

關於乾嘉學術的一個新看法

張麗珠*

〔摘要〕

本文寫作的目的，在於扭轉學界長久以來對於清代學術「有考據無義理」的偏見。乾嘉學術以考據見長，固是不錯；但是考據學本以義理目的為其追求，是故在大多數清儒遺落義理目的之外，還是有一系列堅持「故訓非以明理義，而故訓胡為？」的儒者，例如戴震、焦循等。那麼，為什麼學界普遍認為「清學無義理」呢？這和「以理學為儒學唯一義理型態」之潛藏心理是有密不可分關係的。殊不知乾嘉新義理學正是完成儒學「兩種義理類型」——除了理學的道德形上學以外，另一主於發揚「經驗價值」、姑名為「情性學」的經驗主義義理學重要功臣。更重要的，它在中國邁向早期現代化進程的歷史舞台上，扮演著居間聯繫傳統思想與現代化思維過渡橋樑的重要角色。因著十八世紀乾嘉新義理學的「價值轉型」，儒學思想得以順利地從封閉守舊、貴義賤利的非功利傳統，過渡到重視現實主義、功利主義、個人主義的現代化思維。這就是本文所欲揭櫫乾嘉新義理學所達到的成就。

關鍵詞：乾嘉新義理學，經驗價值，早期現代化，道德形上學。

一、前言：為什麼要重新檢視乾嘉學術

為什麼要在考據學之外重新檢視乾嘉學術？大家所知道的一個事實是：乾嘉時期是考據學的發展顛峰，有時候學者甚至就在「乾嘉」與「考據」之間劃上了等號，幾乎以為兩者是「同義詞」，形成梁啟超所言「漢學專制」、「學

* 國立彰化師範大學國文學系副教授

闕」的局面；¹ 因此鮮為人知的另一面是：乾嘉時期也是儒學史上的義理學革命時代；因為「乾嘉新義理學」對儒家義理所進行的價值觀轉換、改造，使得中國在完成「現代化」屬於最深層的「觀念文化層面」之變革所需要的時間大為縮短。中國始於 1860 年的現代化運動，歷經了洋務、維新、新政、辛亥革命四大時段之由「制器」、到「變制」、再到意識層面的互相滲透卻又漸進的變革。² 其中「意識觀念」的變革，是現代化進程中最後完成部份；而思想觀念之變遷，是需要長時間醞釀、演進的，如果略過了「乾嘉新義理學」的義理革命，則中國之完成現代化不會那麼快速與順理成章。「乾嘉新義理學」率先廓清、掃除了儒家文化在邁向現代化進程中所將產生的障礙與阻力，預先完成了觀念變革所需要的思想基礎——儒學「從形上價值到經驗價值」的價值觀轉型；終結了儒學兩千年來意識形態偏落「形上謂道」一邊的「形上價值」偏頗局面，另外開出長久以來被遺落的、屬於「形下謂器」的「經驗價值」義理學來。這使得中國在邁向現代化時，儒家思想能夠順利地與現實主義、功利主義、自由主義、個人主義等現代化思維相接軌。而這也是「乾嘉新義理學」在儒學史上具有關鍵性作用、卻長久以來為學界所忽略的重要一筆。

固然，十八世紀的中國還處於「前現代」社會時期，政治結構、經濟結構、社會組織與儒家文化等各方面仍然緊密契合成一極堅韌的巨大壁壘——「外殼極其堅硬難以突破」的「中國前現代社會」；³ 而十九世紀隨著列強武力撞開中國大門而來的「救亡圖存」時代課題，此時還沒有發生，逼使中國必得走向現代化的歷史時機，此刻還沒有到來。那麼即使乾嘉義理學已經先行為現代化中的思想變遷鋪好前路，做好思想革新的準備工作，此時也還不可能達到「整

¹ 梁啟超，《清代學術概論》，《飲冰室專集》（台北：中華書局，1978），冊 6，頁 51。

² 本文所論「現代化」，係參考周積明《最初的紀元：中國早期現代化研究》（北京：高等教育出版社，1996）一書所論。關於中國近代化社會變遷，是先從器物層面到制度層面、再到觀念層面的變遷過程，論詳梁啟超，《清代學術概論》，頁 52；周積明，同前揭書，頁 12~16、102、129。

³ 周積明，同前揭書，頁 43。

體性變遷」的現代化高度，頂多只能算是儒學內部微觀調整的「適應性變遷」而已。⁴ 畢竟現代化是必須整合經濟型態、政治體制各方面全面突破前現代社會結構的，思想文化的變遷只是其中的一個環節與構成因素罷了。但是本文旨在探討中國能否自發性啟動現代化？而在確立十八世紀的儒學轉型，預先為中國現代化進程掃除了障礙，廓清因長期重視「形上價值」、重義輕利，而產生的消極、封閉、保守、守舊等與現代化思維矛盾衝突的文化心理、思想意識，正是儒家思想得以順利過渡到現代化的重要因素；如果不是十八世紀的義理轉型，當國人一旦驟然面對新舊文化的劇烈衝擊時，恐怕所產生的價值真空、規範喪失、道德迷失的混亂感還要更激烈得多。那麼，關於現代化的思想轉型，又怎能略過這一段不談呢？尤其甚者，怎能說清代是不講思想的時代呢？因此欲探討中國現代化進程中的「思想變遷」，至少要將線索上溯至「乾嘉新義理學」，而且這是屬於儒學內部自發性的自然理路演進與自我調整，並非來自西方文明啓蒙或武力入侵刺激所致。

在「儒學與中國之現代化」問題上，相當多的學者認同以韋伯《基督新教倫理與資本主義精神》和《中國的宗教：儒教與道教》二書所代表的：否定儒學能夠自發啟動現代化的主張。⁵ 誠然，中國的現代化，是「面臨外部現代性挑戰的情形下強行啟動」；西方資本主義「用來福槍和大砲挑著文明來到中國」，「被迫變革也包含著民族救亡的沈重意味」；⁶ 世界資本主義之強力介入古老中國，確實打破了中國前現代社會的自然演化進程，打破了中國前現代

⁴ 所謂「適應性變遷」，是指其變遷「可以在很大程度上為既有的政治體系所適應，而不能從根本上突破既有政治體系中的制度與邏輯前提」；它「使得既有的社會政治體制通過不斷的內部微觀調整，吸收社會中新因素，修復自己內部“失效”的機制，而不用改變自己的基本制度框架。」（同前註，頁43。）

⁵ 關於韋伯的中國研究、中國對韋伯學的繼受，參看林端，〈儒家文化對韋伯學說的繼受——記「韋伯與中國的現代化」研討會〉，《儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索》（台北：巨流圖書公司，1994）。

⁶ 同註3，頁45~47。

社會停滯型的經濟制度和超穩定型的政治體制，⁷於是中國遂歷經了「言技、言政、言教」——從器物層面、到制度層面、再到意識層面的步步縱深推進變革。然而儒學兩千多年來長期偏落在「形上價值」的「貴義賤利」、「欲惡」論、非功利思想傳統，能夠主導中國人意識形態達那麼長久的時間，則儒學所內具革故鼎新、與時推移、深厚綿長的融合與包容力量，絕對不容小覷。這也暗示了儒家的意識文化形態，絕對難於憑著外來因素的西方文化刺激，便以移植西方文明的方式，在短時間內被全面改造成功——主張調和、折衷模式的「中學為體，西學為用」⁸之於傳統社會核心價值捍衛，便可窺見儒家意識形態之頑強性與難於被取代之一斑。雖然也有學者指出「結構性的現代化變革難以從這一巨大的傳統壁壘中產生，……決不意味著傳統文化中缺乏『支援』現代化的思想力量」，因此分就「動力」與「阻力」的雙重機制來看待傳統文化；但是在所論「動力」作用上，卻不脫傳統文化心理的憂患意識、變易主義、自強意識以及經世致用等儒學的「古今之通義」。也因此對於中國之現代化，其思想線索只能上溯至陶澍（1778~1839）、林則徐（1785~1850）等、龔自珍（1792~1841）、魏源（1794~1856）中國早期現代化的思想先驅，⁹而未能切中在儒學之現代化上，從傳統價值型態轉換為現代化思維模式的幕後推手——

⁷ 關於中國社會之停滯性與超穩定性，參看金觀濤、劉青峰，〈社會結構及周期性、停滯性〉、〈中國封建王朝的修復機制〉、〈歷史的奇觀：超穩定系統〉，《興盛與危機——論中國社會超穩定結構》（台北：風雲時代出版社，1994），頁26~30、199~204、291~295。

⁸ 「中體西用」說最早是馮桂芬提出的，之後李鴻章、郭嵩燾、薛福成等人也有相似見解；甲午以後，「中學為體，西學為用」已成為一種流行語，「張之洞最樂道之，而舉國以為至言。」（同註3，頁145~146；梁啟超，《清代學術概論》，頁71。）

⁹ 周積明，〈動力與阻力（下）：傳統文化的雙重機制〉，同註3，頁281、291。
另外，雖然周積明在《最初的紀元：中國早期現代化研究》中，也提到譚嗣同、嚴復等從傳統民本主義中找「反君權，重民權」的傳統，而將民本思想上溯至《孟子》與黃宗義的《明夷待訪錄》，或將之比附於「三代之治」；但那是中國近代思想精英對傳統舊學的一種「解釋」——「運用傳統價值符號來表述新的命意」或「以新的觀念和眼光去延伸傳統和擴充傳統」而已，而並不是說在當時就已經出現這樣的意識形態。（詳頁317）

「經驗主義」之興起，以及緣此而來的強調「經驗價值」的義理革新，才是在西方外緣思想動力以外，真正造成儒學義理兩千年來一大翻身，也是近代中國人能夠認同現代化、走向現代化的內在思想依據。至於另有學者在儒家倫理對中國現代化的影響上，強調工作勤奮、敬業樂群、和睦人際、尊敬長上、配合協調與合作等對經濟發展的正面助力，不過這是屬於儒家文化能否構成「現代化的原生形態」問題範疇，並非本文所主於探討的，中國現代化進程中促成思想轉型的關鍵因素與溯源問題。

是故在過去的研究基礎上，當論及中國的現代化時，儘管「觀念意識方面」的轉型——「理性、知識、科學力量和人的現實利益得到承認和尊重，……人的思維方式、行為方式和價值觀念發生現代轉型」，已是現代化進程中最後達成的變項；¹⁰ 但是當我們站在宏觀的角度，回顧檢視整體儒學的演進歷程時，仍然覺得如果要說因著西方列強之一旦撞開大門，儒學便能從兩千多年來所偏重的形上價值，快速轉換核心價值觀而成爲追求功利主義、自由平等、個性解放的現代化思維模式，那無疑是太過快速了，快得近乎宣示思想之變遷是一蹴可幾的。但事實上，任何一個民族的現代化，都不可能憑空發生，都是以「前現代化社會」的物質和精神高度做爲起點；思想的演變尤其不可能一蹴而就，它必然要根基在對過去思想的繼承、蛻變和改造上，必定要經過長時間，累積了足夠的「量變」之後，才能夠達到轉型之「質變」。所以「乾嘉新義理學」正是以「從形上價值到經驗價值」的轉型，預先解決了儒家傳統意識形態與現代化思維之間所存在著的矛盾衝突——諸如尊卑貴賤等級原則與現代平等原則的衝突、共性至上的群體原則與個性發展的衝突、保守心理與創造需求的衝突、物質利益原則與倫理中心原則的矛盾衝突……等，¹¹ 使得儒家思想在與

¹⁰ 同前註，頁 3~5。

¹¹ 周積明指出「儒家文化是維護農業社會的自然經濟和小農生產方式以及前現代的社會結構和等級制度的，因此，它與現代化進程必然從本質上發生多方面的深刻尖銳衝突，這些衝突在基本層面上主要表現爲：尊卑貴賤等級原則與現代平等原則的衝突；人治傳統與法治社會的衝突；宗法忠孝觀念與民主意識的衝突；共性至上的群體原則與個性全面發展的衝

現代化模式相銜接時，能夠很順利地跨越、過渡。因此，以「經驗論」為中心的清代新義理學，就是傳統儒學與現代化思維間必要的轉換關鍵、過渡橋樑。——而在學界公認的西方文化對中國現代化的推進，以及考據學所代表的清代學術典範之外，重新肯定清代義理學（尤其是「乾嘉新義理學」）在中國近代社會變遷上所扮演的重要角色，就是為什麼要重新檢視乾嘉學術的原因。

清代義理學的主要特色，在於發揚情性與重智主義，是一種主情重智的道德觀。其所揭櫫者，正是生命主體在道德理性以外，追求情性與智性的另一面；是以名為「情性學」，以標示其在理學以外，並與理學相掎成為儒家義理學之兩種範式，不亦可乎！

二、義理學「兩種類型」說

清代，是考據學興盛的時代。考據學講尚證據，「崇實黜虛」的精神，是其核心價值觀；緣此價值觀而來「言言有據」的方法論，則是其治學門徑與圭臬。這樣的學風和義理學中居泰斗地位、以抽象思辨方法論建立起道德形上學、發揚理性思辨精神的理學，顯然是迥然而異的，因此清代學術往往被定位為儒學中發揚實證方法論的時代。又因為考據學發展至乾嘉顛峰時，除了以方法論與理學判然而別、各領風騷以外，還有一系列抱持「由故訓進求理義」理想的考據家，他們根據漢儒義理而與宋儒義理（亦即理學）相頡頏，這就形成了學術上不僅在方法論、即連在義理思想方面，都同時呈現出和理學對峙的「漢宋之爭」。然而就因為「漢宋之爭」是以透過強烈批判理學的方式呈現，而理學又長期以來被普遍認為是儒家義理學的代表、甚至「同義詞」，因此清代普遍被認為「只發揚方法論，義理思想卻不發達」的偏見也就產生了。

然而儒學義理，果真是以「道德形上學」的理學為唯一的義理範式嗎？是否只要反對理學，就要被冠上「不懂義理」、「沒有思想」的指責？是否真如

突；保守心理與創造需求的衝突；封閉意識與開放觀念的衝突；中庸信條與競爭意識的衝突；物質利益原則與倫理中心原則的矛盾衝突。」（同前註，頁39）

朱筠（1729~1781）所言「程朱大賢，立身制行卓絕，其所立說，不得復有異同」；¹² 程晉芳（1718~1784）之言，詆毀宋儒就是「獲罪於天」；姚鼐（1731~1815）之言「程朱猶吾父師，……欲與程朱爭名，安得不爲天之所惡？」¹³ 這是否又是另一種「理學專制」的義理學「學閥」之形成？而如果我們認同此一「理學是儒家唯一義理範式」觀點的話，那麼儒學義理的確發展到宋明理學就要畫上句點了；也就是說，廿一世紀的今天，雖然儒家思想還深深地作用在中國人的身上，儒家的道德學卻只能在歷史中找尋了。果真如此，則我國思想之由傳統邁向現代化以及趨向功利主義等轉變，便確實如許多學者所言，必須從中西文化交流的運會之趨，中國受到西方文明啓蒙來加以解釋了；或者更直接地說，也就是中國之完成近、現代化，是由於西方文化移植的結果。這樣的推論意味著儒家的影響力雖然至今仍在，儒學的道德觀演進與思想發展，卻在宋明理學與現代化之間，明顯出地現了斷層。——上述代表了大多數人看法的觀點，實際上是一種有待扭轉的觀點；其所以致之者，就是緣自學界長期以來對清代義理學認識不清的緣故。

清代，並不是沒有思想的時代。梁啟超（1783~1929）說「清代學派之運動，乃『研究法的運動』，非『主義的運動』」，¹⁴ 此中所強調的研究法——實證方法論，確實是清學的特色與特長；但說清代沒有思想，卻是一個有待修正的觀念。事實上，宋儒在佛學席捲中土的儒學劣勢中，憑藉以恢復儒學主盟學界地位的理學，並非儒學的唯一義理範式。即使理學被一致公認是義理學的高度發展，這是一個事實，但是儒學中也還是容許其他義理範式之存在與發

¹² 江藩，〈洪榜傳〉，《國朝漢學師承記》（台北：中華書局，1980），卷6，頁6。

¹³ 胡適，〈戴學的反響〉自註曰「程晉芳曾說『詆毀宋儒，就是獲罪於天』；怪不得他不懂得戴震。」（《戴東原的哲學》，台北：商務印書館，1996，頁88）另外姚鼐〈再復簡齋書〉，曰「程朱猶吾父師也。……其人生平不能爲程朱之行，而其意乃欲與程朱爭名，安得不爲天之所惡？故毛大可、李剛主、程綿莊、戴東原率皆身滅嗣絕，此殆未可以爲偶然也。」（《惜抱軒文集》，光緒校刊本，台北：文海出版社）卷6，頁19。

¹⁴ 見氏著，《清代學術概論》（《飲冰室專集》六，台北：中華書局，1978），頁31。

展的。何況理學所建構的「道德形上學」以及所推崇的「形上價值」，還存在著一個不可否認的發展事實，那就是以默坐澄心、存養省察做為進路，標榜「貴義賤利」的「恥於言利」道德模式，不但與芸芸眾生百姓日用之間，存在著相當大的落差；其「存理滅欲」的高標準，即對士人而言也難以臻至。所以才在明代形成了「假道學」嚴重的虛偽士風，也所以有李贄（1527~1602）之嘆「能講良知，則自稱曰聖人；不幸而不能講良知，則謝卻聖人而以山人稱。展轉反覆，以欺世獲利。名為山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬。」¹⁵再者，明清鼎替的「天崩地解」歷史變局，也從根柢處撼動了儒者對「形上價值」的信心——既然長期發展道德理性並不能保證事功之「必然」，那麼涵養心性的德性努力，就不再是儒者之「當然」。所以理學並不是那麼理所當然地不能被批判或取代，這也就是清儒另外建立經驗領域義理學的背景。

於是在宋明理學獨坐義理學寶座五、六百年之後，斥棄理學形上價值之玄虛、轉求經驗價值之實在，改以經驗領域做為學術及思想重心的清代新義理學產生了。而在儒學兩千多年的演進中，清代義理學所扮演的角色，最重要的，還在於對近代思想的啟蒙與對傳統思想的繼承、轉化。它是會通傳統與現代化思想之間的過渡橋樑；是儒學從宋明理學這樣一個極端道德主義的「道德形上學」山頭，要翻到講求現實功利主義的另一個「現代化思潮」山頭，必不可少的居間思想轉換關鍵。清代義理學所發揚的，正是過去兩千多年儒學中罕為士人所論及的經驗價值。

儒學傳統一向具有非功利的取向，從孔子罕言利，到孟子對梁惠王說「何必曰利」，再到程頤（1032~1085）說「人於天理昏者，是只為嗜欲亂著他」、朱熹（1130~1200）說「聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲」、陸九淵（1139~1192）強調「義利之辨」、「公私之辨」，以及陽明之謂「學是學去

¹⁵ 李贄，〈又與焦弱侯〉，《焚書》（台北：漢京文化公司，1984），卷2，頁49。

人欲，存天理」，¹⁶ 其間所一脈相承的，都是義利分趨的「貴義賤利」傳統以及「寡欲」思想。儘管近人對於傳統義利觀，也有另從「價值層級性」角度來加以說明的，認為孟子之曰「何必曰利？」「去利懷仁義」，並非持論絕對對立的義利關係，而是以「財貨之利」、「歡悅之利」做為價值選擇的低層級，而以仁、義、禮、智等德性之義為優位性的高層級；¹⁷ 但要之，不論是採取「計利害義」的義利對立觀，而主張「廢利取義」，或者是認同德性優位的「先義後利」，其所立場一致的，就是在儒學傳統中，經驗價值都不能是首先被考量的因素，不能成為儒者的首選；很多時候，儒者甚至必須表現出「士志於道」而「恥於言利」的態度，所以它還經常必須被排除在慮事因素之外。如此排除經驗價值、非功利取向的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」義理傳統，到了理學尤其可謂達到了顛峰。由於非功利，所以屬於經驗事實的結果不被看重，理學家把更多的思想重心放在動機之「始善」強調上，這也就是晚清嚴復（1853~1921）所詬病的「趙宋之道學、朱明之氣節，皆有善志，而無善功。」¹⁸ 雖然宋儒義理中也曾經出現異音，非主流派的陳亮（1143~1194）不能接受這種「唯動機」論的道德學模式，反覆地與朱熹詰難論辯；但是位居理學領導地位、屬於儒學主流的朱子，始終反對以成敗論是非，堅持「天理之正」就是衡量事情唯一標準的看法。因此即使對於孔子曾經稱讚「如其仁」的管仲，他也還是從反對義利雙行、主張「紂去王霸並用」的角度，堅持道德批判之立場，

¹⁶ 分見《二程遺書》（上海古籍出版社，1995），卷2上，頁48；朱熹，〈持守〉，《朱子語類》（台北：文津出版社，1986），卷12，頁207；王守仁，〈陽明傳習錄·上〉（上海古籍出版社，2000），頁200。

¹⁷ 論詳沈清松，〈義利再辨——儒家價值層級論的現代詮釋〉，《傳統的再生》（台北：業強出版社，1992），頁174~204。

¹⁸ 嚴復譯《法意》按語，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，（《中國近現代思想家論道叢書》，上海遠東出版社，1996），頁452。

曰「孟子、董子皆秉法義以裁之，不少假借。」¹⁹——從這樣極端道德主義出發的理學，其著眼於形上價值、貶落經驗價值，自是不難理解。

然而如果我們從宏觀整體儒學的角度檢視傳統義理學之發展，則如此偏落「形上謂道」一邊、遺落經驗價值的發展與結構缺陷，也是很顯然易見的。在傳統儒學中，不論是孔孟挺立「道德主體」、漢儒根源於天的天道性命說，²⁰或者宋儒「喜怒哀樂之未發」、「純然至善」的形上性理之說，其所發揚的，都是形上「義理之性」的一面，至於形下「氣質之性」的情性，則始終被忽視、甚至被蔑視。因此儒教之圓義——「形上謂道，形下謂器」之充足發展與實現，如果在義理發展到宋明理學的階段，就要說是已經圓滿了，那實在言之過早；儒學義理必得在兼具形上的理性思辨、形下的經驗領域開發，才能算是圓滿。也才能既在理論上指導吾人之道德理性，又在經驗行為上指示實現理性社會具體可行的道德進路。

所以從「道、器」圓滿的角度看，義理學在兩千多年來偏落「形上義理」一邊的發展之後，以及在宋明理學既饗儒學以道德形上學建構，完成了屬於形上開發的歷史階段以後，則形下經驗領域的「情性學」開發，本來就是呼之欲出而指日可待的。所以清儒之「經驗領域義理學」建構，在儒學已經走過了理學階段、並且走到了歷史的演變關口——當儒者看清「形上價值」並不能保證

¹⁹ 論詳陳亮，〈與朱元晦祕書〉，《龍川集》（《四庫全書》冊 1171，台北：商務印書館，1985），卷 20，頁 15、23、25；朱熹，〈答陳同甫〉第六書、第九書，《晦庵集》（《四庫全書》冊 1144），卷 36，頁 34、45。

²⁰ 歷經秦火之後各家思想雜糅，儒家亦與陰陽家相混。儒家的性善說、「擴充四端」與根源於內在的德性自覺等，在漢代被改造成為「天人相應」、以天為價值根源的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」模式。（論參勞思光，《中國哲學史》，香港中文大學，1980，頁 49-65。）董仲舒並提出一套「災異譴告」、「陰陽刑德」的天人感應說——「國家將有失敗之道，而天適先出災害以譴告之」，以回答漢武帝「舉賢良對策」所問的「三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？」（〈董仲舒傳〉，《前漢書》，上海：古籍出版社，1986，卷 56，頁 234）凡此，都可見漢儒心中所持的，就是價值根源歸諸於天的天道觀。

事功之必然，明到底滅亡了；又不能滿足時代對學術課題「經世致用」的要求，則其被逼顯、被浮上檯面的歷史時機已經成熟，文化轉型的契機終於來到了，而「清代情性學」也得以被正式納入儒學發展軌跡中了。

三、經驗論與乾嘉學術的關係

關於清代考據學之興起，歷來說法紛紜，其中比較具有代表性的，有章炳麟（1869~1936）「逃避文網迫害的『學隱』」說、梁啟超的「理學反動」說、余英時「從『尊德性』轉入『道問學』的『智識主義興起』」說，以及近人從社會繁榮、經濟發達角度補充的「社會史」線索。於此，筆者另外提出「從『形上價值』到『經驗價值』的『經驗論興起』」說，²¹主張考據學之興起，是伴隨著明清之際重視「『形下謂器』之經驗價值」之價值觀改變而產生的方法論革命。由於清儒重視形下的氣化世界，思想重心由超驗的道德形上學轉向對經驗的現實精神強調；而在現實精神的要求下，學風亦遂趨向可以具體檢驗的客觀實證與經驗價值，因此考據學也就以其「言言有據」的實證精神，和理學所發揚的內向思辨、形上邏輯，形成了在方法論上迥然而異的兩種不同典範。

就任何一種學術典範而言，都必然具有核心價值觀、學說理論以及方法論的建設等；所以考據學在清代興起，也是先由價值觀的思想變趨開始，然後才有辨、證、校、補之方法論提出，也才得以進而取代了理學之舊典範的。因此任何觀察或解釋，如果僅就屬於考據學「表面結構」的學說理論或方法論加以觀察，只注意到考據學最爲學界所注目、其憑藉以獲得學術成就的方法論部份，而忽略了屬於考據學「深層結構」的思想精神、即其動機，忽略了「從形上價值到形下經驗價值」的價值觀轉換，才是導致儒學發生「從主觀思辨到客觀實證」的方法論變趨的背後思想因素，便都不足以充分反映考據學之興起。

兩千多年來儒學的發展多偏重在「形上義理」一面，已如前言，明清以前的義理發展階段，可以稱之爲「理」的哲學；從羅欽順（1465~1547）、劉宗

²¹ 詳參拙作，《清代義理學新貌》，台北：里仁書局，1999。

周(1578~1645)、顧炎武(1613~1682)、王夫之(1619~1692)到戴震(1724~1777)等一系儒者所強調，可以稱之為「氣」的哲學（大陸學者則慣於以「唯心」與「唯物」論的角度區以別之）。在此一主張下，很明顯的，梁啟超的清學起於「理學反動」說，勢必要加以修正。其理由不僅由於明清蓬勃的「氣」的哲學可以上溯至十五、六世紀，足證考據之興與「理學反動」說的立論基礎——「理學亡國」論，並沒有直接或絕對的關連。然而梁啟超以顧炎武為「當此反動期而從事於『黎明運動』」之第一人，並說「炎武對於晚明學風，首施猛烈之攻擊而歸罪於王守仁」，²² 則顯然將清學與理學截然二分，並且認為清初學風之轉變，就是由對晚明空疏學風空談禍國強烈不滿而來，其實所論並不正確。一方面如上所言，「氣」的哲學在十五、六世紀即已漸次興起，並非入清而顧炎武首倡；另方面則清初儒者對於理學還是以繼承、蛻變為多——朝廷之賴理學維繫功令，以及清初經書辨偽多緣「朱陸之爭」的義理紛紜展開，期藉考據後盾以為義理立場張軍，是其明證。所以清初對於理學的倚重仍深，此時尚未可以對理學「反動」的立場概括清學，則梁氏之謂清初儒者攻訐理學，是「凡一新學派初立，對於舊學派，非持絕對嚴正的攻擊態度，不足以摧故鋒而張新軍」的現象，其所觀察也不正確。對此，錢穆亦嘗辨正道「言漢學淵源者，必溯諸晚明諸遺老。……於時已及乾隆，漢學之名始稍稍起，而漢學諸家之高下深淺，亦往往視其所得於宋學之高下深淺以為判。」²³ 余英時也同樣抱持清學必須追溯「宋明遠源」的觀點，認為清學「不能是宋明儒學的反命題」，力

²² 梁啟超曰「清學之出發點，在對於宋明理學一大反動」，又曰「凡一新學派初立，對於舊學派，非持絕對嚴正的攻擊態度，不足以摧故鋒而張新軍。炎武之排斥晚明學風，其鋒芒峻露，大率類是。」此中除了指陳方法論上清學與理學有著「主智」與「主意」、「唯物」與「唯心」、「實證」與「冥證」的殊異以外，所持顯然是兩者截然兩斷的對立立場。梁啟超並以顧炎武為「當此反動期而從事於『黎明運動』」之第一人，曰「炎武對於晚明學風，首施猛烈之攻擊而歸罪於王守仁。」其心中所持之基調，正是當時極為流行的「理學亡國」論，以及伴隨此論而來的「因對晚明學風強烈不滿導致學風趨變」的看法。（上論見氏著，《清代學術概論》，頁6、8。）

²³ 錢穆，〈引論〉，《中國近三百年學術史》（台北：商務印書館，1987），頁1。

言「反滿並不足以解釋經學考證的興起和理學的衰落」、「考證方法和反理學並無必然關係」，²⁴ 其所表明，也都是反對以清學與理學為截然兩斷對立立場的看法。

實際上，清儒的「漢宋之爭」——清儒中漢學派（包括考據學與義理學兩方面）與理學派的最激烈衝突、清學對理學的真正反動，其時機都不是出現在「新學派初立」之時，並不是在明、清易鼎之際；而是在考據學發展成熟，並且表現出「由故訓進求理義」的新義理興趣，也就是在乾嘉考據達到顛峰狀態以後，才爆發開來以戴震《孟子字義疏證》與方東樹《漢學商兌》為代表、最尖銳的漢宋對峙局面。雖然清初儒者對於理學的咎責也在所難免而時有所聞，例如「不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務……以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。」「天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學者」；²⁵ 但其實以亡國大罪歸咎理學，非但理由並不充分，在學理上也不足以撼動理學根柢。理學的真正衰微，其初是由於清儒從事經書辨偽，而理學在所援引為立論根據的經典多被判定為偽或者援道入儒、並非聖學之傳以後，遂一蹶不振——這是清儒從經典上撼動了理學的大本；繼之則又有戴震等一系列的考據家樹立漢幟，根據漢儒故訓以駁斥宋儒義理，不但形成了義理上強烈對峙的「漢宋之爭」，還建立起真實反映人情、符合清人道德觀的經驗領域義理學來——這是清儒從思想上動搖了理學的根本，從根本處抽換了理學的核心思想。而清學必得在這樣的自樹典範、形成足夠取代理學舊典範的聲勢以後，其對理學的嚴厲批判、所謂「反動」，才能成立，也才能立得住腳。因此清學所表現出來的「理

²⁴ 見氏著，〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉及附記、〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》，（台北：聯經出版社，1985），頁115、105、126、108。

²⁵ 引言分見顧炎武，〈夫子之言性與天道〉，《日知錄集釋》（台北：國泰書局，1980），卷7，頁154；黃宗羲，〈留別海昌同學序〉，《南雷文定》（台北：商務印書館，1970），前集卷1，頁16。

學反動」，其真正的時點是在考據學成熟以後。是故梁啟超的「理學反動」說，實際上恐係倒果爲因。

至於余英時所論，用以解釋考據學興起的「儒學中智識主義獲得發展」之儒學內在理路演變，則是各家說法中最看重考據學深層思想結構的一種說法。他於一九七六年出版的《歷史與思想》一書，在各家所提出的政治壓迫、經濟因素等排除考據學思想性的外緣觀點之外，獨闢蹊徑地提出了考據學興起是緣自儒學內在思想演變的說法。如此看重思想所扮演角色的推論，對於筆者之提出「儒學中經驗主義之獲得發展」，是有著啓發性的。誠如其所自言，他並無意過高地估計思想的作用，但是「思想的積極的作用是不能輕輕抹殺的」。²⁶尤其在〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉與〈清代思想史的一個新解釋〉二文中，他以嶄新的姿態與角度，以儒學中智識主義之發皇，突出了清代考據學的興起及其價值、牽綰了考據學與傳統儒學間的繼承與發揚關係，更在學界普遍強調考據學與理學的對立關係之外，以「義理的是非取決於經典」緊密地聯繫了考據學與理學的關係，這樣的觀點在學界長期認為「清代沒有思想」的成見中，確實顯得突出。

余英時企圖「對清代思想史重新加以解釋」，關於兩百多年的清代思想發展，他反對「大家似乎都認定清代的學術之所以變成考證、變成經學，主要是因爲讀書人受到滿州人的壓迫，不敢觸及思想問題，因此轉移到考證方面」——以章太炎的「反滿」意識做爲中心理論的解釋方式；他的解釋線索，緣「清代思想史的中心意識在於儒家智識主義的興起和發展」展開——「它是明代儒學在反智識主義發展到最高峰時開始向智識主義轉變的一種表示。」他還明白地指出在此演變階段，「最重要的內在線索，便是羅整庵所說的義理必須取證於經典。」²⁷ 此中強調「義理」，即強調「思想性」在清學興起中所扮演的角色；「取證於經典」——則說明了儒學內部在出現「強調不假見聞的『德性

²⁶ 詳余英時，《歷史與思想》自序，頁4。

²⁷ 上論引言分見〈清代思想史的一個新解釋〉、〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁122~123、154、143、109。

之知』，與強調讀書博學的『聞見之知』兩派爭執不下」的情形下，以考據為後盾，是儒學的必然歸趨。所以他認為羅欽順不滿於象山（陸九淵，1139~1192）「六經皆我註腳」，而與陽明（王守仁，1472~1528）在「博文」問題上有了對立觀點，他於是強調朱陸心性之爭應以「取證於經書」的途徑來解決的主張，以及陽明為了替「良知說」找尋歷史根據而重定《大學古本》之「涉及經典整理」，使得「道問學」一派的儒者有了用武之地，「宋明以來儒學中不絕如線的智識主義遂因此而得了發展的機會」。如此微弱的智識主義呼聲，又經過了楊慎（1488~1559）、焦竑（1540~1620）、陳第（1541~1617）、方以智（1611~1671）等人的推波助瀾，儒家智識主義的力量才漸漸能夠撼動理學舊有的門戶——「陽明、白沙所代表的反智識主義」，²⁸ 並且還要等到清代各家對經典根據的彰顯，儒學才真正具備了貫徹主張的濃厚智識主義思想空氣。²⁹ 至此，儒學終於從心性辯論轉移戰場到經學考證上，明中葉以後就萌芽的智識主義與考證學，也終得以從伏流轉變為主流，進而主盟學界了。

不過筆者認為：強調思想性固是不錯，因為就任何一種學術型態而言，價值觀都是居於指導理論的核心地位；但是在接受余英時開創性見解的啟發之餘，另方面卻也不禁懷疑「智識主義與反智識主義的對立」是否應被置於思想史的中心位置考量？³⁰ 智識主義的興起，是否就是清代思想發展的唯一焦點？又，余英時對「智識主義」與「經典考證」的緊密連結，是否排除了其他存在的學術型態，例如道德形上學？知識原應包括經驗知識與理性知識；獲得知識的途徑，也本有經驗實證與抽象思辨之殊途，所以以知識訓練為主軸的「智

²⁸ 余英時雖然也說「說王學是儒家反智識主義的高潮並不含蘊王陽明本人絕對棄絕書本知識之意。」不過他到底認為「下逮明代，王陽明學說的出現把儒學內部反智識主義的傾向推拓盡致。」（〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁93~94）

²⁹ 同前註，頁100~106、98。

³⁰ 余英時在〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉文中，專立一節談「宋明理學中智識主義與反智識主義的對立」，並認為「下逮明代，王陽明學說的出現把儒學內部反智識主義的傾向推拓盡致。」（頁91、93）

「智識主義」應該兼具兩者為言。固然余英時並未把理學和「反智識主義」劃上等號，但是他確乎是認為只有博學多聞的「博文」傳統，才是「智識主義」——「根據智識主義的觀點發展下去，……這就要走上清儒訓詁考證的路上去了」；³¹ 至於宋明理學的「尊德性」，則他認為雖然其中也有程朱一系偏重「道問學」的立場，但就理學整體觀而言，因其中存在著「反智識主義」傾向——「因為明代儒學偏在象山『尊德性』一面，故反智識主義的氣氛幾乎籠罩了全部明代思想史」，³² 所以還是被排除在「智識主義」之門外。然而就在此一儒學中僅考據學屬於「智識主義」、道德形上學被排除於門外的認定下，余英時用以解釋清學興起的「儒家中的智識主義得到了實踐的機會，因而從伏流轉變為主流」之說，³³ 顯出了其中的盲點。雖然理學抽象思辨的「理性知識」與「言說系統」間存在著一種「『道』在言說系統中又在言說系統外」的詭辭矛盾現象，它一方面必須「藉言詮道」，另方面又必須「得魚忘筌」、不立文字，³⁴ 加上部份理學家在「宣道」時也有偏激的「棄文」言論，³⁵ 這很

³¹ 引言見〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁 101。

另外余英時認為明代的智識主義不僅限於程朱派的理學家，還包括了理學門戶以外、卻在「博文」方面有具體貢獻的儒者，如楊慎、焦竑、陳第、方以智等（頁 106-107）。顯然他心中所認定的智識主義，就是博學多識的「博文」傳統。

³² 引言見〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁 96。

理學與「智識主義」之間的確存在著某些弔詭現象，這種弔詭很容易讓人誤把理學排除在「智識主義」的門外。例如理學所建構的是道德形上學，那也是知識的一種型態；可是又有部份理學家卻是抱持反知識態度的，所以余英時說「就明代說，自然是反智識主義佔了上風。」（同本註，頁 103）然而如果將理學排除在「智識主義」門外，則對於自從元仁宗皇慶二年（1313）定制士人改遵朱子《章句》、《集注》以來，歷明之《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》直到清末，一直都以理學做為維繫功令學術的事實，便也是一種無視其「確為儒學學術型態、知識一種表現方式」存在事實的矛盾。

³³ 同前註，頁 106。

³⁴ 曾昭旭在論及中國哲學語言的言說系統時說「真實的道德原理自身是無任何概念內容可說的，又如何可能直接加以分析並據以建構一有種種概念內容的言說系統？……於此，一困難即呈現，此即：若不據此概念，則無法於道德有任何言說；但若據此概念，則雖可於道

容易讓人誤以為理學是反對讀書博文傳統的；但那都無妨於理學在本質上確為知識的一種型態——「道德形上學」之事實，從元到清皆賴理學以維持功令，就是一個不爭的事實。所以余英時用以定位理學的「尊德性」傳統，³⁶ 實際上並不能完全涵蓋理學的發展。那麼，在吾人實際上並不能將理性知識排除於「智識主義」門外的情形下，即使重視智識主義，也不一定就會開出「經典考證」的考證之學；它也確可以如理學「抽象思辨」地開出「理性知識」的啊！所以關於考證學興起的探討，應該另有比「智識主義」還要更貼近清學中心意識的思想因素存在，而這也就是筆者另行提出「經驗論興起」說的原因。

再說到被學界普遍援引為解釋清學的中心理論、章太炎的「學隱」說，他認為清儒之「爭治漢學，錮天下智慧為無用」，就是清廷為了要「絕其恢譎異謀，使廢則中權，出則朝隱。」不然若東原輩，「方承流奔命不給，何至槁項自繫縛漢學之拙哉？」所以他嘆「古者經師……窮老箋注，豈實泊然不為生民哀樂？亦遭世則然也。」³⁷ 由於章氏生當晚清，目睹列強之欺凌無已，積極

德有所言說，然結果卻是反泯失遮蔽了道德本身。如欲避免此困難，則必然只能一方面據此概念以推衍言說，一方面又時時處處對此設準加以質疑乃至取消而後可。」（詳參氏著，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光文化事業公司，1992，頁70~71）。

³⁵ 陳白沙嘗曰「學勞攘，則無由見道，故觀書博識，不如靜坐。」又曰「欲聞道也，求之書籍而弗得，則求之吾心可也，惡累於外哉？……詩文末習，著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於胸中，然後善端可養。」（〈白沙學案〉，《明儒學案》，《黃宗羲全集》冊7，1987，里仁書局，頁83、105）

³⁶ 余英時在解釋宋明理學的主要傳統時，說「宋明理學從朱熹到王陽明當然是一條主流，是以道德修養為主的，或者用儒家的舊名詞說，就是尊德性之學。」又說「從思想史的觀點看，我們不能把明清之際考證學的興起解釋為一種孤立的方法論的運動，它實與儒學之由『尊德性』轉入『道問學』，有著內在的相應性。」（〈清代思想史的一個新解釋〉、〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，頁127、115）顯然他認為理學所代表的是儒學的「尊德性」歷史階段。

³⁷ 以上引言皆見氏著，〈學隱第十三〉，《虬書》重訂本（《中國近代學術名著》，北京：三聯書店，1998），頁164~165。

參加維新運動，戊戌政變時為清廷所通緝；後來又在為鄒容《革命軍》所作的序中，宣傳推翻清政府的革命思想，在上海與鄒容一齊被補入獄。出獄後赴日參加同盟會，主編《民報》。民國以後的「九一八」日本侵華事件，他也極力贊助抗日救亡運動。如是經歷，加上其自幼即萌生的民族主義思想，認同「夷夏之防，同於君臣之義」，認為「明亡於清，反不如亡於李闖」——排滿思想始終深植他的心中，³⁸ 則他所用以解釋考據學興盛的「學隱」說之充滿了「反滿」立場，也就不足為奇了。影響所及，此說成為學界長期引用的傳統定論。試以錢穆撰《中國近三百年學術史》為例，錢穆說「今（乾隆）曰『以天下治亂為己任尤大不可』，無怪乾嘉學術一趨訓詁考訂，以古書為消遣神明之林囿矣。」又說「治學者皆不敢以天下治亂為心，而相率逃於故紙叢碎中，其為人高下深淺不一，而皆足以壞學術毀風俗而賊人才。」³⁹——其心中所持的基調，正是從反滿意識出發的、對清學的負面評價；而其一筆抹殺清儒考辨、還原儒家經典原貌的整理古籍之功，以及對於考據學「壞學術、毀風俗、而賊人才」之貶抑，亦可謂之甚矣！

然而若說清代考據學興盛，是讀書人為了逃避文網迫害，是一種避世的「學隱」，甚至是「儒學的墮落」，⁴⁰ 並以清廷對江南的鎮壓尤為慘烈，相對地江南地區考據學也就特別興盛為證——可是北方的義理學發展，卻也不見得特別發達啊！則江南地區蓬勃興盛的考據學，顯然不能以簡單的政治迫害、思想壓制等因素化約之。或許我們站在肯定考據學成就、而不是打從心底因反滿情緒產生的對考據學負面評價的立場，那麼江南地區得天獨厚的社會繁榮、經濟發達、書肆與藏刻書風氣鼎盛，加上富商、官吏的提倡以及延攬人才等，對學術皆屬正面助因的種種條件遇合，或許更能解釋江南地區的文教昌盛、考據學

³⁸ 參吳蔚若，〈章太炎之民族主義史學〉，《中國史學史論文選集》（台北：華世出版社，1979），頁946~947。

³⁹ 錢穆自序，《中國近三百年學術史》（台北：商務印書館，1987），頁2~3。

⁴⁰ 美·艾爾曼著，趙剛譯，《從理學到樸學》（江蘇人民出版社，1997），頁10。

之南重於北現象。⁴¹ 不過社會繁榮、經濟發達的條件對考據學而言，卻也只是學術上一種推波助瀾的助成因素而已，並不是決定考據學此一學術型態興起的原因。因為在江南地區社會條件一逕如此的情況下，歷漢唐經學、魏晉玄學、宋明理學，卻只有在清代以考據學一枝獨秀，這就不能過度誇大江南社會條件的影響力了；它只能是在考據學已經興起了之後，因為考據學對典籍文物的特殊需求——考據學是書本子的學問，考據學的辨、證、校、補等學術門徑，對於豐富的藏書、精刻精校的版本、大型的叢書與類書編纂等條件之倚重，自是較任何一種學術都要來得深切——所以江南優勢的經濟條件，遂提供了考據學此一便利的基礎，助長了考據學之聲勢，也使得考據學如火如荼地在江南地區蔓延開來，形成了考據學之南重於北現象。而這與清中葉以後政局日衰，尤其是太平天國以戰亂摧毀了江南的物阜民豐、繁盛基礎，考據學亦同時進入了「蛻分期」，衍生為今文學與經濟事功學派的走向，⁴² 有著內在一致的相應性。⁴³

緣章太炎「學隱」說而來的，現存的大量論述多強調清廷統治者對學術所造成的負面影響，歸咎其造成一個時代的學術貧乏、停滯，在有意無意間卻總是忽略了諸多反映當時的學術發展其實也有著相當自由程度的史實與文獻。固然我們也不能排除清廷確有密佈文網、阻止士人非議朝政的文化專制高壓政策，以及耗費巨大財力，透過大規模的修書和叢書、類書的編纂，對學術進行干預，以清除典籍文獻中的反滿意識等事實之存在；但是在清廷宣示「崇儒重

⁴¹ 《皇清經解》可以視為對清代前中期經學的總結，它代表了清代漢學的主要成就；而就其中所著錄學人的地理分布來看，近 90% 的作者是江南人，其中多數學者（68%）並且來自江南城市化最高的四個府：常州、杭州、蘇州、揚州。（參艾爾曼，《從理學到樸學》，頁 61~64）

⁴² 參梁啟超《清代學術概論》，頁 5；羅炳綿，〈清代考證學淵源和發展之社會史的觀察〉，《新亞學術集刊》，第二期，1979，頁 93。

⁴³ 學術演變自有其內在理路；社會、經濟等條件對於學術的影響，只是一種「敲邊鼓」的助成力量，不應該被過度誇大。所以當清學由「正統派」的考證之學進入了「蛻分期」之衍為今文學與經濟事功學派，其與外緣因素的政治、社會條件等，只是呈現出就時代之整體觀而言，在走向上彼此一致的「相應性」而已，並非以其做為內在的決定因素。

道」基本國策的《四書》、《六經》經筵講學下，⁴⁴ 而有閻若璩（1636~1704）《古文尚書疏證》之斷定《古文尚書》為偽，領銜編纂《四庫全書》的紀昀（1724~1805）之帶頭反宋學，以及戴震「發狂打破宋儒家中太極圖」之意在推倒程朱，⁴⁵ 而這些學術活動並沒有受到清廷任何壓制與責難，這就說明了清廷文禁是以政治性目的出發的，很少涉及思想學術領域。因此清廷雖然領導必須以精密考證做為基礎的大規模修書活動，以政治結合學術，相當程度地扮演了支持、推進考據學的角色；但是這樣的推動考據學功臣角色，應該只是清廷在修書過程中無心插柳的結果。因為大規模的纂修編輯，需要有堅實的經典考證做為基礎，必須要甄別文獻、校勘版本、考證並糾正誤謬，所以清廷的文化政策，確實為考據學的發展提供了先決條件，使得考據學得以大規模地展開。但如果因此而說考據學之興盛是清廷為了「絕其恢譎異謀」，故意引穀文士避談思想地鑽入「故紙叢碎中」，則顯然就是無視清廷在高壓與懷柔文化政策以外的，同時也藉理學以維持功令並極力提倡理學的存在事實。

清廷之崇獎理學，除了功令所繫以外，還包括了經筵講學以及清帝所宣諭的對程朱推崇。康熙嘗曰「讀書五十載，只認得朱子一生居心行事。」⁴⁶ 而春秋經筵講學則自從順治重開以來，經康熙、雍正二朝，歷數十年不改而成一代之定制。高宗對於經筵講學尤其重視，終乾隆一朝，凡經筵講學他都親宣講論，他認為「《四子》、《六經》，乃群聖傳心之要典，帝王馭世之鴻模，君

⁴⁴ 關於清廷的「崇儒重道」國策，參陳祖武，《清初學術思辨錄》（北京，中國社會科學出版社，1992），頁 32~34；另據陳祖武〈從經筵講論看乾隆時期的朱子學〉一文，乾隆一朝經筵講學之定制，皆先《四書》後《六經》，且皆由儒臣先講，高宗再宣講論。而其中「凡講《論語》二十六次、《孟子》四次、《大學》九次、《中庸》十二次、《周易》二十六次、《尚書》二十四次。」（「朱子與東亞文明研討會」，2000，11.16，頁 4）

⁴⁵ 當戴震館於朱珪家時，嘗自言昔日在山西方伯署中曾偽病十數日，起而語方伯曰「我非真病，乃發狂打破宋儒家中《太極圖》耳！」段玉裁謂戴震其時即在造《緒言》也。（詳段玉裁〈答程易田丈書〉，《經韻樓集》，卷七）

⁴⁶ 《康熙帝御製文集》（台北：學生書局，1966），第四集，卷 21，頁 12。

天下者，將欲以優入聖域，茂登上理，舍是無由。」⁴⁷ 他甚至嘗鑑於理學不振，頒發長篇諭旨，倡導研精理學，曰「有宋周、程、張、朱子，……得孔孟之心傳，而於理欲、公私、義利之界，辨之至明。循之則為君子，悖之則為小人。……有裨於化民成俗、修己治人之要，所謂入聖之階梯，求道之塗轍也。……不可以偽託者獲罪於名教，遂置理學於不事，此何異於因噎而廢食乎！」⁴⁸ 況夫清廷在提倡理學的背後，還寄寓著「藉『道統』為『治統』之正當性張軍」的目的。所以在對有明之王學流行乃「道統中斷」的宣傳後，清廷之「繼統」——回歸到程朱主流並極力提倡程朱理學，⁴⁹ 就不僅僅是清帝個人的學術好尚而已，而是更寓有強烈政治目的於其中的有心作為了。將治統與道統會聚於皇權之中，將政治勢力延伸到文化領域，正是清帝的強烈企圖，所以康熙曾經明言「道統在是，治統亦在是」，以為宋儒之學就是「遠者何以柔？近者何以懷？」的實據與利器；⁵⁰ 乾隆也說「治統源於道統」，⁵¹ 凡此皆可以看出朝廷的政教企圖心並其學術主張。是故清廷之文化專制政策誠然有之，但是罪以

⁴⁷ 詳見〈經筵〉，《清會典事例》，卷 308，禮部 19；乾隆三年正月癸亥條，《清高宗實錄》，卷 60。

⁴⁸ 乾隆五年十月己酉條，《清高宗實錄》，卷 128。

⁴⁹ 清初之理學名臣陸隴其，以其「洙泗干城」、「程朱嫡派」之強烈尊朱，儼然程朱護教、一代理學正統宗師。他強烈批判王學為宗社丘墟的罪首，曰「明自洪武以後，迄於成弘，其君相之所奉以為政，學士之所稟以為式，曷嘗不宋儒是兢兢哉！故其治隆俗古，竟絕漢唐；無何，異端紛出，持身者流入於晉魏，講學者迷溺於佛老。以方正為迂闊，以傳注為塵腐，教弛俗敗，而宗社隨之。」（〈道統〉，《三魚堂文集》，台北：商務影印文淵閣《四庫全書》，冊 1325，《外集》卷 4，頁 7）其所持論就是以晚明之王學流行為佛老、為清談、為道統中斷，且歸咎以教弛俗敗導致宗社覆亡的大禍。他在雍正初獲得了有清一代第一個從祀孔廟的理學名臣寵遇；高宗時又加表彰，且親撰碑文，賜諡追贈。是故清廷之程朱權威建立，是經由陸隴其輩之漸入廟堂，熊賜履、李光地之官獲卿相推波助瀾，而有康熙之獎崇朱學日漸隆盛的。其後朱熹從祀孔廟的地位，且獲得從「東廡先賢」提升為「大成殿十哲」的優遇。

⁵⁰ 《康熙帝御製文集》，第一集，卷 19，頁 7。

⁵¹ 同註 48。

驅趕進入考據牢籠，以使士人諱談思想，「錮天下智慧為無用」，「出則朝隱」等說法，恐亦過誅之責，並不能反映事實之真相。

此外，不論「學隱」說或「理學反動」說，其對於考證之學在明代中葉即已漸次興起，並非入清以後始拔地而起；被視為清學開山的清初考據學家，如黃宗羲（撰《易學象數論》）、毛奇齡（撰《大學知本圖說》、《圖書原舛編》）等，⁵² 皆亦兼治理學，於理學深有造詣；清廷也不乏諸如熊賜履、陸隴其、李光地等理學名臣和館閣理學派存在之事實等，都無法提出有效說明。而上述事實均透露了清初考據學之與理學並非絕對的對立關係。一種新典範在對舊典範取而代代之初期，兩者間必然還有相當多切割不斷的牽連，其實此時繼承與蛻變的成份是居多的；而這也就是學術演進之不能一蹴而就，學術必定要在漸漸累積了足夠的「量變」，足夠造成整個學術空氣的改變了之後，才能夠形成「質變」。所以在典範交替的觀察上，對於新舊典範之間相續不斷的內在聯繫線索，並不能採驟然切斷的截然對立角度，也不能簡單地歸因於諸如政治力量之主導等客觀因素，因為學術演變自有其內在的發展理路；任何外緣因素，雖不能排除具有某種程度的影響力，但是並無法真正主導學術的發展，也因此儘管強勢的清廷極力提倡理學，還是無法挽回江河日下的理學頹勢。所以關於考據學之興起，我們應該把更多的注意力，放在儒學本身長期演進的內在理路觀察上。

⁵² 江藩《國朝漢學師承記》曰「有明一代固於性理，汨於制義，無一人知讀古經注疏者，自黎洲起而振其頹波，亭林繼之，於是承學之士知學古經義矣。」故其又論「國朝諸儒究《六經》奧旨，與兩漢同風，二君實啓之。」（卷8，頁7下）至於毛奇齡，則阮元也說「迄今學者日益昌明，大江南北著書授徒之家數十，視檢討（即毛奇齡）而精核者固多，謂非檢討開始之功則不可。」（〈毛西河檢討全集後序〉，《擘經室二集》，北京：中華書局，1993，卷7，頁543）

四、會通傳統與現代的橋樑——清代新義理學

十七、八世紀儒學中的經驗主義獲得發展——它既是考據學興起的內在因素，主導發生此一「『經驗實證』方法論革命」的核心價值觀；更是促成「『乾嘉新義理學』義理學革命」的直接因素、新價值選擇。儒學由此跨出了揮別舊傳統的一大步，揮別了過去兩千年來偏重「形上價值」的舊義理傳統，重新以「經驗價值」做為選擇與取向的新義理時代來臨。

儒家的道德學發展，自從孔子正面挺立「仁」——「己欲立而立人，己欲達而達人」之強調仁心推擴；「為仁由己」、「苟志於仁矣，無惡也」、「我欲仁，斯仁至矣」之強調德性自覺與道德自主性；「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」之強調終身實踐……，整部《論語》中僅見「民到于今受其賜，微管仲，吾其被髮左衽」之孔子從文化觀點，以「如其仁」稱美管仲，餘則未見有任何被孔子稱讚許為「仁」的人了。⁵³ 這樣「全德總歸」的終極目標、永無止境的無限「踐仁」歷程，已經堪稱「仰之彌高，鑽之彌堅」的道德理想了；然而從傳統儒學到宋明理學，在宋儒自詡的「生千四百年之後，得不傳之學於遺經」聲中，⁵⁴ 其所建構的道德形上學中，「仁」更是被推高到了宇宙本體的高高在上位置。宋儒論「仁」曰「滿腔子是惻隱之心」，此固是不錯；但是宋儒又從「生之性便是仁」、「仁者，愛之理，心之德也」、「仁者以天地萬物為一體」的「道體」高度來看待仁，認為「仁」是一種從「天命流行」高度——「天體物不遺，猶仁體事無不在也」出發的「無一物而非仁也」、「無一物之不體也」。⁵⁵ 這樣的理想誠高，吾人果能實現此「天下為公」之

⁵³ 以上分見〈雍也〉、〈顏淵〉、〈里仁〉、〈述而〉、〈子路〉，《四書纂疏》（台北：學海出版社，1977），頁212、268、183、224、296。

⁵⁴ 程頤，〈明道先生墓表〉，《二程文集》，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985）冊1833，卷11，頁168。

⁵⁵ 上見《二程遺書》（上海古籍出版社，1995），卷3頁5、卷18頁4、卷2頁4；朱熹，《論語集註·學而》（台北：學海出版社1975），「其為人之本與」句，頁1；張載，《張子正蒙·天道篇》（上海古籍出版社，2000），頁109~110。

心，當然可以臻至圓滿理性的社會；問題在：真要以「天地萬物爲一體，莫非己也」的弘廣無私心胸以責人，試問現實人生中有幾人能夠做到？因此宋儒之視仁過高，反而導致道德學日漸脫離民生日用，反成爲推廣道德理性之難題所在。

而理學在歷經了「道德形上學」對儒學中形上領域的充分開發與建構理論，在佛學席捲中土的劣勢下振興儒教，恢復儒學在學術中的主流地位，數百年間的科舉功令並且賴以維繫之後——其所肩負的歷史使命與時代課題大致已經完成了；因此姑不論理學之衰落、末流之異化，與明清易鼎之間有著時間上的一致性，致予人以理所當然的對理學「諉過」聯想，其實即從學術本身的內在發展理路來說，任何一種學術發展都不可避免地必然歷經「由少、而壯、而老」的內在規律自然演化，則儒學在形上領域已經獲得開發盡致，又遭逢「不能保證事功」之「經世」質疑挑戰的明清之際，其轉向「經驗領域」要求開發的時機，已經水到渠成地成熟了。唯有如此，儒學才是圓滿完成兼具形上與形下——「形上謂道，形下謂器」的「道、器」全幅開發。是故清儒之建構經驗領域，在儒學兩千年來明顯偏就形上一端發揚形上價值的義理發展之後，本來就是儒學演進的一種「必然」與應該「被期待」的結果。

從形上到形下，從內向思辨到經驗實證，清儒已經不再滿足於「默坐澄心」的形上價值了，「理在事上」、「即物以求理」，是清儒所亟欲確立的命題，「忠孝之理必求於君父」，是清儒強調現實精神的思考模式。而其核心價值，就在於對客觀精神的凸顯、對理的「經驗」認識的強調。先前，在陽明「知行合一」的「致良知」模式裏，陽明主張的是「理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」，所以說「物理不外於吾心；外吾心而求物理，無物理矣。……故有孝親之心，即有孝之理，……有忠君之心，即有忠之理。……理豈外於吾心邪？」王學的重心，主要在對於道德主體、良知大本之證立，只要能挺立良知則心無私無欲，則純乎天理，以此發用而何事非理？因此對於朱子強調「格物」的「即物窮理」之說，陽明也都加以反對；他反對朱子「求孝之理於其親」之「析心與理爲二」，堅持主張「孝之理」在「吾之心」，不在「親之身」。陽明此論

是對「理」主觀的、超驗的認識論，是主張「理」乃「自誠而明」（由誠於內，主觀知理→客觀實現理，理彰明於外）之最高點。所以在王學「即心爲理」模式下，「心雖主乎一身，而實管乎天下之理」，是故「理」只要「即心求之」、「求之於內」——「反身而誠」即可得，並不須要經由客觀途徑的「事上」而得；只要「是箇誠於孝親的心」，自能實現孝之理——「以此純乎天理之心，發之事父，便是孝；發之事君，便是忠。」⁵⁶ 但是清儒在對客觀精神、現實精神的強調下，他們寧願相信「理」是「求之於外」、「自明而誠」（由客觀明理→主觀實現理）的，這是一種對「理」客觀的、經驗的認識論——「唯考求前言往行，一一觸動我心，方始惻然而思孝者，自明而誠。」⁵⁷ 也就是說必先有認知事理的「明理」，然後才能有「誠」於內的「充足實現」此理。⁵⁸ 而此一「經驗論」出發的「理」的認識論，就是清儒在儒學長期發展形上價值，以及在理學強調超驗的理性思辨精神以外的新選擇與取向。

從孔子的「踐仁成聖」，孟子的「盡心知性以知天」，到理學家的「以人體天」、「與天地合德」，形上義理一脈可謂已經臻於完成了；然而爲什麼如此注重內聖修身的道德學努力，其末流卻不但走上「束書不觀」的反智之路，甚至還產生了「假道學」、「蕩佚禮法」等與理學精神根本悖反的異化、質變？清儒把這一切歸結到長期以來經驗領域開不足——包括客體對象的知識建構，以及主觀的個人道德實踐等都缺乏經驗基礎，無法反映現實人情、社會需求所導致。是故清儒以經驗論爲出發，不僅方法論上揚棄抽象思辨，要求「經

⁵⁶ 上論詳王守仁，〈答顧東橋書〉、〈答徐愛問〉，《傳習錄》（台北：正中書局，1982），卷中，頁35、37、2。

⁵⁷ 張烈，《王學質疑》（《叢書集成初編》，北京：中華書局，1985），卷1，頁3。

⁵⁸ 勞思光《中國哲學史》釋《中庸》「誠」字，謂有二義：其一就個人之「不欺」而言，此是日常語言的用法；其二則泛指「充足實現」而言，此爲《中庸》的特殊語言用法。他認爲當採取第二詞義時，「誠」即與「盡性」之說不可分割，也就是說「充足實現」天所命之「性」，故《中庸》曰「唯天下至誠，爲能盡其性。」其於朱注之曰「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」，也說分指「天道」的「已實現之境界」和「人道」的「求實現之努力」。（論詳氏著，〈漢代哲學〉，《中國哲學史》，香港中文大學，1980，頁58。）

驗實證」；在道德學之建構上，清儒更是強烈地以經驗現實做為導向，要求一種能夠真正落實在百姓日用之上，指導社會人心的義理學。所以從理學「先驗」的道德理性到清儒「經驗」的「即物求理」，經驗主義之獲得發展，就是內在成為清學的核心價值，並且是清學最重要的學術特色——不僅考據學就是一種「經驗論」要求的方法論革命，是透過強調「經驗實證」的辨、證、校、補等方法論所獲得的整理古籍成就；「乾嘉新義理學」更是以「經驗論」色彩根本精神，建構起儒學史上具有劃時代意義的新義理學來。⁵⁹

清代的「經驗主義」義理學，是以「乾嘉新義理學」為中心展開的。乾嘉時期是考據學如火如荼風靡學界的時候，但此時也有一系列不願自囿於考據範疇，希望能夠突破考據學「其弊也瑣」困境，⁶⁰ 另外以發揚考據學「由故訓進求理義」本旨為職志的考據學家，他們站在考據學的顛峰發展上，對考據學繁瑣鉅訂的「只知務博，不知約守」，展開了「只發揚方法論，是否遺落了義理目的？」「疲經勞神於經傳子史，而終身無得於學」的反思與修正。⁶¹ 除了戴震以考據名家大聲說出「故訓非以明理義，而故訓胡為？」「余於訓詁、聲韻、天象、地理四者，如肩輿之隸也；余所明道，則乘輿之大人也」，坦言義理理想——「明道」，才是他從事考據的真正目的，考據學則不過是抬轎的轎夫罷了！所以他不無自豪地說道「予生平著述之大，以《孟子字義疏證》為第一，所以正人心也。」⁶² 另外章學誠（1738~1801）也針對當時「愛博太過，以多為貴」的考據風氣，譏斥地道「但知聚銅，不解鑄釜」、「指功力以謂學，是猶指秫黍以謂酒」；⁶³ 焦循亦提出「前之弊，患乎不學；後之弊，患乎不

⁵⁹ 本文所指清代新義理學，是指經驗領域的義理學建構，並不包括姚鼐（1731~1815）、翁方綱（1733~1818）、方東樹（1772~1851）等苦心維護程朱理學的清儒義理在內。

⁶⁰ 《四庫全書總目》（台北：藝文印書館，1979），卷1，經部總敘，頁62。

⁶¹ 章學誠，〈博約中〉，《文史通義》（台北：華世出版社，1980），頁50。

⁶² 戴震，〈題惠定宇先生受經圖〉，《戴東原集》（台北：中華書局，1980），卷11，頁6；另二語分見章學誠轉述，〈書朱陸篇後〉，同前註，頁58；段玉裁轉述，《戴東原集·序》，頁1。

⁶³ 〈與邵二雲書〉、〈博約中〉，同前註，頁319、50。

思」，認為清學固然修正了理學玄虛、空疏不學的學風，卻又流入了「學而不思」、「不能深造有得」的另一端學術流弊中去，所以主張「證之以實，而運之於虛」，要求以通核全經、進求隱微經義，矯正當時「只知經注，不知經義」的偏頗學風。⁶⁴而上述的清儒「學思並重」、「學貴博而能約」呼籲，就是在乾嘉獨尊考據的考據學光芒以外，學界另外出現的以發揚新義理學為理想的新空氣。

以「經驗主義」為核心價值的「乾嘉新義理學」，首推戴震完整建立一己思想體系的理論建設。而對於十八世紀的義理改革，我們不妨站在以今日做「視點」的宏觀歷史角度，對儒學整體發展展開高而遠的回顧觀察，則戴震的思想，正是我國義理學發展從傳統的「形上價值」過渡到近代的「經驗價值」，居間所必要的轉換關鍵；戴震的義理，對於傳統儒學之轉向功利主義、個性發展、科學精神、民主精神等近代化思維，具有重要的啟蒙意義。而在義理改革者其實並不能預知未來，並不知道進入十九世紀以後，中國將會面臨歷史上未曾有過的劇烈變局下，戴震可謂是提早在十八世紀即敏感覺察並強烈主張「義理須變」，而預先為進入現代化思潮鋪好前路的先覺者。戴震之甘冒大不韙，勇於干犯眾怒，矢志「發狂打破」舊義理系統，就是儒學能夠建立起迥異過去兩千年標榜形上價值、「恥於言利」舊傳統的新義理的重要關鍵。以這樣宏觀儒學發展歷程與事實結果的角度看待一家或一種學說理論，或許更能清楚地說明其在歷史長河中所具有的意義與價值。

戴震，一位站在「新時代要求新義理」歷史時點上的思想家，但是他對義理學的滿懷熱切之情，卻不為當時的考據陣營所諒解——對其義理之作，紀昀「攘臂扔之」；⁶⁵朱筠（1729~1781）曰「可不載，戴氏之可傳者不在此」；⁶⁶時人譏曰「空說義理，可以無作」，⁶⁷於此，凸顯了乾嘉時期考據學之一

⁶⁴ 焦循，〈與劉端臨教諭書〉，《雕菴集》（台北，鼎文書局，1977），卷13，頁215。

⁶⁵ 此據章炳麟，〈釋戴〉，《章太炎文選》，（《中國近現代思想家論叢書》，上海遠東出版社，1996），頁439。

⁶⁶ 江藩，〈洪榜傳〉，《國朝漢學師承記》，卷6，頁6。

枝獨秀、梁啟超所說的「漢學專制」情況。然而戴震更不為義理學陣營所接受——章學誠責以「忘其所自」、「飲水而忘源」、「害義傷教，豈淺顯哉！」⁶⁸ 姚鼐曰「欲與程朱爭名，安得不為天所惡？」方東樹曰「無識，不知有本」、「放言橫議，惑世誣民」，⁶⁹ 於此，凸顯了戴震排擊理學、欲以漢儒義理立異於宋儒義理的開闢榛莽艱辛處境。再者，代表時儒「以理學為唯一義理學」共同心態的「古今天下義理一而已矣，何得戴氏別有一種義理乎？」「凡漢學家所有議論，……皆竊朱子之緒論」，⁷⁰ 則凸顯了長久以來「理學專制」的意識形態。不過對比著清中葉儒者冷漠態度的，是十九世紀末、二十世紀初，戴震義理所受到的推崇——章太炎肯定《疏證》為「具知民生隱曲」之作；梁啟超（1873~1929）稱許為「三百年間最有價值之奇書也」；胡適（1891~1962）則說戴震是「朱子以後第一個大思想家、哲學家」，「論思想的透闢，氣魄的偉大，戴東原真成獨霸了。」⁷¹ 這些史料說明了晚清以後，戴震義理逐漸被認識、被正面肯定價值。當然學術的推移與取代，並不是一蹴可幾的，在未被正確認識以前，一個革命者所必須承受的冷淡、誤解、詬毀、責備、批判，都是不難理解的。戴震是一位先覺者，但是當時的學術環境並未與戴震同步渴望新義理之建構、舊義理之解構——儘管清初學界也瀰漫著對理學「玄虛」學風的批判，但那些批判多半集矢在「空疏不學」、抽象思辨的「玄虛」方法論上，所以清儒以實證方法論取勝的「經典考證」也就容易浮上檯面；但義理思想方面，則仍然深深牢籠在程朱思想中。試以當時極為賞識戴震並領導學界的朱筠來說，他的心中就仍然根植著「程朱大賢，立身制行卓絕，其所立說，不得復

⁶⁷ 章學誠，〈書朱陸篇後〉，同前揭書，頁 58。

⁶⁸ 〈朱陸〉、〈書朱陸篇後〉，同前揭書，頁 57~59。

⁶⁹ 方東樹，〈漢學商兌〉（台北：商務印書館，1978），頁 164。

⁷⁰ 同前註，頁 122、164。

⁷¹ 分見章太炎，〈釋戴〉，《章太炎文選》，頁 439；梁啟超，〈清代學術概論〉，頁 31；胡適，〈戴東原在中國哲學史上的位置〉，《胡適文選》（《中國近現代思想家論道叢書》，上海遠東出版社，1996），頁 308。

有異同」的看法。⁷² 是故在當時考據學獨步學界、理學仍然被懸為科舉功令的學術環境中，整個學壇猶自籠罩在一片「方法論上經典考證、思想上守住舊傳統」的氛圍，真能夠認識到義理改革具有迫切性的，恐怕就只有極少數嗅覺敏銳，例如主張「言道德必及事業，皇皇救民」的唐甄（1630~1704）、⁷³ 以實行、實用為倡，主張「正其誼要明其利，明其道而計其功」的嚴元（1635~1704）、⁷⁴ 或者以「正人心」為學術首要的戴震等人了。

緣自「經驗價值」受重視而產生的「乾嘉新義理學」，除了戴震落在經驗主張上的氣化「本體論」；從「踐履」結果出發，重視道德實踐過程，以完成實踐後所呈現的善為著眼的人性「性善論」；以「去蔽」與「去私」為涵養進路，強調客觀實踐途徑的「方法論」——包括建立起重智主義道德觀之「以學養智」、「德性資於學問」的「主智重學」，以及推擴群際倫理之「以情絜情」、「去私而非去欲」的恕道推行等工夫論以外，⁷⁵ 焦循（1763~1820）在突破形上舊貫的新義理學上，也有相當深刻的理論建樹。焦循仿戴震的《孟子字義疏證》而成《論語通釋》，並注《孟子正義》，其論「性何以善？能知故善」，將「性善說」從傳統儒學的「德性」強調扭轉到「智性」強調上；「以己之心通乎他人之心，則仁也；知其不宜，變而之乎宜則義也」，則主張「變通」的仁義觀，並由此建立起「因時制宜」、「趨時行權」、主於「變通」道德實踐論。⁷⁶ 而焦循所提出的「即利即義」、「趨利故義」說，則不但扭轉了儒家長期以來認為「計利害義」、「義利分趨」所導致的偏廢事功；還成為晚清嚴

⁷² 江藩，〈洪榜傳〉，《國朝漢學師承記》，卷6，頁6。

⁷³ 唐甄，〈性功〉，《潛書》（北京：古籍出版社，1955），頁22。

⁷⁴ 嚴元，〈四書正誤〉，《嚴李叢書》（北京四存學會排印，1923），卷1，頁6。

⁷⁵ 論詳拙作，〈戴震「發狂打破宋儒太極圖」的重智主義道德觀〉，《興大中文學報》第12期，1999.6，頁59~96。

⁷⁶ 上論詳拙作，〈焦循發揚重智主義道德觀的「能知故善」說〉，《漢學研究》第16卷第1期，1998.6，頁1~25。

復追求「善功」——「義利合，民樂從善」的思想先聲。⁷⁷ 此外，乾嘉的「復禮」思潮、「以禮代理」的禮學經世思想；⁷⁸ 阮元（1764~1849）根據「相人偶」古訓，以「仁之實事」的「著於行事」經驗角度論仁，⁷⁹ 使得儒學不但修正了理學宇宙本體、形上高度的仁論角度，道德學重心並且從「仁學」轉移到了「群學」之上，凡此都是十八世紀中儒學以「經驗價值」嶄新面貌呈現的義理新說。至此，理學的「存理滅欲」模式，已經被重建、改造成為「通情遂欲」的新道德模式了；⁸⁰ 而以現實之利為著眼的「以利為善」新道德觀，也就是清儒突破「形上義理」舊窠，將道德學落在經驗領域裏講論，期使義理學不再脫離現實，而可以真正切合人情、實際指導百姓日用的新義理學努力。

⁷⁷ 嚴復，《原富》按語，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》（《中國近現代思想家論叢叢書》，上海遠東出版社，1996），頁342。

⁷⁸ 詳張壽安，〈凌廷堪的禮學思想——「以禮代理」說與清乾嘉學術思想之走向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第21期，1992.6，頁87~122。

⁷⁹ 鄭玄（127-200）注《中庸》「仁者，人也」曰「讀如『相人偶』之人」；注《儀禮·大射》「卑者與尊者為耦」、「揖以耦」……等語亦曰「相人耦」（上見《禮記》、《儀禮》，《十三經注疏》，藝文印書館，1982，頁887、202、205），而皆作「耦」字。「耦」者「偶」之本字也，本義為耕具（——古之耜廣五寸為伐，二伐為耦）；因為「耦」必須由二人共持之——《論語》「長沮桀溺耦而耕」可證，所以又由「並耕」義引申為「人耦」之義。後來因古人改換部首之習易「耦」為「偶」，而作「相人偶」，故段玉裁曰「凡言人耦、射耦、嘉耦、怨耦，皆取『耦耕』之意；……今皆作偶，則失古意矣。」（《說文解字注》，學海出版社，1977，頁387）是以所謂「相人偶」者，蓋從兩人協力並耕之「耦耕」義延伸為指人與人之間相互關懷、親近、互助、友愛……等一切社會人際關係之和諧而言；阮元釋曰「人之偶之也」、「必人與人相偶而仁乃見」、「爾我親愛之辭」（〈論語論仁論〉，《寧經室集》，頁176、179），即自鄭玄「以人意相存問」之古義而來（《禮記》，頁887）。而阮元上述之援引古訓以「相人偶」論仁，不但突破了長期以來理學「默坐澄心」、「半日讀書，半日靜坐」的「個人心性」狹隘門檻；對於儒學之發展，更具有突破家族倫理限制，轉向經營社會群體關係之社會化重大意義。

⁸⁰ 戴震曰「聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。」（〈權一〉，《孟子字義疏證》，附錄於胡適，《戴東原的哲學》，頁327）

不過在「乾嘉新義理學」粗據規模地建立了儒學新義理以後，十九世紀的中國，卻面臨了歷史上未曾有過的最大變局，其所遭遇的挑戰，嚴重性與規模之大均迥非過去任何一個時期所能比擬。在列強的「船堅炮利」威脅下，中國面臨了主權喪失、國土淪亡的嚴重民族危機。這已不再是漢族與他族之間的「夷夏之防」——「文化」課題了；而是一種間不容髮且迫在眉睫的民族保衛戰——中華民族的「存亡」課題了。也因此在這後的「救亡壓倒啓蒙」現實下，「乾嘉新義理學」並沒有受到學界太多的重視，中國在一旦被推入了現代化文明的賽場以後，接踵而至的萬般事端迫使中國必須多元學習，學術發展也在短時間內由獨尊儒學而轉趨多元化，因此當時除了西學以外，儒學之由傳統過渡到現代的居間轉換、啓蒙線索，是未能引起關注的；而在論及中國之現代化時，人們也往往只把注意力放在西方文明的啓蒙上，一味歸因於外來文化的外燦作用，完全忽視了儒學的自然內在理路演進，其實也有著一致的同步性發展。實際上入清以來「經驗主義」之獲得重視與發展，不僅造就了「無證不信」的考據學，更改造了義理學，並且還內在成為學術繼續向前發展的核心價值觀。以儒學史上另一近代文明啓蒙大師嚴復為例，其所譯介的西方文明，也無一不是著眼於經驗領域的「驗價價值」，其所強調追求「善功」的「義、利合」，以及他批判理學的「有善志，而無善功」等，⁸¹也都是看重客觀經驗、實際功利，強調道德要能對社會產生積極效應的主張；而梁啓超《自由書》所言：「利他心」並不能離「利己心」獨立，「則利己心必非可惡可賤者」，「苟無利己之心，則雖聖賢亦無從施其教也。」又說「天下之事理日出而不窮，古人之所是，而今人非之者有矣；今人之所是，烏知不為後人之所非乎？」⁸²於此，也無一不是肯定現實功利以及屬於當下的「經驗價值」。而這些現代化的思想，都早在乾嘉新義理中就已經被肯定，並不是在近代社會變遷中才出現的新觀念。至於王國維（1877~1927）從事「新史學」之甲骨文、金文的實證研究，

⁸¹ 嚴復，《原富》按語、《法意》按語，《社會劇變與規範重建——嚴復文選》，頁342、452。

⁸² 梁啓超，《自由書》（《飲冰室專集》冊3，台北：中華書局，1978），頁97、21。

提出地上、地下證據互證的「二重證據法」，也都深深浸染著經驗論及現象主義的色彩。再者，胡適師從杜威，深得實用主義之真諦，他拒斥超驗的形上學，反對傳統的思辨哲學，說「這種主觀的推論遂造成崇虛無而輕實有的人生觀，流毒無窮，其實完全沒有根據」，「其結果也可以阻礙科學的發達，人人自謂知『道』，而不用求知物物之『理』。」⁸³ 所以主張「理是客觀事物的條理」，而「輿論家的第一天職，就是細心考察社會的實在情形。」⁸³ 這與戴震強烈反對理學「得於天而具於心」的「理」，而謂「理在事情」、「有物必有則」、「理義在事情之條分縷析」等說法，⁸⁴ 簡直如出一轍，也無怪乎胡適要對戴震在十八世紀提出這樣的看法表示傾心了。至於五四時期，科學觀念更廣泛滲入成為新文化的特色與時代思潮，科學並且從單純的知識型態轉化成為價值型態，成為一種思維方式，一種講求實效、肯定功用的人生態度，人們也漸漸習慣以客觀經驗的所謂「科學的精神」，做為日常生活中的一種檢驗標準了。⁸⁵

至此，我們不能不承認：儒學兩千多年來的思想演進，其重心已經從「形上之道」的「形上價值」、轉移到「形下之器」的「經驗價值」上了。而在十七、八世紀即漸次興起的經驗主義——例如陳確（1604~1677）「天理正從人欲中見」、「治生尤切於讀書」；⁸⁶ 黃宗羲（1610~1695）「心無本體，工夫所至，即其本體」；⁸⁷ 王夫之（1619~1692）「盈天地之間皆器矣」、「天下惟器而已矣！道者，器之道；器者，不可謂之道之器也」、「無其器則無其道」；⁸⁸ 唐臻「若儒者不言功，則舜不必服有苗，湯不必定夏，文武不必定商」；⁸⁹

⁸³ 胡適，《淮南王書》（台北：商務印書館影印胡適手稿本，1962），頁42、28；〈問題與主義〉，《疑古與開新——胡適文選》（《中國近現代思想家論道叢書》），頁199。

⁸⁴ 戴震，〈理六〉、〈理八〉，同註79，頁247、251。

⁸⁵ 參楊國榮，《實證主義與中國近代哲學》（台北：五南書局，1995），頁213~215。

⁸⁶ 陳確，〈無欲作聖辨〉、〈學者以治生為本論〉，《陳確集》（北京：中華書局，1979），頁461、158。

⁸⁷ 黃宗羲，《明儒學案·序》（台北：里仁書局，1987），頁9。

⁸⁸ 王夫之，《船山易學·周易外傳》（台北：廣文書局，1974），卷5，12章，頁962~963。

⁸⁹ 唐臻，〈辨儒〉，《潛書》，（北京：古籍出版社，1955），頁3。

嚴元「習而行之，以濟當世，是聖人本志本功」，⁹⁰乃至戴震全面建立起新思想體系之「通天下之情，遂天下之欲」，⁹¹焦循之「利不利即義不義」、「儒者知義利之辨而舍利不言，可以守己而不可以治天下」，⁹²再到十九世紀嚴復「於物情必審，於計利並精」、「明兩利爲真利」、「必有所樂，始名爲善」⁹³……等思想，就是使得儒學在面對現代化劇烈衝擊時，不至因喪失價值信心而驚慌失措、進退失據，並且還能夠順利與現代化思維重視個性發展、功利主義、民主自由等思想觀念相接軌，得以順利完成現代化轉型的重要關鍵。所以儒學自然演進中先行成功轉換價值的「經驗價值」，就是從明清之際到今天始終內在人心的核心價值、意識觀念。因此清儒突破了儒學長期以來「何必曰利」、「貴義賤利」思想模式，另外以「言道德必及事業」⁹⁴的經驗價值、現實功利爲強調的新義理建構，就是儒學從傳統邁向現代化所不可或缺的思想過渡橋樑。

五、結論

爲什麼要重新檢視乾嘉學術？因爲乾嘉學界向以考據學爲其代表，而與「考據學」一詞同時呈現的，是學界歷來認定的「清學無義理」、「有考證無思想」觀念；然而這樣的觀念卻是一個極大的誤解。

考據學固然是清學的典範，是清學特標於儒學史上的學術特色；但是在考據學光芒遮掩下，鮮爲人知的另一個事實，則是乾嘉時期同時也是儒學史上的義理革命時代，一種迥異於過去兩千年來偏落「形上價值」、重新以「經驗價

⁹⁰ 嚴元，《四書正誤》，卷1，頁1。

⁹¹ 同註79。

⁹² 焦循，〈天下之言性也，則故而已矣〉，《孟子正義》（台北：文津出版社，1988），頁586；〈君子喻於義小人喻於利解〉，《雕菰集》，卷9，頁137。

⁹³ 嚴復，《天演論》按語，同前揭書，頁327、335。

⁹⁴ 唐臻，〈性功〉，同前揭書，頁22。

值」做為選擇與學術取向的新義理也正在發展。清代不但不是沒有思想的時代，清代還是突破了傳統義理窠臼、建構起「經驗論」色彩新義理學的重要階段。如果不能正確認識清代義理的話，則儒學義理只是一種遺落客觀經驗價值、偏重主觀形上價值的偏頗發展。正因為清代新義理學的發展，這一個經驗的義理缺口才被補上，儒學才能夠呈現兼具形上與形下、超驗與經驗的「道器圓滿」——「形上謂道，形下謂器」之全幅開發。更重要的，十八世紀的義理轉型，從結果來看，它正是十九世紀後期和二十世紀中國現代化的轉型預備。清儒義理不但扭轉了儒學偏落形上一邊的局面，它更以講尚現實的「經驗價值」，抽換了儒學長期以來的「形上價值」、「貴義賤利」思考模式，使得儒學在融入世界現代化進程時，能夠順利地與現代化思維的功利主義、現實主義、個人主義等思想接軌，而加速了中國的現代化轉型。

至於清代義理學被長期忽視的原因，一方面是由於被視為清學典範的考據學，主要以方法論特長——建立起考證古籍的精密方法論，獨步於儒學史上；另一方面則也由於學界普遍誤以為理學就是義理學的唯一型態，因此當清儒攻訐理學時，便推論清儒反對義理學，所以說清代是不講思想的時代。方東樹所言「古今天下義理一而已矣，何得戴氏別有一種義理乎？」就是這種「理學專制」思考模式的典型。但實際上，清儒發展考據學固然在某個程度上有著壓縮義理學空間的事實，例如考據陣營之未能正視戴震的義理之作，而曰「可不必載，戴氏之可傳者不在此」即是；但考據學卻未必只存在著對義理學的排擠效應。清初儒者之從事於經典考證，本以「義理目的」為其本衷，後來雖因方法論凌駕了義理目的而致遺落本衷，但還是埋下了「故訓非以明理義，而故訓胡為？」的要求發展義理學伏筆，也因此有乾嘉時期以戴震為首的一系列考據學家，矢志要宏揚立基在考據基礎上的新義理。——這是考據學與義理學關係密切的一面。而清儒憑藉考據基礎所建立的新義理學，是一種在理學「形上價值」以外的，重視並發揚「經驗價值」的義理新說，從另一個角度說，儒學義理至少應該包括宋明理學的「道德形上學」與清儒的「經驗義理學」兩種類型。

十九世紀後期，因列強之挾武力肆行經濟擴張，中國在民族憂患中被迫走上了早期現代化的歷史舞台，走向禦侮自強、變革開放、要求實功實效的社會改革與思想創新，並納入成為世界現代化進程的一個環節。固然中國社會並非從內部自發地產生現代化與產業化，⁹⁵ 但是從傳統到現代，在現代化思想對舊傳統破壞之餘，卻也同時從傳統中吸納動力，而既有反傳統的一面，也有繼承傳統的一面。中國前現代社會要從學者所稱的「外殼極其堅硬難以突破」的農業—宗法社會狀態，過渡到工業化、城市化、商品化、世俗化、民主化的現代化社會；要從尊卑貴賤等級、忠孝節義觀念、群體和諧原則、倫理中心原則與封閉意識等傳統保守心理，過渡到平等原則、法治社會、民主意識、個性發展、物質利益原則、開放觀念的現代化思維，其間除了西方的外緣動力以外，我國在十七、八世紀明清之際即漸次展開的價值轉型、儒學的自然理路演進：「經驗主義」之獲得重視、以及緣此而來發揚「經驗價值」的義理革新，才是促成儒學從建構於農業文明基礎上封閉守舊的儒家倫理，轉向強調現實精神與物質利益原則，完成從傳統意識形態到現代化思想模式兩千年來一大翻身的重要推手、過渡橋樑。這也是在陳陳相因的對乾嘉學界「有考證無思想」之外的，吾人今日所應該有的新思考方向。

⁹⁵ 本文雖然強調十八世紀儒學義理的轉型，就是儒家思想得以順利向現代化轉進的關鍵；但文化因素並不是中國之現代化問題探討上的唯一著眼，關於中國之現代化，還必須結合經濟因素、政治因素等加以全面觀察，並不能脫離整體時空環境與社會條件，而只談文化因素的作用。

A New Opinion on the Ch'ien-Chia Scholarship

Chang, Li-chu*

[Abstract]

The purpose of this study aims to reverse the stereotyped prejudice against Ching's academic circle as a thoughtless textual criticism. Although Ch'ien-Chia is traditionally characterized by textual criticism, there still exists a series of followers of logic, such as Dian-Zhen and Jiao-Xun. Then why such prejudice is formed? This is because the academic circle treats rationalism as the exclusive logic without the knowledge that Ching's logic actually takes another form in Confucianism. Ching's logic is a new thinking that highlights the value of experience, and gives both consideration to emotion and reasoning. Such new thinking bridges the gap between tradition and innovation. The transformation of Ching's new thinking in the 18th century enables the transition of Confucianism to proceed from conservative tradition to innovative thoughts, which stress reality, utilitarianism, and individualism. This is Ch'ien-Chia logic's achievement this article intends to elucidate.

Keywords : Ch'ien-Chia logic, value of experience, early modernization, moral metaphysics

* Chang, Li-chu is an Associate professor in the Department of Chinese at National Changhua University of Education.