禪學與《中庸》的人物中，朱子是最關鍵人物，但是他又發現，提倡《中庸》最力且爲《中庸》作章句的朱子，私下裡並不特別推崇《中庸》：

如《中庸》一書，自宋以來，若尊信之尤者，非朱仲晦乎？而世所共尊信者，非因朱仲晦之尊信而尊信之乎？乃閱其文集，與蔡季通曰：「費隱之說，今日終日安排，終不能定，蓋察乎天地，終是說做隱字不得，（百種計較，再說不來），且是所說不知、不能、有憾等句，慮無恍惚，如捕風係影，聖人平日之言恐無是也。」……吁，其平居所私疑如此，乃作爲章句之書，不露所疑之意，陽爲尊信以示天下，豈非所謂失其本心哉？⁴⁴

大抵姚氏處處用「僞《中庸》」三字，是因爲他認爲《中庸》的意旨過於高遠，非實用實事，且不切日用，若依《中庸》行去，則學爲聖人是一件非常困難之事：

⁴¹ 同前書，頁440-441。

⁴² 同前書，頁315。

⁴³ 同前書，頁316。

⁴⁴ 同前書，頁327-328。

《中庸》子思之言曰：「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」今偽《中庸》所言，無非高遠之事，何曾有一毫卑邇來？與子思之言不啻若冰炭。⁴⁵

又說《中庸》專講不睹不聞，無聲無臭，不是平實可依的道理，且大悖聖人從日用事物上啓迪人的方法：

聖人教人，舉而近之；偽《中庸》教人，推而遠之。舉而近之者，只在日用應事接物上，如孝弟忠信以及視聽言動之類是也。推而遠之者，只在幽獨自處靜觀參悟上，如以不睹不聞起，以無聲無臭終是也。⁴⁶

又說：

學者依孔孟所教，則學聖人甚易，人人樂趨喜赴，而皆可為聖人。依偽《中庸》所教，則學聖人千難萬難，茫無畔岸，人人畏懼退縮而不敢前。⁴⁷

姚氏認為在四書中，《論》、《孟》與《學》、《庸》的宗旨其實是相對抗的。自宋以後《學》、《庸》日盛，而《論》、《孟》日微，「宜乎偽道學日益多，而真聖賢之徒日益少也。」並認為《學》《庸》與《論》《孟》之升降是「古今世道升降一大關鍵」。⁴⁸ 姚氏認為《學》《庸》張而《論》《孟》絀，也就代表實事實行日用平常之道的衰退，而玄遠高虛之說的躍升，故說：

《語》、《孟》之言極平常，而意味深長，一字一句，體驗之可以終身行之而無盡。偽《中庸》之言，彌六合，遍宇宙，細按之，則枵然無有也。⁴⁹

宋儒講《中庸》時發揮最多的是「喜怒哀樂未發之中」，而姚際恆竟易「中」為「空」字：

喜怒哀樂之未發謂之中，予謂不謂之中，謂之空可也。……堯舜允執其中之中，指理言，此以未發為中，指心言。指理言，則共之于人，故孔子言舜用其中于民。指心言，則獨用之于己，合眼低眉，參悟而已，於他人有何交涉耶？⁵⁰

⁴⁵ 同前書，頁316。

⁴⁶ 同前書，頁317。

⁴⁷ 同前註。

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 同前書，頁318。

⁵⁰ 同前書，頁322。

足見他所不滿於《中庸》喜怒哀樂未發之中，至少有兩個原因。第一因為「中」是一己之「心」，所以致力於此則只是致力於一己之事，非客觀共循的規範，而且爲了追求這個「中」，必須「合眼低眉參悟」，不是在日用事務中去求得。至於「致中和，天地位，萬物育」也是幾百年來理學家最常標舉的境界，姚氏卻駁爲「說大話」：

致中和，天地位，萬物育，此所謂說大話，裝大冒頭者也。其實皆禪也。

何則？禪則其理虛無，故可以任意極言而無礙。若吾儒則事事切實，豈可言此？言之，則中和未致，天地萬物將不位不育耶？中和既致，天地萬物如何位如何育耶？此非虛無而何？⁵¹

「大話」是與「事事切實」相對比的。他說因為禪學講的都是空的道理，所以可以「極言而無礙」，在儒家的道德實踐中，則沒有「致中和」或「位育天地」這種話。《中庸》的「贊化育，參天地」，被姚際恆說爲是「同爲一種大話，聖賢從無此語。」姚氏所用以批評《大學》或《中庸》爲禪學的論據，基本上都與陳確等人相近，也就是不再把聖人之道，定義爲本體的追求，或「幽獨自處」，「靜觀參悟」，而是重新定義爲「日用應接事物」、「卑」、「邇」、「近」、「平實」、「習行」等最普通平常的道理，而他們對《大學》、《中庸》的批判，也反映了後一種新意識的興起及它與過去數百年理學傳統的決裂。與整個宋明理學傳統相對照，陳確、姚際恆等人的工作是相當令人震驚的。《大學》與《中庸》這兩本理學最高經典竟相繼被斥爲「禪學」，不能不說是一件學術史上重大的事。

在四書中，《論》《孟》二書倒是未受到批判。前面已經說過，姚際恆認爲《論》《孟》與《學》《庸》是對抗的，《論》《孟》所代表的平實道理是應該受到表彰的。不過，如果不單看《論》《孟》，而是以四書作爲一個整體來看，則它的地位也在逐漸下降，而五經的地位正逐步崛起。但這並不是說先前無人研究五經，而此後無人讀四書了；其實整個清代，科舉考試仍是以四書爲主，有關四書的私人著述更是成千累百。所以這裡是相對於宋明理學占據主流之時四書的地位而說的。

四書地位的下降，除了是前面所已討論過的一股將《大學》與《中庸》斥爲僞學的潮流之外，還有兩點：第一是朱子《四書集註》地位的下降，第二是四

⁵¹ 同前書，頁323-324。

書作爲一個獨立的總名，開始遭到質疑。

《四書集註》地位之下降，不是明末清初突起的現象，王學興起後，勸人莫讀朱子的《四書集註》的話便常見到，如張岱在《瑯嬛文集》的〈四書遇序〉中說「幼遵大父教，不讀朱註」即是。張岱不只不讀《集註》，而且在《四書遇》中對《集註》「或校定句讀，或詮釋字句，或調整章次，或訂正學脈，計有三十來條」。⁵² 但是《四書遇》所駁者只有三十幾條，而稍後毛奇齡的《四書改錯》，便激烈無比，認爲朱子「無一字不錯」，「聚九州四海之鐵鑄不成此錯」。⁵³ 清初這一類著作不在少數，如《四書證誤》、《四書考異》等等，不一而足。本來，在清初反宋儒的空氣之下，駁宋儒經說的風氣就相當普遍，但因爲《四書集註》過去地位極高，所以攻駁《四書集註》之現象也特別值得注意。此外，清初學者攻駁《集註》的方式也值得分析。清儒不但在義理上批評《集註》所代表的宋學，而且從考證角度論證《集註》「無一字不錯」，是轉而以考證歷史的態度去衡量《四書集註》之價值。將《集註》作考證書看，而不是作爲說解義理的書看待，除了會把《集註》看得一無是處外，也意味著閱讀態度上的重大轉變。

「四書」作爲一個總名是否應該成立，也逐漸遭到質疑。《大學》、《中庸》原是《禮記》中之二篇，而《孟子》在南朝時猶在諸子之列，自朱子始將它們與《論語》放在一起，編爲四書。宋理宗淳祐十一年，真德秀乞進讀朱熹大學中庸章句論語孟子集註，此後四書乃自成一個範疇，譬如《明史·藝文志》便專門爲有關的書列「四書」一門。但是，明季陳確主張將《大學》、《中庸》「黜還戴記」，朱元弼的《禮記通註》中，亦反對將《大學》、《中庸》離《禮記》而單行。不過，他因爲誤信了豐坊的《大學石經》爲真，所以主張將《石經大學》還回《禮記》，而不是《大學》本文。⁵⁴ 這些議論開清人之先河。清初朱彝尊的《經義考》在「四書」一門之前，立了「論語」、「孟子」二目以示分辨。而黃虞稷之《千頃堂書目》中則說凡《大學》、《中庸》之書皆附於禮。這個態度與陳確、朱元弼之主張將《大學》回歸《禮記》相近。

⁵² 朱宏達，〈張岱《四書遇》的發現及其價值〉，《杭州大學學報》15.1(1985)：45。

⁵³ 嘗於普林斯頓大學葛斯德東方圖書館讀《四書改錯》，雍正刊本，惜未留筆記。此處引自錢穆，〈中國近三百年學術史〉（臺北：商務印書館，1968），頁230。

⁵⁴ 李紀祥，〈兩宋以來大學改本之研究〉（臺北：學生書局，1988），頁141。

五經與四書的優先順序也改變了。在理學傳統中，四書自然優於五經。朱子對五經的態度很可注意，他說不敢對它們下太多文獻批判工夫，免得倒了五經。⁵⁵ 至於四書，則說讀四書乃要立一尺度權衡，以便由此出發，去讀諸經，訂諸史，以及百代之書。⁵⁶ 此後儒者，有的認為只要能熟讀四書，其他書雖不讀亦無憾；有的認為能讀四書，諸經才可得而治；有的說四書是發明六經之精義、明千聖心法的著作。⁵⁷ 然而明末清初居然出現將《四書》一名取消的言論，即使仍舊研讀它們，相對於宋明理學中《四書》的地位，不能不說是一個極激烈的變動。

總而言之，《大學》、《中庸》這兩部六百年中最有力量的經典不約而同地被判為非聖人之書，代表著心學在清理了宋學之後，最後連整個宋明理學的根據地，四書中最重要的兩部書也動搖了。理學在退潮，所以過去唯我獨尊的四書，現在轉而成了怨府。四書作為一個整體而言，其地位明顯地衰落了，它標幟著六百年學術傳統的崩潰。此外，由《四書》中心主義到《五經》中心主義的過渡，標幟著人們由以《四書》來決定《五經》的詮釋傳統解放出來，也標幟著人們由專重修身的傳統中解放出來。

三、江浙心學社群的變化

這裡要以黃宗羲弟子萬斯同一生的幾次變化為例說明江浙心學社群如何逐漸遠離道德心性與形上玄遠之學。

康熙十二年（1673），萬斯同三十六歲時，他突然被浙江慈谿潘平格的思想所吸引。潘氏曾於康熙八年到鄞，與陳夔獻辯論於證人書院，當時萬氏在會稽授經，未能與聞其事。後來，他到慈谿訪潘氏，錄其所著《求仁錄》歸。他的

⁵⁵ 錢穆，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982）冊一，頁181-182。

⁵⁶ 《朱子語類》頁188,195。

⁵⁷ 熊十力，《讀經示要》（臺北：樂天書局，1973），頁103。以下諸人的論調可以為證：許衡在《與子師可》中則說：「小學四書，吾敬信如神，自汝孩提，便令講習，望於此有得，他書雖不治，無憾也。」在《許魯齋集》（叢書集成新編本），頁50。虞集說「若夫四子書者，實道統之傳，入德之要，學者由是而學焉，則諸經可得而治矣。」〈濟寧李氏校梓九經四書後〉，《文集》卷二十五，頁197，在《虞文靖公道園全集》（叢書集成續編本）。曹端亦說「夫四書者，孔曾思孟之書，所以發六經之精義，明千聖之心法也。」〈四書詳說序〉，《曹月川集》（文淵閣四庫全書本），卷一，頁13。

同門毛文強從萬氏處讀到此書時，也深被吸引。證人學友轟言萬氏叛其師黃宗羲，黃氏亦怒。萬氏遂決定從此以後「不談學而專窮經史」。⁵⁸

潘平格這個人物的出現，以及他之所以吸引大批劉宗周門生，主要原因之一，便是他拒斥了宋明理學中形上的思維，⁵⁹而主張將「道」歸於平實卑近之日用事為。潘平格說：「朱子道，陸子禪」，是將整個宋明理學的兩派一齊撕破。他主滅氣、滅心、滅體，實是將宋明儒所斤斤置辯的論題加以瓦解，指出這些問題全是無聊之談，學問的本質應該是平實的社會政治實踐。潘平格吸引了黃宗羲幾個最忠實的門生，像萬斯同、鄭性。當萬氏的同門師兄弟向黃宗羲舉發萬斯同被潘平格吸引並代為傳播之時，黃氏移書切責，但萬氏似無真正悔意。他只是說，關於理學的爭論太紛繁，所以今後希望改治經史之學，追求脫離形上爭論的學問。萬氏晚年又被李塨所吸引。而且李氏吸引他的是《大學辨業》一書，也就是批判《大學》重知遺行，並提倡實踐習行的哲學。足見萬氏脫形上化，轉講日用習行之學的痕跡。

當時人認為經史之學是講日用實行所不可缺。他們講事，而不是講理，所以由性理轉向經史。萬斯同雖從事於經史之業，但並未停止對理論的興趣，尤其是對主張脫離形上的追求，並轉而追求日用實學的理論。萬斯同一生最大的一個負擔即是當他信服潘平格時，其師黃宗羲的批駁。萬氏的思想學問啓自黃氏，可是限制也來自黃氏，在黃氏痛駁之後，遂不敢再往前走。當他遇到李塨時，黃宗羲早已故去，過去的限制已不復存在，可以自由自在地發展自己的想法，而這時最大的發展即是對「格物」之重新理解。「物」到底是什麼？此時萬氏決定接受顏李之解釋，認為「格物」即「學六藝」——「格」即「學」，「物」即「六藝」。而且認為六藝是「禮樂射御書數」，不是「六經」。

李塨在認識萬斯同時，萬氏已名動京師公卿，與他地位懸絕。李氏之所以拿他講格物最重要的作品《大學辨業》向萬氏請教，是為了怕將來出版時遭其譏彈。與其出版後被罵，不如先行請教。顯見當時他並不了解萬氏真正的態度。沒想到萬氏一讀，竟「下拜曰：吾自誤六十餘年矣」，⁶⁰同時也突然說及三十年前與潘平格的一段往事。此時此地而聯想及潘氏，足見問題有其一貫性：

⁵⁸ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》（香港：香港中文大學出版社，1991），頁110-113。

⁵⁹ 潘平格，《求仁錄輯要》，四庫全書存目叢書，子部（臺南：莊嚴文化公司，1995）。

⁶⁰ 《萬斯同年譜》，頁210。

某少學於黃梨洲先生，講宋明儒者緒言，後聞一潘先生論學，謂陸釋朱羽，憬然於心，既而黃先生大怒，同學競起攻之，某遂置學不講，曰予惟窮經而已。以故忽忽誦讀者五、六十年。今得見先生，乃知聖道自有正途也。⁶¹

他此處所說的聖道之正途，雖與潘平格有關，但仍有不同。其差異處見之於他為李塉《大學辨業》所寫的序：

後之儒者，不知物為《大學》之三物，或以為窮理，或以為正事，或以為扞格外誘，或以為格通人我，紛紛之論，雖析之極精，終無當乎《大學》之正訓。非失之於浮濫，則失之於凌躐。將古庠序教人之常法，當時初學盡知者，索之於渺茫之域，而終不得其指歸，使有志於明親者，究苦於無所從入，則以不知物之即三物也。⁶²

這段引文中所批判的「窮理」、「正事」、「格通人我」，正是朱子、王守仁、潘平格對格物之解釋，而他本人也正是從朱而王，而潘，最後才到顏、李；由形而上的玄理追求，到人與人之間的社群關係（格通人我），到最樸素的以「物」為「鄉三物」，以「格物」為學六藝，則所識之「物」便是禮樂兵農名物制度，是家庭、社會、國家之事。「物」從內在的、玄遠的，轉變為實際的、平實的、社會生活的事物。也就是他在浙江講經會及在北京所舉辦講會中所討論的內容；是「使人實事於明親之道」，⁶³而不是玄虛的形上之理。所以此時他處處用「實」、「實事」等字眼來形容學問。而顏、李的格物新解，正把他講經究史幾十年的工作，作了一個哲學的概括。⁶⁴

萬斯同之所以對潘平格思想還不能滿意，主要原因應該就是李塉所說的潘氏「置禮、樂、兵、農不講，則力行日用亦自了，而所謂悲天憫人者，何具以救之」。⁶⁵ 在李塉看來，潘氏置禮樂兵農不講，仍只是自了漢。而潘平格所沒有

⁶¹ 同前註。

⁶² 同前書，頁211。

⁶³ 同前註。

⁶⁴ 李塉《大學辨業》所講的是鄉三物——六德六行六藝，以「三物」之「物」為「格物」之「物」，意在切實可行，而不講原理的部分，所以刊落所有形上的觀點。李塉的學生江蘇陽湖惲鶴生撰《大學正業》，也是順此一路去解釋《大學》，以「物」為「鄉三物」。《續修四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1993），頁886。

⁶⁵ 馮辰等，《李塉年譜》（北京：中華書局，1988），頁165。

觸及的，正是顏、李所提倡的。萬斯同在讀了李塨以鄉三物爲「物」，以學習爲「格」後嘆息起立，李氏告訴他：

昨有人詰予云：子謂農工商亦非士分業，然則大學尚有遺理乎？予曰：明德親民，德行六藝，何理不具？然理雖無所不通，而事則各有其分，如冉有足民，豈不籌劃農圃之務，而必不與老農老圃並耒而耕，而安得兼習胼胝之業與？且言此者，以學乃實事，非托空言，空言易爲，實事難備。故治賦爲宰，聖門各不相兼，況學外紛瑣者乎？不然，心隱口度，萬理畢具，然試問所歷，亦復有幾？則亦徒舊無用而已矣。⁶⁶

足見李塨的理論中把禮、樂、兵、農等實事提到關鍵的地位，是吸引萬斯同的地方，而這些其實是先秦儒家原有的一些素樸的想法。

萬斯同思想最後的階段，是一步步發掘理學以外的儒家傳統。這一個傳統是樸素的，不涉及玄遠究竟之理的，所以他欣賞閻若璩的《古文尚書疏證》、胡渭的《易圖明辨》。

閻若璩、胡渭的工作在清初學術史上的意義早經余英時先生精彩地論證了。他們爲了解決程朱、陸王的爭論，而打破對方的思想依據，如閻若璩《古文尚書疏證》其實是打破心學的根據地——虞廷傳心的十六字訣「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。而胡渭《易圖明辨》則是打破程朱陣營先天後天之分的思想架構。⁶⁷ 不過，我們也同時發現，這兩個敵對陣營石破天驚的工作，與那一代人懷疑《大學》、《中庸》，有一個共同的思想動機，即脫離形上化的要求。不管十六字心傳之分「人心」、「道心」或易圖之分「先天」、「後天」，皆是一種形上的理論，非清初由玄轉實的學風之所喜。萬斯同爲胡渭《易圖明辨》所寫的〈序〉上說：

予初讀易，唯知朱子本義而已，年垂三十，始集漢魏以後諸家傳注，與里中同志者講習，乃頗涉其津涯，因嘆朱子篤信邵子之過，而本義卷首之九圖爲可已也。⁶⁸

⁶⁶ 《萬斯同年譜》，頁210。

⁶⁷ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業有限公司，1976），頁121-156。

⁶⁸ 萬斯同，〈易圖明辨序〉，在《易圖明辨》（叢書集成初編本），頁1。按，萬氏《石園文集》（民國四明叢書四編）中未收此文。

萬氏早年讀易只知朱子之《易本義》，這是宋明理學的舊徑。他三十歲時改變態度，搜集漢魏以來舊注。萬氏三十歲那一年，正是他與一群黃宗羲的學生開始創立講經會之年，而廣搜宋以前傳注正是講經會之宗旨。他掙脫理學傳統對易經所得到的新理解是：過去幾百年被看作天經地義的一些使《易》帶有高度形上色彩的說法，如「河圖、洛書、先天後天、義文八卦、六十四卦，方圓諸圖」，乃邵子一家之學，以之為邵子之易則可，以之為伏羲、文王之易則不可。⁶⁹ 既然原來的易沒有這些東西，那麼分別「先天」、「後天」便不是聖賢之本意。他比他的老師輩們更為激進，前一輩學者們如黃宗羲等還為「後天」是否比「先天」重要再三爭論著，萬氏則根本認為不應有「先後天」這兩個思想範疇存在：

此不特先天二字可去，即後天二字亦必不可存。⁷⁰

所以，他與顧、黃、王那一代人不同的地方是他將過去仍斤斤置辯的問題取消，認為一旦跳出宋明理學傳統來看中國思想傳統，則原無此等問題存在。而取消問題這個舉動其實即代表過去數百年的思想傳統到了這一步已進入尾聲。

四、回到素樸的儒家道德哲學

在「去形上化」的趨勢下，對道德哲學有相當不同的看法，基本上可以一言以蔽之，即將先秦儒家最樸素最普通的內容，作為一種「哲學突破」。我們發現新一代思想家中最受人矚目的思想，都是先秦儒家傳統中最普通的內容；一批新的詞彙支配了當時思想界，而這些詞彙都是平實素樸，卑之無甚高論。以下我將以幾個趨勢來描述這一個轉變。

新一代思想家由虛玄過渡到實質的言論非常多，可以在各家文集中隨處發現。像陸世儀的排斥「精微」之學；像王夫之欲盡廢古今虛妙之說而反之實；像費密「斥空理而尚事實」等等。⁷¹ 他們服膺《論語》中「夫子之言性與天道不可得而聞」一語，致力將儒家由虛玄轉向平實。

⁶⁹ 同前註。

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ 小島祐馬，《費密遺書》，《日本漢學研究論文集》（臺北：中華叢書編審委員會，1957），頁140-142。

首先是古代儒家六藝之學的抬頭。儒家的六藝，原本是最為尋常的東西，但此時當作全新的思想在看待。它代表一種日用實行，治國平天下之學，不再是宋明以下的形上之學。李塉在一篇〈醒翁文集序〉中追溯這一股將「六藝」重新放在思想重心的現象，並認那是使顏元提出以「鄉三物」為格物之「物」的思想背景。他說顏氏提出鄉三物之後「而海內之有識者，亦遂刮目愴心，謂聖學自墮地高舉，群聚異之。」⁷² 我們試看「鄉三物」的內容，那一條不是古代儒家思想中最平常東西，可是在人們習於把「物」當作人的內在世界的時代，對顏氏之論卻覺得極為震驚，譬如後來成為顏元信徒的王源，回想起他第一次聽到「鄉三物」時，說是「此昔年聞聲而冒為異端者」。⁷³

前面已經提到過他們所講的「六藝」，不是指「六經」，而是指「禮樂射御書數」。把「六藝」與「六經」分開，也等於是人們從拘限於文獻知識的傳統中解脫出來。在他們看來「道」是禮樂、是兵農，是政事體制，現實的「事」壓倒了抽象的哲學，他們所留意的是兵法，是經濟，是水利，是治平天下，所希望成就的是將相，甚至退而求其次作佐幕也可以，但決不是從事心性玄遠或一意著述的學者。他們日日講求的是修己治人，明德敦民。⁷⁴

顧炎武則批評以明心見性之空言代修己治人之實學的風氣，他認為，為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信，即是「格物」。這些思想無甚特別之處，但因它與陽明不同，與程朱亦異，所以在清初思想界便變得非常獨特，同時對許多人而言也非常有說服力。顧氏在〈答友人論學書〉中說「竊以為聖人之道，下學上達之方，其行在孝弟忠信，其職在灑掃應對進退，其文在詩、書、三禮、周易、春秋，其用之身，在出處、辭受、取與；其施之天下，在政令、教化、刑法；其所著之書，皆以為撥亂反正，移風易俗，以馴致乎治平之用，而無益者不談……其於世儒盡性至命之

⁷² 李塉，《恕谷後集》（叢書集成初編本），頁162。

⁷³ 《李塉年譜》，頁91。

⁷⁴ 這一方面的材料在顏元李塉的文字中出現太頻繁了，茲引幾條李塉的話為例：

古聖明德親民之學，名遵實亡，遂二千年於茲，顏習齋先生出，大聲疾呼，揭三物以教人，謂六德即四德，行為六行，六行即五倫，事為六藝，六藝即孔門兵農禮樂也，率弟子分日習禮習樂習射御習書數。（《恕谷後集》卷十三〈醒翁文集序〉，頁162）

道者，人倫庶物而已矣。（同上書，卷十二〈原道〉，頁156）

說，必歸之有物有則，五行、五事之常，而不入于空虛之論。僕之所以爲學者如此……」⁷⁵ 顧氏一再說的都是一些最爲普通的德目，如博學於文，行己有恥，如辭受取予、灑掃應對，但是，相對於晚明具支配性地位的思想而言卻是新的東西。禪學化的王學學者認爲心的最高狀態是「空」，儒家最根本的仁義禮智以及名節等，被認爲不是究竟的境界，而顧氏正想將這些最普通的東西找回來。

潘平格提倡的則是孝弟仁義。他說：

今人無志於學，往往視聖賢爲高遠。⁷⁶

他認爲聖賢之學只是人倫日用，只是「愛親敬長」，⁷⁷ 是「至近」、「至易」之事。⁷⁸ 他又說：

性定之旨，虛無之教，非吾儒之脈絡也。⁷⁹

又說：

道在邇而求諸遠，事在易而求諸難，在孟子時已然，又何怪乎後世。今日諸友毋忽視某之言淺近而不足爲也，吾性見在日用，有何深遠，愛親敬長，事事至道，有何不淺近……若厭淺近，慕高遠，則背聖道入異端矣。⁸⁰ 盡性只是盡孝弟之性。⁸¹

三代之學，皆明人倫，以此爲學，即以此爲教。⁸²

以上種種可以用他的一句話加以涵括，即「學道如是而已耳，豈奇特事乎。」⁸³ 而他對「道」最平常的闡釋竟被同時人認爲是「中風狂走」者之論。

前述的「明德親民」、「修己治人」、「禮樂兵農」、「古庠序之教」等，都是很陳舊、很平常的詞彙，但在當時卻很新、很吸引人，而著力闡發它們的顧炎武、顏元、李塨、陸世儀、潘平格等人，也都成爲天下人仰望的新思想領袖。尤其是陸世儀，更爲許多人所敬慕，他的《思辨錄》一書也成爲當時最引

⁷⁵ 顧炎武，《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1959），頁135。

⁷⁶ 《潘子求仁錄輯要》，四庫全書存目叢書，子部，頁621。

⁷⁷ 同前書，頁623。

⁷⁸ 同前書，頁623。

⁷⁹ 同前書，頁628。

⁸⁰ 同前書，頁623。

⁸¹ 同前書，頁624。

⁸² 同前書，頁623。

⁸³ 同前書，頁629。

人注目的書，該書包括了修己到治人最爲有用的知識。在今人看來《思辨錄》並不是一部非常新穎刺激的書，但是在當時卻因爲它符合一種新的風氣，所以馬上成爲一部里程碑式的著作。

五、清初程朱、陸王去形上化的例子

「去形上化」這一個趨勢也同時表現在康熙中期的陸王與程朱學派。在程朱方面，一種新的行爲理想興起了，「庸言庸行」成爲許多思想家所提倡的標準，清初的程朱學者，如張履祥，如熊賜履、李光地、湯斌、徐乾學、魏象樞，⁸⁴ 如帶有王朱混合傾向的孫奇逢⁸⁵ 都持相似的觀點。李塨歌頌孔子是「庸德之行，庸德之知，不言性天，下學達之。」⁸⁶ 這股潮流使清初空氣由晚明的瑰奇歸于平實，但也使得講奇節的骨鯁之臣，不再成爲一種理想的人格。值得注意的是有僞學之稱的熊、魏等代表官方正統意識型態的學者，與民間思想家張履祥、孫奇逢、李塨等在這一點上合流了；這股思想在相當程度上也方便了清代異族的統治。在陸王陣營方面的變化可以拿當時江浙心學代表人物邵念魯爲代表。一般認爲邵念魯是在康熙年間，將浙江理學中曾經對立的「證人會」與「姚江書院」再度統合起來的人。由邵念魯〈學校論〉兩篇中可以看出他所代表的思想風格是想要回到原始儒家素樸的思想。在〈學校論〉第一篇中，他要求「息講學而務返其本于孝弟忠信，則人心漸醇」。⁸⁷「孝弟忠信」是儒家最平常最普通的道理了，而這一代人卻一再費唇舌宣揚，足見避玄理而究實質，對他們而言不是順順當當的事。想不游心於性理之鄉，必須經過一番奮鬥。邵氏在〈學校論〉第二篇中，他又說：

黃道周亦教學者先讀孔門言論，求之躬行，毋早讀宋儒書，啓助長握苗之病，是即引而不發，無輕語上之意也。今之講學者，患在喜于語上而所以由之者疏，故吾欲以夫子之四教糾而正之，自宋以後，語錄諸書，一切且束勿觀，而惟從事于六經孔顏曾孟之教，行之二十年而故習漸忘……期于

⁸⁴ 張舜徽，《清人文集別錄》（北京：中華書局，1980），頁15。

⁸⁵ 同前書，頁3。

⁸⁶ 《恕谷後集》卷九，〈孔子贊〉，頁105。

⁸⁷ 邵廷采，《思復堂文集》（臺北：華世出版社，1977），卷八，頁8-9。

實行實用……尤我者必以道之不明自不講學始也……然與夫斷斷于朱陸之間，紛拏于石渠天祿之論者，孰爲去名而實存也哉。⁸⁸

反對「語上」，也就是不要講性與天道。他要人循黃道周之論，不要早讀宋儒書，「惟從事于六經孔顏曾孟之教」；他要人們將理學的「故習」漸漸忘去，只從事于「實行實用」。邵念魯還有一段頗有代表性的話：

程朱深探其本，欲窮其彌近理而大亂真之窟，故說之不得不精，語之不得不詳，既精且詳，則人多馳入于幽深惝怳之途。⁸⁹

深探其「本」，窮其理窟，都是宋明理學所最自負的部分，邵氏則勸人不要在這一路上努力，這等於是想取消宋明儒學中最關鍵的部分。邵氏又說：

學術至孔孟程朱無以復尚，而不意人心之僞，即流伏于孔孟程朱之中。⁹⁰
「人心之僞，即流伏于孔孟程朱之中」是極不尋常的控訴，而竟出自江浙學術殿軍的邵念魯，其意味長矣。

在程朱方面，近人曾將十七世紀官方編成的《性理精義》與明代的《性理大全》相比較，發現十七世紀的《性理精義》有幾種特色：由抽象轉具體，下學先于上達，將實務置于玄談之上，對太極亦已失其探玄之興趣，捨太極而傾向于庸常，凡程朱涉及形而上學的討論，不是被割置就是佔不重要位置。⁹¹ 足見當時官方的程朱之學亦表現一種擺落形上玄遠之談的傾向。

此外，王白田的《朱子年譜》及幾篇考異的文章，及他與朱止泉的往復辨論中，也突顯非官方的程朱陣營中有一種潛在而不自覺的改變，它說明清初「新朱子學」——也就是「去形上化」後的朱子學，如何從文獻考據上，將他們所覺得不安的部分刪去，證明它們實際上並非出自朱子之手。

王白田是清代朱學驍將，與李光地、熊賜履等官方色彩濃厚的儒者有所不同，他的《朱子年譜》用力甚鉅，搜羅極富。除《年譜》外，白田對朱學最大的貢獻厥有如下數端：一、考證《易本義》的九圖，認為它們絕非朱子所作。二、辨家禮非朱子之書。三、反對朱子曾有太極以上更有無極的思想。四、認

⁸⁸ 同前書，卷八，頁10-11。

⁸⁹ 同前書，卷八，頁10。

⁹⁰ 同前書，卷八，頁8。

⁹¹ 陳榮捷，〈性理精義與十七世紀之程朱學派〉，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982），頁385-420。

爲朱子不主靜，對「世之名朱學者，其居敬也，徒矜持於言貌，而所爲不睹不聞者」進行批判。⁹²

明初大儒薛敬軒極端墨守朱學，已有對朱子文獻作細密考訂之意。王白田宗朱，亦欲一展考證長才爲朱子效勞。不過，白田始意雖善，而其所得卻每適得其反。他考證的路線，實在將拖累朱子名譽的部份，用文獻考證工夫加以切除。而這些被切除的部份有一大部份便是朱子塑造形上系統的工作，白田的初意固是尊朱，但其所作爲正好是重新塑立朱學面目以附和時流。⁹³

首先，朱子《易本義》九圖，一向最爲清初大儒所詬病，胡渭《易圖明辨題辭》上說：

安得有先天後天之別？河圖之象，自古無傳，從何擬議？洛書之文，見於洪範，奚關卦爻五行，九宮初不爲易而設。參同契、先天太極，特借易以名丹道，而後人或指爲河圖，或指爲洛書，妄矣！妄之中又有妄焉！則劉牧所宗之龍圖，蔡元定所宗之關子明易是也。此皆僞書，九十之是非又何足校乎？故凡爲易圖以附益經之所無者，皆可廢也。⁹⁴

胡渭排易九圖之志如此之堅，必欲去之而後心安，而朱子亦因九圖而備受非難，故王白田起而有開脫之作。他說：

（九圖）斷斷非朱子之作，而數百年以來未有覺其誤者。蓋自朱子既沒，諸儒多以其意，改易本傳，流傳既久，有所纂入，亦不復辨焉。⁹⁵

⁹² 以上見錢穆，〈王白田學述〉，《中國學術思想史論叢》（臺北，東大圖書公司，1990）冊八，頁186-205。

⁹³ 王白田辨家禮非朱子所作意義甚爲重大，但因與主題無關，故附此討論。朱子歿後，《家禮》一書頗爲盛行，一直到明末清初遵行者還相當多。不過，《家禮》後來卻成爲朱子的病累，尤其是以顏習齋的炮火最烈。習齋《年譜》說他居喪時因服行《家禮》而驟得重病（案：《朱子家禮》將古禮初喪，朝一溢米，夕一溢米，食之無算」中的「無算」二字刪掉。「習齋遵之過，朝夕不敢食，當朝夕遇哀至，又不能食，病幾殆」，以上見《顏氏學記》，頁1），從此認爲朱子學說不能遵行。家禮本非朱子所作，但託朱子而行已久，至清初成爲攻朱者之口實，白田對此考證甚多，《白田草堂存稿》卷二，便有〈家禮考〉、〈家禮後考〉、〈家禮考誤〉三篇。白田提出的證據是：朱子的文集、語錄皆言祭說、祭儀成於壬辰以前，而其後亡之。若家禮則未有一語及之，其爲附託無疑。（《清儒學案》冊三，卷五二，頁10-12。）這條證據其實很勉強（錢穆說「此辨大膽」），但白田反覆再三，一意坐實，實可反映他護朱的心情。

⁹⁴ 〈易圖明辨題辭〉，《易圖明辨》，頁1。

⁹⁵ 王懋竑，《朱子年譜》（臺北：商務印書館，1971）附《年譜考異》卷二，「周易本義成」條，頁283。

易本義九圖非朱子之作也，後之人以啓蒙依放爲之，又雜以己意，而盡失其本指者也。朱子於易有本義，有啓蒙，其見於文集語錄講論者甚詳，而此九圖未嘗有一語及之。九圖之不合於本義啓蒙者多矣，門人豈不見此九圖者，何以絕不致疑也？⁹⁶

照王白田的說法，胡渭之辨九圖是錯怪了朱子，但從另一面看，亦即是承認胡氏對易九圖的抨擊。值得注意的是清代朱學中人或推衍先天之理，或傳述朱子九圖之義，但都不把九圖列出，雖明白表示不背朱子，但實際上已等於暗中刪去此圖。⁹⁷ 此外，王白田完全反對「無極」「太極」二分，可是朱熹是主張二分的，白田的所作所爲，竟是隨眾流以赴壑，幫著大家攻擊朱子了。連清代最爲正統的朱子學者都不認爲形上的部份是朱子系統的一個部份，則程朱陣營中「去形上」的工作基本上便已完成了。

白田爲朱子文獻所作的考訂工作，其動機毫無疑問的是「尊朱」，但值得玩味的是：他所考辨的結果，是把過去數百年間一般公認是朱子思想特色的成份切除掉，經他這番大手術之後，朱子學的本來面目全非，反過來是認同了晚明以來去形上化的潮流。

六、結論

清初思想中去形上化的傾向表現了幾種特色。首先，他們不再靜坐冥想、不再求本體，同時他們也發現在靜中培養出的本體常常會在行動時出差錯。接著，他們關照現實的社會人生，不再以形上玄遠的追求爲最高目標。他們並非不再談理，但卻不好談形上的天理。正因爲眼光是從超越形上的世界重新放在現實的社會人生，而現實的社會人生是包羅萬象的，所以他們不再一味追求宰制一切的理，而將注意力放在「萬殊」的世界，直面正視現實人生的實踐，著重日用常行。因爲他們不再帶著形上的眼鏡去看這個世界，所以在對自然，對事物的觀察與理解上，都有新的發展。

既然講究現實社會人生，他們也就特別注重禮樂兵農制度等實實在在、與現實政治社會人生有關的東西，從而在研究先秦古典時，也是以這方面的事實爲

⁹⁶ 同前書，頁282。

⁹⁷ 張麗珠，〈清代的「學」「思」之辨〉，《漢學研究》14.1(1986)：71，註45。

主要的範圍。我們固然不可以說，宋明理學心性論與政治無關，但前者畢竟處於優先地位，而在「去形上化」的思潮下，政治卻優先於道德修養。即使是講道德修養，也是將人群之間的倫常道德置於個人的心性之先，將客觀的人倫規範置於主觀的道德之前。

「去形上化」的傾向表現為重視事實，重視實踐，以四書講論為中心的「義」，被講事實的五經所取代。對於五經中的歷史事實的考證成為一個主流。

然而，形上玄遠之學的消逝，卻也使得宋明儒家思想中的超越性逐漸渺於無形，超越的、理想的、批判的道德形上力量不再具有支配性，對清代士大夫的思想與行為也產生了莫大的影響。

（本文於民國八十七年七月二日通過刊登）

引用書目

一、傳統文獻

- 王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 王懋竑，《朱子年譜》，臺北：商務印書館，1971。
- 《四庫全書總目》，臺北：漢京文化事業有限公司，1982。
- 朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 志磐，《佛祖統紀》（《大正新修大藏經》）。
- 李塨，《恕谷後集》（叢書集成初編本）。
- 李贄，《二曲集》，北京：中華書局，1996。
- 林慶彰主編，《姚際恒著作集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994。
- 邵廷采，《思復堂文集》，臺北：華世出版社，1977。
- 耶律楚材，《湛然居士集》（四部叢刊初編本）。
- 徐世昌，《清儒學案》，臺北：世界書局，1979。
- 陳確，《陳確集》，北京：中華書局，1979。
- 馮辰等，《李塨年譜》，北京：中華書局，1988。
- 黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，1985。
- 萬斯同，《易圖明辨》（叢書集成初編本）。
- 劉宗周，《劉子全書》，臺北：華文出版社，無出版年代。
- 潘平格，《求仁錄輯要》，《四庫全書存目叢書·子部》，臺南：莊嚴文化公司，1991。
- 戴望，《顏氏學記》，臺北：商務印書館，1970。
- 《續修四庫全書總目提要》，北京：中華書局，1993。
- 顧炎武，《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1959。

二、近人論著

小島祐馬

- 1957 〈費密遺書〉，《日本漢學研究論文集》，臺北：中華叢書編審委員會。

王汎森

- 1994 〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.2。

- 1995 〈《中國近三百年學術史》中的一件公案——再論黃宗羲與陳確的思想交涉〉，香港：錢賓四先生百齡紀念會。
- 朱宏達
1985 〈張岱《四書遇》的發現及其價值〉，《杭州大學學報》15.1。
- 余英時
1976 〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業有限公司。
- 李紀祥
1988 《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：學生書局。
- 姚名達
1934 《劉宗周年譜》，上海：商務印書館。
- 張舜徽
1980 《清人文集別錄》，北京：中華書局。
- 張麗珠
1986 〈清代的「學」「思」之辨〉，《漢學研究》14.1。
- 陳來
1993 〈新理學形上學之檢討〉，在陳岱孫等，《馮友蘭先生紀念文集》，北京：北京大學出版社。
- 陳訓慈、方祖猷
1991 《萬斯同年譜》，香港：中文大學出版社。
- 陳寅恪
1977 〈書世說新語文學類鍾會四本論始畢條後〉，《陳寅恪先生論文集》，臺北：九思出版社。
- 陳榮捷
1982 〈性理精義與十七世紀之程朱學派〉，《朱學論集》，臺北：學生書局。
- 景海峰
1993 〈簡議新理學的形上學系統〉，在陳岱孫等，《馮友蘭先生紀念文集》，北京：北京大學出版社。
- 熊十力
1973 《讀經示要》，臺北：樂天書局。
1975 《十力語要》，臺北：洪氏出版社。
- 蒙文通
1981 〈理學札記與書簡〉，《中國哲學》第五輯。

王汎森

蕭箏父

- 1979 〈含英咀華，別具慧解——蒙文通先生《理學劄記》讀後〉，《蒙文通學記》，北京：中華書局。

錢穆

- 1968 《中國近三百年學術史》，臺北：商務印書館。
1969 《湖上閒思錄》，臺北：自印本。
1980 〈王白田學術〉，《中國學術思想史論叢》（八），臺北：東大圖書公司。
1982 《朱子新學案》，臺北：三民書局。

謝國楨

- 1988 《晚明史籍考》，上海：上海古籍出版社。

Liu, James T.C.

- 1993 *China Tuning Inward*. Cambridge:Harvard University Press.

The Metaphysical Crisis of Seventeenth-Century China

Fan-sen Wang

Institute of History and Philology, Academia Sinica

I argue that there was a "metaphysical crisis" in seventeenth-century China. After this event, the ways in which Chinese thinkers perceived of nature and society were diametrically different from their predecessors. Specifically, Chinese thinkers gave up on the transcendental thinking of Neo-Confucianism and propagated mundane worldly values. This change in thinking was understood as a kind of philosophical breakthrough. I also discuss how this intellectual tendency led to a transevaluation of the Neo-Confucian interpretation of Confucian classics. Several of the quasi-canon glossaries of these Confucian classics were strongly criticized. The criticisms of scholars such as Yen Jo-ch'ü, Hu Wei, and others, were instrumental in reshaping the intellectual world of the seventeenth-century and significantly contributed to the Ch'ing evidential research movement.

Keywords: Ch'ing intellectual history, metaphysical crisis