

清代考據學爲什麼興起

張麗珠

彰化師範大學

【內容提要】清代學術在我國獨樹一幟。我國歷來的學術發展，多是重義理的，清學則獨以考據取勝。而此一迥異於前代的學術，因爲在時間上，有著與明亡於異族之一致性，於是在解釋考據學的興盛原因上，便有許多學者，採取對前代學術不滿的角度，如梁啟超的「理學反動」說；姚鼐的八股文反動說；章太炎的「學隱」——政治逃避說……等，都表現了一種反面的立場。本文則試著從學術發展的內在邏輯來看清學，認爲學術發展的大勢，在歷經了宋明五、六百年，因獨重形上領域導致缺乏經驗基礎的理學發展之後，逮及清代，以實證主義爲基礎的考據學興盛，是一自然、而且必然的趨勢。因爲考據學的「客觀實證」、與理學的「主觀思辨」，正是抽象與經驗兩種不同領域學術的極致表現，匯集了這些發展，才是儒學之全幅開發。是以考據學之興盛，不僅不是起於對理學之反動，還與理學有著密切關係；考據學更不是其他一、二偶然外來因素之刺激所造成的。因此清代學術能夠以總結歷代學術之姿，立足於中國學術之發展史上。

前言

論清代考據學興起的著述多矣，其中頗不乏從政治上的文字獄高壓政策；或從經濟上的江南地區商業蓬勃發展；社會上印刷事業發達、刻書風氣盛行、文人們講會流行來說的。但是這些因素有的非獨清代爲然，如明亦有文字獄，而宋的經濟、文化也都高度發展，爲什麼卻一定要到清代才開出此一學界風行的考據學來？所以上述因素雖然有些確是促成學術盛況的要

素，亦即是學術興盛的助因，卻不是造成學術興起的主因。如果我們從這些方面來思考關於學術興起的問題，便是犯了一個主線太寬的毛病，也就是說，那些條件對於任何一種學術的興盛，或許都是有影響的，但若針對某一種特定學術的興起——諸如考據學而言，就不一定是必要的條件了。因為它們可以是促成考據學興盛的原因；但也同樣地可以是促成宋明理學興盛的原因。是故，清代考據學的興起，在除了這些屬於外緣的歷史條件以外，應該還有一些更重要的、屬於內在的不可或缺要素。

因此，興起和興盛不同，要解釋學術之興起，必須包含對舊典範的批判——其所以不能再繼續此一學術的原因；以及對新典範為什麼以此一型態出現（而不是別的型態）的原因解釋。所以探討清學之興，我們必須扣緊「為什麼是考據學？」這一主題，也就是必須提出具有絕對必然的因果關係，才能夠解釋其興起。否則縱使立足在舊典範已經發生危機的基礎上（——掌握了時機），也不一定會開出此一型態的新學術來。也可以是其他學術的崛起啊！所以考據學之興起，在除了明清之際價值觀不變、學術方法之異趨以外，以義理的是非取決於經典，應該更是決定了考據學以文字訓詁之考據方式出現的重要原因。是以本文分從兩個部分來談，一是對於前賢眾說的商榷；另一則是提出對於清考據學興起原因的看法。而在前賢許多說法中最具有代表性的，要算是梁啟超的「理學反動說」、以及余英時的「內在理路」說了，所以本文即以他們二人為主要的考察對象。其中梁啟超從方法論出發，但也因其囿於方法論，只見考據學在方法上之與宋明理學立異；不見清學在義理上所表現的重形下氣化世界之思想演進，因而忽略了考據學興起的義理基礎，也驟然切斷了考據學與理學的關連。另外，余英時則是從思想史的角度，認為宋明理學是重德的，考據學是重智的，所以主張考據學之興，就是儒家之智識主義一脈獲得發展所致。但是他忽略了宋明理學在思想上雖然是重德的；在學術史上，卻也是建立起理性思辨知識之智識主義表現，因此關於考據學之興，本文雖也主「儒學之內在理路自然演進」，卻有異於余英時之說。本文是以儒學的全幅發展為範疇，認為理學是思辨之學的建構；考據學是實證之學的開發，所以考據學是儒學從主觀內向的理性認識，向客觀實證的經驗認識發展的結果。這就是本文所主的儒學內在理路之發展。

但是此一儒學的演進順序，並不表示筆者認為經驗知識是高於思辨之學的。只是學術發展的規律，新典範必定要在舊典

範已經獲得充分開發、並流露出疲態以後，才有可能被逼出。而儒學由於在唐宋間受到了佛學的挑戰，面臨儒學保衛戰的情形下，已經先開出屬於形上思維領域重思辨的理學了，則屬於經驗領域重實證的考據學，自然就要在其後才會被逼出來了。

第一節 前賢諸說之商榷

一、辯清學非起於理學之反動

梁啟超縱論有清一代之學術發展，成《清代學術概論》。梁氏著作閱多，識見卓越，兼之去清未遠（此書成於民國九年），故此書在論述上頗有開創之功。但是大凡創始者，皆極高明，故能於一代風氣之中窺出端倪，而有過人之見；然也由於空所依傍，其說往往較顯粗略而後出轉精。梁氏之言「吾言『清學之出發點』，在對於宋明理學一大反動」；【註一】又言「明季道學反動，學風自然要由蹈空而變為覈實。」【註二】是其認為清學表現了相當程度的反理學精神，學術潮流也有「厭倦主觀的冥想，而傾向於客觀的考察」的趨向，【註三】所以才有上述論斷。梁氏此一對清學的概覽，確能簡賅地道出清代學術的普遍精神，如果不拘執在字面意義上，而只是把「出發點」或「反動」當做用來說明一種普遍精神的呈顯，指學術的特色而言；並不是嚴肅地在探討清學發生的原因。那麼，此言並無不當。唯後來之學者，因受此言深入人心之影響，在論及清代學術時，往往驟下斷言，認為清學是由對理學的反動而來，人云亦云地因理學末流之流弊而罪及本源，對理學進行批評。則大抵說來，梁氏此言的「出發點」，是被普遍當做動機、原因看待，【註四】於是對理學的不滿，被許多人當成清

【註一】：《清代學術概論·三》，中華，一九七八。

【註二】：《清代學術變遷與政治的影響·中》，《中國近三百年學術史》，中華，一九七八。

【註三】：同前書，〈一、反動與先驅〉。

【註四】：錢穆《中國近三百年學術史》有言「近人既推亭林為漢學開山，以其力斥陽明良知之說，遂謂清初漢學之興，全出明末王學反動。」（商務，一九八七，第四章〈顧亭林〉）其指即梁氏《清代學術概論》及《中國近三百年學術史》中所論；另外余英時《從宋明儒學的發展論清代思想史》，亦歸納歷來論述清代思想與宋明儒學關係的說法為二，他說「第一種看法是把它當做對理學的全面反動，梁任公與胡適之兩先生持此說最力。」（《歷史與思想》，聯經，一九八五）凡此都可以看出，一般說來梁氏之言被做上述理解。

代考據學興起的最重要原因。若此，則不僅切斷了學術長時期發展所必然的內在聯繫，使學術成為孤立；也恐有倒果為因——將事實結果之呈顯，當做發生原因、動機之嫌。或者說是把歷史現象之描寫，當做歷史解釋之混淆。而其實對於清學產生的真正原因，還是沒有回答。

從明末開始，一股考證古籍的風氣，就已經在逐漸展開了。如楊慎以博洽著稱、陳第以精密聞名，並皆好治古音。陳有《毛詩古音考》、《屈宋古音義》，頗為亭林所取；此外焦竑亦喜考證，其《焦氏筆乘》有〈古詩無叶音〉一條，考證精確；方以智亦以考據精核著，《四庫提要》稱其為開風氣者。而此時明尚未亡，可證學風之趨變並非始於明亡、或清初。則所謂的理學導致亡國，學風當然要變趨的說法並不成立。是故亭林後來之重責理學，緣於民族意識的亡國之痛，應該重於學術意義。更何況即使入清，理學也並未就此銷匿。所以若以緣於對理學的反動來解釋清學的產生，是將理學與考據學的關係一刀兩斷，截斷其內在的緊密聯繫，是不見學術發展的內在理路。且夫清初大家之篤信理學者，亦復不少。如梨洲雖是清初考據風氣的倡導者，其《易學象數論》也掀起了陣熱烈批判先天易說、與《太極圖》的學術風潮，江藩因此在此《漢學師承記》中目梨洲為與亭林並列之清學開端；但梨洲同時更是戴山傳人，《明儒學案》、《宋元學案》之撰作者。而且梨洲這兩部學術史的成就，具有劃時代的意義，不是其考證方面著作所能企及的；再如制行、矩範皆不失為典範的孫其逢、李顥；主經筵、傳太子的理學名臣李光地、熊賜履……等，乃至極力維護程朱理學，凡有攻程朱者必與之辯論的方苞；以及持王學立場，被認為是陽明正宗，【註五】同時也是阮元所稱清考據學開山的毛奇齡；【註六】還有因陽明之是非而與毛奇齡激辯，著有《王學質疑》的張烈、著有《學術辨》的陸隴其……，又何嘗自外於理學？況且清廷的功令，也還是藉著理學在維護的；清廷更是希望藉著程朱道統的重建，來為其「繼統」的「治統」說，【註七】提供有利的後盾。

是故皮錫瑞論及清代經學三變，云「國初，漢學方萌芽，皆以宋學為根柢，不分門戶，各取所長，是為漢、宋兼采之

【註五】：奇齡的見解、宗旨，大體上說，是直接陽明，未受陽明諸派之影響。在清初，可說得上是陽明正宗，與黃宗羲、孫奇逢、李顥均有所不同。

【註六】：《毛西河檢討全集後序》，《寧經室二集》，北京中華，一九九三。

【註七】：「治統原於道統」，道統立，治統便有了憑藉和依據。因而他們極力攻擊明學，把有明一代說成道統的中斷，使他們的「繼統」有更充分的理由。

學。」【註八】所以理學與考據學都是儒學發展中必然的結果。重考據的學術思潮在明末清初興起，一方面是由於理學的發展已屆滿足高點，在經歷顛峰，後人已再難越其矩矱的情形下，學術必須另尋出路；另一方面也是由於理學內部的問題——朱、陸之爭，在經過了幾百年的喋喋爭論之後，仍然難以獲得一致的結論，而在義理學領域內公說公理、婆說婆理、各執一端的思辨方式下，都難免門戶之見、意氣之爭，終究無法解決爭論，也只好訴諸其他出路——諸如講證據的考據學，以期使對方再無置喙的餘地。這就是藉考據手段以達其義理目的；當然，理學末流蹈空的流弊，也推波助瀾了儒者之因斥棄空疏學風，而選擇了實證的學術方法。所以梁啟超說「清代學派之運動，乃『研究法的運動』，非『主義的運動』也。」【註九】主要指的就是這種「厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察」。【註一〇】不過梁氏只見學術方法之變趨，卻不見構成學術核心部分的價值觀、與思想之轉變（故謂「非主義的運動」），因而對清考據學之興，下了出於理學反動的定論，是切斷了思想發展的連貫性。則其所「觀察」到的清代學風轉變現象是對的；其所「判斷」的清學起於理學反動之結論，卻是有待商榷的。而就這裏所提出的前兩種原因來看，是考據學延續了理學的精神，有繼承、也有蛻變；就後者來說，則其中確有反對理學思辨方式的成分在，是強調了兩者的對立面。但是相對於清初學壇的理學仍然興盛（雖然氣象已非前比，亦非主流），朝廷之提倡理學、功令之賴以維持，則顯然此時考據學尚未全面攻城掠地、主宰學界。因此就清學產生的原因來說，反理學不是主因，反倒應是在清中葉學術風氣之既形成、考據學之全面興盛以後，始愈來愈被凸顯的清學傾向。在這樣的大前提下，也就決定了考據學之與理學，不是根本的對立，正如理學之與原始儒學也非根本對立一般，而是有所繼承、蛻變、與批判的。在學風轉變的初期，是以繼承、蛻變的成分為多；而當學風在既鼎盛以後，則因為已經表現出殊途的兩者截然不同學風，所以是以批判為多。但是當論及新學風產生的原因時，則應該是以前者為主，而非後者。

二、「從尊德性轉入道問學」說之釐清

【註八】：《經學復盛時代》，《經學歷史》，藝文，一九七四。

【註九】：《清代學術概論·十一》。

【註一〇】：《反動與先驅》，《中國近三百年學術史》。

梁啟超的理學反動說，孤立地解釋清學產生的原因；其後章太炎從政治觀點、反滿情緒出發的「避世學隱」說，主張清學之興起，是由於清廷高壓箝制思想、文網太密，學者只好逃於訓詁考證中所致。【註一一】也一樣不夠全面、不足以解釋清廷之提倡理學，以及如戴震、阮元、焦循、凌廷堪……等，並不以名物制度為限、仍然積極開拓新義理的名家；並且其對於考據學也不夠持正面肯定的態度。而另外以對八股時文的反動，來解釋清學興起的說法，【註一二】也同樣是就外緣因素的政治、歷史等條件來解釋清學之興，因此又有余英時提出的、從內在思想理路來看待清學興起的補充說法。他認為考據學是儒學發展由「尊德性」轉入「道問學」歷程中，所開出來的學術型態。亦即是儒學中智識主義一脈傳統獲得重視與發展的結果。其曰：

從思想史的觀點看，……它實與儒學之由「尊德性」轉入「道問學」，有著內在的相應性。

清學正是在「尊德性」與「道問學」兩派爭執不決的情形下，儒學發展的必然歸趨。……儒家的智識主義得到了實踐的機會，因而從伏流轉變為主流。【註一三】

所以余英時從朱、陸之爭在明清之際的面貌——以義理的是非取決於經典，來說明考據學與理學之間的聯繫，認為陽明為良知說找尋歷史根據而重定《大學古本》，就是使得儒學中智識主義獲得發展的機會。所以說清學「不能是宋明儒學的反命題」【註一四】。

【註一一】：《學隱》，《檢論》，廣文，一九七〇，卷四。

【註一二】：錢穆《中國近三百年學術史·第四章顧亭林》有云，方植之《漢學商兌》既出，李兆洛乃貽書討論曰「明代以八股取士，學士低首束縛於《集註》之日久，久則厭而思遁。」是李主張漢學起於對八股之反動。然「李氏此意，桐城姚鼐傳已先言之曰『元明以來，以程朱取士，利祿之途一開，為其學者，以為進趨富貴而已。……斯固數百年以來學者之陋習，今乃思切矯之，以專宗漢學，攻駁程朱為能，倡於一二專己好名之人，而相率而效者。』」故錢穆認為姚鼐亦以為漢學之興，乃起於對八股時文之反動。

【註一三】：《從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統》，《歷史與思想》，聯經，一九七五，頁一一五、一〇六。

【註一四】：上論詳余英時《歷史與思想》，《從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統》、《清代思想史的一個新解釋》、《略論清代儒學的新動向》等文。

察夫儒學發展的大勢，確是如余英時所說的，考據學是儒學中智識主義——「道問學」一脈之獲得發展，但是智識主義之獲得重視，是否就是考據學興起的原因？這就要進一步討論了。余英時的論述是從思想史的角度出發，所以他的前提是建立在以宋明理學為儒學中「尊德性」一脈的發展；清學才是「道問學」——智識主義的實踐，【註一五】因此提出考據學是儒學從反智到重智的內在理路發展下產物的解釋。【註一六】余英時以此說法修正了梁啟超的理學反動說，強調考據學與理學之間的聯繫關係，而其間的契機，就在於以考據學解決義理的紛爭。不過在余氏的這一個說法中仍然有必須加以釐清的地方。宋明儒是重德的，清儒是重智的，這是不錯；儒學的發展歷程是從以道德為第一義，逐漸演進到清儒之重視知識獨立地位的，也都不錯。但是就一種學術型態而言，它所包含的內容除了價值觀以外，還有方法、及理論的提出。而余英時從思想史的角度出發，思想固然是屬於構成學術典範的價值觀部分（所以他說這是從學術的內在發展理路，論考據學之興起），但是否足以涵蓋學術的全部呢？換言之，獨重學術中的思想部分，遂從思想史角度論斷學術，在方法上是否相應？因此在這一個說法中，余氏以「尊德性」做為宋明理學的歸屬、定位，是否恰當？似乎就有值得商榷的地方了。

關於「尊德性」與「道問學」二語之所指，顏淵論儒教嘗曰「博我以文，約我以禮」；【註一七】《中庸》則有「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微」，是以程子以為孔門教人，唯在此二事上用力。故朱子曰「大抵子思以來，教人之法，唯以尊德性、道問學兩事為用力之要」。【註一八】後人便因此把博文——由讀書窮理至，繫之「道問學」下；約禮——由踐

【註一五】：余英時說「『尊德性』之境，至王學末流已窮，而『道問學』之流，在明代則始終不暢。」（同上註，頁一〇九）顯然他認為宋明理學的發展是屬於「尊德性」的。從思想史的角度來說，這是說得通的；但是從學術史的角度來看，則理學不僅建構了道德形上學，更為朝廷舉業所依憑，是其也有相當濃厚之智識色彩在其中，故其不能以「尊德性」一語，一言以蔽之。

【註一六】：同前註引文，余英時對焦竑講學的一段話，評曰「這一番問答頗能透露儒學從反智識主義轉向智識主義的消息。」「弱侯之兼治理學與考證，……則適象徵儒學從尊德性」階段到「道問學」階段的過渡。」（頁一一〇，頁一一四）於此皆可見以宋明理學代表儒學的「尊德性」階段發展，並謂清代考據學之興起，就是儒學轉向智識主義發展所促成的，這正是余英時的看法。

【註一七】：《論語·子罕》。

【註一八】：《朱子大全》，四部備要本，中華，一九六六，卷五十四〈答項平父書〉二。

履篤行至，繫之「尊德性」下。凡此，都是用以指知識實踐、與道德實踐兩個不同的領域。

儒學門庭本來是兼重體、用、文的。如君臣、父子、禮樂、仁義者，體也；詩書、史傳、子集者，文也；措之天下、潤澤斯民者，用也。【註一九】但是自從王安石變法失敗以來，儒者由於外王事功之受挫，而逐漸自足於「明體」之一面；又由於儒家之「外王」，必須等待明君的出現，才能夠使知識、道德、與權力結合，以施展其經世濟民的理想。也就是說必須要有客觀條件的配合，不是純任主觀可以達到的。於是儒學中「適用」之一面，遂在歷來的發展中，逐漸被遺落。而此一過度重視「體」的追求，也導致了宋明儒學偏多在「內聖」之一端，而走上了從「體」的方面建構起道德形上學，卻在「用」的方面，忽視了實際事功的偏頗。因此宋明儒之論學，雖然都以「尊德性」為第一義，但是在現實世界的道德秩序建立上，卻未必能夠有好的成效（宋王朝之弱勢、腐敗足證）。而這也就是後人對於宋明理學的詬病。則在此情形下，若以宋明儒學代表理應以道德實踐為主的「尊德性」一脈之發展，其恰當與否便應該要加以考慮了。

在儒學發展中，從孔子以來一直到宋明儒，都是標榜「道德」為第一義的，道德與知識一直都糾纏不清，不僅學術、連文學也都是以「明道」為其要務的。於是在學術地位之淪為附庸下，「文」，【註二〇】不僅被普遍認為無益於成德之教，並且還只是「行有餘力」之後才被考量到的問題。所以宋明理學的發展，一皆以成德之教為主，主於探討應該如何才能達到成德的目標。是以即使朱熹曾言「今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論卻是道問學上多」，【註二一】也不過是在成德之教的功夫論上，朱、陸各有由博反約、或先立其大，畸輕畸重的不同而已。是故雖然歷來學者多謂朱子有重智的傾向，卻也只是在以「尊德性」為學術第一義的大前提下，有重智的傾向而已。也就是說，他還是在以「德性之知」為主下，相對地重視

【註一九】：儒學的門庭，據全祖望《宋元學案·安定學案》序錄，劉彝之言曰「聖人之道，有體、有用、有文。君臣父子、仁義禮樂，歷世不可變者，其體也；詩書史傳子集，垂法後世者，其文也；舉而措之天下，能潤澤斯民，歸於皇極者，其用也。」故其規模十分廣闊，是體、用、文兼具的。

【註二〇】：此「文」是指兼有「博學」與「文章」義的「文」、「學」不分。

【註二一】：同【註一八】。

知識罷了。也因此才有戴震之批評程朱「詳於論敬而略於論學」【註二二】。

所以從思想史的角度來說，宋明理學確是「尊德性」的；但是思想只是構成學術的一部分，若從學術史的角度來說，則宋明理學就只能說是「以道德為知識」的學術活動。其後下逮清世，則由於考證已成風氣，對於知識追求的渴望，已經超過對於「道德」偶像地位的迷信崇拜了。於是「道問學」取代了「尊德性」在學術中的主角地位，即龔自珍所言的「入我朝，儒術博矣。然其運實為道問學。」【註二三】這是學術典範內的價值觀改變（而不是從道德實踐的領域，躍入了知識實踐的領域），所以就一改過去視「聞見之知」為臣服於「德性之知」下不具獨立地位的態度，同時也展現了清學寓形上虛理於形下實學中的共同精神。因此此時的儒學，已經從以「尊德性」為第一義的道德之學，向重視知識獨立意義的「道問學」轉化，擺脫了儒學長時期以來知識和道德糾纏不清的局面。但這只是考據學興盛下的價值轉變而已。

觀夫《中庸》以「尊德性」、與「道問學」兩端為君子之所事——亦即孔子所言「弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文」，【註二四】所包含的道德實踐、與知識實踐兩個不同領域之追求。因此歷來讀書窮理的「博文」，都是繫於後者；道德實踐的「約禮」，都是繫於前者，則在儒學的體系中，屬「尊德性」的道德實踐，應該是兼具有仁義綱常的「體」，與措之天下、潤澤斯民的「用」之德性行為；是與讀書窮理的「文」分立的範疇。但是宋明儒在以儒學為成德之教的大前提下，其所孜孜矻矻、反覆申辯論述的，雖然都是如何通過格物、致知、誠意、正心等功夫修為，以進德修身的道理；其主題也都是落在「如何證體」——發揚道德本體的德性自覺之上，但那畢竟不能等於就是道德實踐；那終究還是知識領域——「文」的傳統中，對於「體」之探討，而不是「用」之實踐。只是它所經由從事學術活動的途徑，是形上抽象的內向思辨，而不是一般熟悉的經典文獻之客觀知識途徑。所以儘管管理學是以道德為知識的，但是「坐而論道」、與「措之天下」的落實實踐之間，到底還是有距離的，所以它還是知識的，也因此才有理學在學術史上，建構起道德形上學

【註二二】：〈理十四〉，《孟子字義疏證》，商務，一九六三。

【註二三】：〈江子屏所著書序〉，《定齋全集》，中華，一九六六。

【註二四】：〈論語·學而〉。

之歷史定位。

但是當此一道德主題在被充分開發以後，清儒於是轉向到外向客觀的知識追求之上。此時並且由於「德性之知」已經不再被高高在上地置於第一義，所以在觀念上，也就一改過去認為「道德」是無所假於「聞見之知」的觀點，而認為「德性之知」必須建築在「聞見之知」的基礎上。因此戴震論學曰「德性資於學問，進而聖智。」【註二五】以為德性在一開始是蒙昧的，必須不斷資於學問，始能終乎聖智；實齋亦言「浙東之學，言性命者必究於史。」【註二六】以為浙東史家之所以可貴，就在於他們雖然重視理學，卻歸宿於實學。於此清儒表現出重視學問的態度轉變，明顯地已經開始重視起外向的客觀知識。而理學與考據學在價值判斷上的差異，也顯示了其在時代課題上之不同，不過，不容否認地，此兩者皆為主導當代之學術活動，【註二七】只不過在此一學術領域內，各自有其重德、與重智兩種不同傾向的主題探討罷了。

是故宋明理學的內容，雖然都在以證體為主的功夫論——「內聖學」之上，但畢竟也不改其為道德之學——而非德性行為、或道德實踐（所謂的「尊德性」、或是儒學中「用」之開拓的事實）。更何況宋明數百年間，理學還是被用來做為士子們弋取功名的舉業之所取材的。則余英時用了傳統「尊德性」與「道問學」的二分模式，將理學劃歸為「尊德性」，且推衍出儒學演進的內在理路，是從「尊德性」到「道問學」的結論，而謂十六、七世紀儒家知識論發展的新方向，「是和儒家『文』的傳統的重新受到重視分不開的」，【註二八】這樣固然能夠呈顯出清學的精神、與特色來，但是其繫宋明理學於外向

【註二五】：同【註二二】。

【註二六】：《浙東學術》，《文史通義》，華世，一九八〇。

【註二七】：這是從歷史事實來說的，亦即是就宋明儒學在中國學術發展史中，所實際達到的成就而言；並不是從宋明儒論學的本衷來說的。並且道德學之淪為紙墨講誦，應該也非宋明儒所願。道德之學本主於成德之教，當然必須要透過實踐來完成。而且也唯有通過實踐，才能夠體證道德本心。但是歷史的事實，則是這些以證體為主的功夫論、內聖學，最後都還是以知識的形式影響後人，而成為主導當代的學術，並且還成為後此數百年的舉業。這種情形恰如清儒提倡經學，本以通經致用、經世濟民為其目標，但終究也都成了以訓詁、考證為主的考據之學。倒底還是與其經世的目標行遠，而只是成為一代學術。所以上述論述，是立基在事實結果的基礎上，不是以儒者的本衷為據。

【註二八】：《歷史與思想·清代思想史的一個新解釋》。

道德實踐的「尊德性」領域，只承認客觀知識才是智識主義「文」的發展，卻有不安。因為既然會形成考據學與理學這兩種不同典範的學術型態，其內部的價值觀當然是有異的。所以從思想史的角度說明了從宋明理學到考據學，是儒學從重德到重智的歷程發展，雖然可以解決學術內部價值觀轉變的部分，但是並不足以完全涵蓋新型態學術之產生。理學雖然以倫理綱常為其核心，但卻是以形上思辨為其理論基礎的一種哲學型態，它為儒家的倫理實踐提供了本體論的哲學基礎；補足了儒家過去重倫理實踐而疏於開發的哲學思辨領域。因此宋明理學所探討的重心，從思想史的角度看，雖說是「尊德性」的，但從學術發展史的角度看，則我們不能說考據學就是儒學由「尊德性」向「道問學」發展的結果；而只能說是在儒學範疇內，學術重心有了從主觀的道德之學，轉移到客觀的經驗知識之變趨罷了。

所以在釐清了「尊德性」並不能完全涵蓋宋明理學以後，則余英時認為考據學是儒家智識主義獲得重視與發展結果的推論，便也不盡然了。因為即使重智，也不一定會開出考據學，知識可以是經驗實證的，但也可以是抽象思辨的啊！所以若不釐清理學也是學術中道德形上學之建構，則重智也有可能走上如理學的形上思辨之路的。【註二九】是故余英時的因為與所以之間，並沒有絕對必然的關係。則其所論，雖然凸顯了考據學重視客觀知識的事實，卻仍然不能完全解釋其興起。反倒是其所提出的「以義理的是非取決於經典」，【註三〇】為儒學之從義理學到考據學，提供了重要的線索。

第二節 儒學之內在理路演進

一、從理性認識到經驗認識——談考據學和理學之對立

【註二九】：宋明理學既也是知識實踐——建構起了道德形上學，當然也就是智識主義的一種形式發展。並不能因此一典範內的價值觀是重德的，就將道德形上學排除於智識主義門外。

【註三〇】：以義理之是非取證於經典，是遠在十六世紀的羅欽順就曾經提出的主張。（詳余英時《論戴震與章學誠》，頁十六）此一主張在當時是主於以經學取代理學，並以此為解決朱、陸義理之爭的憑據。余英時認為這就是導致考據學興起的主要線索，因為「根據智識主義的觀點發展下去，則最後必然會導致義理的是非取決於經典的結論，看看誰的話是真正合乎聖賢的本意。這就要走上清儒訓詁考證的路上了。」（《歷史與思想》，頁一〇一）所以他認為考據學之興起，就是發展智識主義的結果。

(一)從「形上之道」到「形下之器」的價值觀不變

在上一節中，曾經談到了我國的文化傳統，在歷來都是以道德為價值的。然而道德判斷源自何處呢？孟子認為源自人的內在自覺。所以標舉人的本心良知，並且以此德性自覺做為人與禽獸之判；《中庸》則曰「天命之謂性，率性之謂道。」將價值根源歸諸於天，強調人的內在德性自覺是來自天道下貫的。宋明儒者就在這上面大做文章，強調「天理」、「天道」，希望通過心性涵養的功夫，可以使「人心」復歸於「道心」，而正心誠意。就這樣地，宋儒建立起了儒學中的宇宙論來；也為人的道德本體建立了根源於天的形上源頭。所以道德的本體就是道體。《易繫上》有言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」；宋儒又言「秉於天謂性，感為情，動為心。」【註三一】「性」是形上「存有」的寂然不動之「理」，【註三二】以其喜怒哀樂之未發，故無不善；又以其純然至善，故曰「性即理也」。【註三三】至於形下「存在」的「氣」，【註三四】則因有清濁、厚薄、偏正、賢不肖的個別差異，所以「氣」是有善有不善的，必須要加以「持志」、「養氣」的涵養功夫，才能導之於正的。因此形上至善的「道」，在宋明理學的理論系統中，被推高到了「太極」——無以復加的至高無上地位，講理學的目的，就是為了要發揚此一至善無惡的性理。宋儒又進一步地將儒學的發展，從孔孟到程朱，建立起了一個具有絕對權威的道統來，任何學說理論都不能自外於它的教義。就這樣地，我國儒學的義理發展，都是落在形上之理一邊來講的。另一方面則由於標高形上之理的純然至善，自然也就意味著蔑視形下「氣以成形」、駁雜不純的氣、欲。故張載曰「氣質之性，

【註三一】：《二程遺書》卷二四，商務，影印文淵閣四庫全書本。

【註三二】：「形上意義的『存有』，*Being*，與形下意義的『存在』*Existence*，不同。『道』是『理』，是『存在』的所以然之理，所以是只『存有』或『實有』而不活動的，無所謂存在不存在的問題。因此『存有』是形而上者，是『理』、是『道』；而『存在』則是形而下者，是『氣』、是『器』。」（參蔡仁厚《宋明理學·北宋篇》，學生，一九八四，十四章〈程伊川（二）：對性與情之理解〉）。

【註三三】：《二程遺書》，卷二二。

【註三四】：《朱子文集·答黃道夫書》曰「天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以物之生必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」所以人性是「理」，人之具則是「氣」，有形上、形下之別。

君子有弗性者焉。」【註三五】於是在理學主盟學界的五、六百年學術發展中，「人欲」一直是被視為與性理相對立的。宋明儒者之所以務力於「證體」、發揚德性自覺，也無非是爲了要「存理滅欲」，使「人心」能夠與「道心」復歸爲一。

在這樣的義理架構下，欲，不但是被蔑視的，而且是要被盡力消滅的。所以講成德之教的道德學說，從孟子以來就主張以道德理性化裁生命情意的「夫志，氣之帥也。」「持其志，毋暴其氣」。【註三六】是故氣是要「配義與道」，才可以至大至剛、才不會餒的，而這也就是集義、養氣。倘使能夠樹立道德理性，則所有的耳目感官之欲，自然也就不會逾越此一規範了，所以孟子又說「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」【註三七】宋儒上接此理，更從存理滅欲著手。周敦頤曰「無欲則靜」，【註三八】在「寡欲」之外，復進求「養心不止於寡而存耳，蓋寡焉以至於無」的無欲。【註三九】程頤曰「人之所以不能安其止者，動於欲也。」【註四〇】又曰「學者患心慮紛亂，不能寧靜。」【註四一】所以爲什麼要滅欲？因爲在宋儒看來，「性無不善。心所發爲情，或有不善，……情之遷於物而然也。」【註四二】所以欲，正是擾亂情性、使人放失其心、牽動其氣，以致於陷溺本心的不善源頭。因此涵養性情，就是要養心寡欲、以志動氣，使人人皆能不牽滯於形下的氣質之性，不受紛雜的私欲所主使，而能一皆以良知本性做自己的主宰，如此乃能「無欲則剛」、無遷異之心，也才可以使「人欲」合於「天理」、「人心」合於「道心」。如此便可以知致、而心正、而身修矣。

在這樣的理論系統中，很明顯地，形下的人欲，是與形上的天理嚴重對立，而要被盡力加以防堵的，「去人欲」也因此

【註三五】：《正蒙·誠明》，文淵閣四庫全書本。

【註三六】：《孟子·公孫丑上》。

【註三七】：同上，《告子上》。

【註三八】：《通書》二十章。

【註三九】：《周子全書》，萬有文庫本，卷一七。

【註四〇】：《易傳》，《二程全書》本，釋艮卦彖詞。

【註四一】：《二程遺書》卷一五。

【註四二】：《朱子語類》，北京中華，一九八六，卷五（性理二）。

一直都被當做涵養心性的最重要存養之道。所以朱子說「聖賢千言萬語，只是教人明天理、滅人欲。」【註四三】在歷來的儒學傳統中，一切的道德理性，都被看做比耳目聲色之欲來得重要多了。《論語》因此有「賢賢易色」；【註四四】《中庸》也有「去讒遠色，賤貨而貴德」之勸。【註四五】是以從先秦以來，「安貧樂道」、「憂道不憂貧」等觀念，就已經一直深植在人心之中了。這其中也包含了一些應是屬於現實層面，卻被化做道德問題來處理的技術問題，也就是我國儒學中一貫忽略事功問題的態度。但是在明清之際，領導了學界兩千多年的儒學，卻由於面對諸多接踵而來的不克解決困境，儒家的傳統價值觀，於是受到了嚴重挑戰；儒家所一向過度樂觀的假設——「大德必得其位」，【註四六】既然是現實社會中，一個不能實現的夢想；道德理性既然不能保證事功的必然，則涵養心性的德性努力，也就不再被視為當然了。因此當陽明學說發展到最高峰的時候，也正是儒家傳統價值觀受到最嚴厲質疑的時候，一股反禮教的思潮，也就在此時被醞釀了。所有為後人所詬的「現成良知」、「不學不慮」、「酒色財氣不礙菩提路」、「非名教之所能羈絡」、「掀翻天地」……等行為，也都可以從這個角度來加以看待。

然而衝破禮教，是可以分從兩層意義來說的。對儒家的一些衛道之士而言，這當然是一種蕩佚禮法、破壞名教的叛經離道，所以也招致了廉恥道消、道德淪喪、風俗敗壞的嚴厲批評；但是對一些不滿於久受儒家禮教束縛的人而言，衝破了「存理滅欲」的不近人情縛綁，終於可以正視情慾，向儒家二千多年來不敢言的禁忌挑戰，則也未嘗不是一種思想上的進步、與

【註四三】：上述引文見《朱子語類》，卷一二〈持守〉，不過宋儒雖言存理滅欲，其所謂「欲」，是指「不正」或「不循理」的私欲；並非泛指一切的情。故朱子有言曰「若飲食男女之慾，發而中節者，是理義之當然，雖大聖不能無。」（陳垣《近思錄雜問》卷五）則天理、與人欲之判，在於是否發而中節，合於理義？並非盡去一切人情之謂也。是以後儒之在此題上發揮以詬宋儒者，如毛奇齡《折客辨學文》有言「耳目口體，與生俱來，無去之理。」（《西河文集》，商務，一九六八）陳確《近言集》言「忠孝節義，獨非人之所欲乎？」（《與劉伯繩書》）言「真無欲者，除是死人。」（《陳確集·別集》）《誓言》，《誓言四》，北京中華，一九七九）其實都是對於宋明理學的一種扭曲。

【註四四】：《學而》。

【註四五】：二十章。

【註四六】：《大學》。

突破。所以像李贄一類被視為「非孔反儒」的人物，【註四七】其在明清之際所受到的評價，就相當兩極化、而毀譽參半了。袁宏道稱其文為「千古之至言」、「大快人心」，【註四八】袁中道亦論以「上下數千年之間，別出手眼。」【註四九】焦弱侯、劉晉川並都盛相推重，「皆推專為聖人」，【註五〇】而他的著作，也受到了無論通都大衢、或窮鄉僻壤，都「靡不爭購」的推崇。但是如顧炎武者，卻是對之強烈非議的，其責曰「小人之無忌憚，而敢於叛聖人者。」【註五一】紀昀《四庫提要》亦厲責曰「贄非聖無法，敢為異論，……至今為人心風俗之害。故其人可誅，其書可燬。而仍存其目，以明正其為名教之罪人、誣民之邪說。」【註五二】則此一「名教罪人」之誅，實不謂不重。然而也正在這樣的兩極化評價之中，我們看到了傳統禮教所受到的前所未有的衝擊、傳統價值觀所面臨的亙古未有挑戰；而其時社會價值觀之轉變、混亂，也就可見一斑了。

所以就在一派交相指責「異端害道」、與讚美「衝破教條」的兩種不同聲音中，儒家講了兩千多年的形上之理，開始向形下的氣化世界落實了。明清之際重人情、講情欲的社會價值觀，一舉衝破了兩千年來儒學用天理、天道所編織起來的韁索、網絡，而終於正視起形下、氣化的人欲了。所以梨洲言「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。」【註五三】船山也首出形器的地位，曰「天下惟器而已矣」、「無其器則無其道」，【註五四】都主於強調

【註四七】：李焯然《論李贄在明代思想史上的地位》中，對此持有不同之看法。他認為李贄仍以儒者自居，也具有濃厚的儒家色彩，又曾稱頌程顥言論為「千古至言」，是其所反對的，只是言行失實的假道學家，並非儒家。所以才對當世「只解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑」的儒生，提出譴責。故其謂後人之非議李贄，有的是故意曲解、有的是誤解。（詳《明史散論》，允晨，一九九一）

【註四八】：《讀眉公讀書鏡》，《李溫陵外紀》，台北偉文，一九七七。

【註四九】：同上，《李溫陵傳》。

【註五〇】：沈德符《萬曆野獲編》，北京中華，一九五九，《二大教主》條。

【註五一】：《日知錄》卷一八，《李贄》條。

【註五二】：《李溫陵集》提要。

【註五三】：《明儒學案·序》，中華，一九六六。

【註五四】：《船山易學·周易外傳》，廣文，一九八一，卷五。

現象世界的萬殊、與具體的實踐工夫；不再將本體侷限於一己的心性之內，不再以「默坐澄心」為滿足，而積極地將觸角延伸到現實社會中去。身為總結宋明理學數百年成績的《宋元學案》、《明儒學案》之編纂者，梨洲而有這樣的體認，足證在明、清之際，社會大眾的普遍關懷重點，已經由形上的「道」，落實為形下的「氣」；由「理」，而轉為「欲」了。船山更是將儒學中一向重「體」輕「用」的偏向，扭轉到「治器不治道」、「由用以得體」的重實踐、重客觀世界方向上。【註五】故其所言的「心無非物也，物無非心也」，「吾從其用而知其體之有」，【註五六】一方面除了以現實精神，針砭了理學末流的蹈空玄虛流弊以外，另一方面也同時展現了氣化、多元開展的時代新精神、及新趨向。

是以明末大儒如亭林與梨洲等，便都很注重工商業，一反歷來儒者重農抑商的態度。亭林主張在雁南塞北發展紡織業、西北山澤發展礦業、東南沿海發展海上貿易。梨洲也認為「工商皆本」，並對儒者重農輕商的態度加以批評，曰「古聖王崇本抑末之道，世儒不察，以工商為末，妄議抑之。」【註五七】主張設立寶鈔庫、統一貨幣，以流傳無窮，便利工商業之發展；【註五八】此外，學術界在心性探討以外，也漸趨多元化地旁及於天文輿地、政、經、農田水利等學，如徐光啓與利馬竇合譯《幾何原本》；徐光啓有《測量法義》；熊三拔有《泰西水利法》；王徵、鄧玉函之《遠西奇器圖說》……等著作（譯作），幾乎就包括了數學、幾何、物理、水利、機械……等學；而利馬竇之《萬國輿圖》、龐迪我之《職方外記》等世界地理知識；鄧玉函、湯若望、徐光啓之曆書；湯若望之鑄砲……等，【註五九】也都是藉助於西洋傳教士之力，以開發財源、改良兵器，凡此並皆大開明人之眼界，且開我國近代之科學文明。此後，還出現了梅文鼎、王錫闡、孫蘭、薄珩等傑出天文、算學、機械、物理學家。要之，正視氣化世界的多元文化正在展開。

【註五五】：同前書，卷二。

【註五六】：《尚書引義》，卷一（堯典）；《周易外傳》，卷二（大有）。

【註五七】：《明夷待訪錄·財計三》，浙江古籍，一九八五。

【註五八】：上論參謝國楨《明末清初的學風·一、敘說》，仲信。

【註五九】：詳梁啟超《明清之際耶穌會教士在中國者及其著作》附表，《中國近三百年學術史》。

明自中葉以來，就逐漸有獨立經營、脫離農業生產的手工業作坊相繼出現。江南地區更是商業、手工業蓬勃發展。經濟型態的轉變、商業的發達，加上「新四民觀」的觀念轉變等，【註六〇】在在都使得儒家不得不重新為商人定位。「新四民觀」對於四民不分、「四民」在「道」之前完全平等的肯定，也使得士、商關係起了微妙的變化，士、商之間不再那麼壁壘分明，還逐漸混淆，為士人之營生開闢了一條坦途；而捐納制度之開啓，更為商人入仕打開了大門、製造了機會，「士」也不再是獲得功名的唯一途徑了。這對於當時日趨普遍的「棄儒從賈」風氣，同時也是一種鼓勵。就在這樣的歷史條件下，儒學傳統中的「不營利」觀念，與時代之風趨、社會之思潮，益發顯得格格不入，而不得不變了。

既然學術界的主導思想已經由「理」轉向「氣」，並且也已經普遍認為氣質之性亦是善，則「人欲」也就連帶地被肯定了。於是在文學藝術的創作上，許多迎合市民階層的文學作品也都出現了。如反映人情、加意渲染的奇情、諷刺、縱慾等小說（像《金瓶梅》一類的），便都是在此市民階層基礎上發展起來的。《三言》、《二拍》等平話小說中，也都不乏如《杜十娘怒沉百寶箱》、《賣油郎獨佔花魁》等，以新興商人為主，適合酒樓茶肆彈唱的文學作品產生；而在學說理論方面，更有陳確提出的「即人欲即天理」，【註六一】一反過去「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」的態度。於是那些只重道德意義的是非善惡、不重事實意義得失成敗的思想指導原則，現在都一齊被打破了；現在不但正其誼，還要謀其利；明其道，還要計其功。所以相應於這種社會風氣變化的，有陳確提出的「治生論」，主張「治生尤切於讀書」，【註六二】肯定人欲的合理性；全祖望轉述魯齋所言的「為學亦當治生」，並曰「治生者，非孳孳為利之謂，蓋量入為出之謂。」【註六三】為學者之營生

【註六〇】：陽明嘗曰「古者四民異業而同道，其盡心焉，一也。士以修治，農以具養，工以利器，商以通貨，各就其資之所近，力之所及者而業焉，以求盡其心。其歸要在於有益於生人之道，則一而已。」（《節菴方公墓表》），《陽明全書》，台北中華，一九六六）所以四民不分、肯定四民在「道」之前完全平等的新價值觀，是異於過去傳統劃分士農工商等級的新四民觀。

【註六一】：《陳確集·近言集》，北京中華，一九七九。

【註六二】：《陳確集·文集·學者以治生為本論》。

【註六三】：《先仲父博士府君權厝志》，《鮚埼亭集·外編》，華世，一九七七。

賦予正當意義；另外錢大昕亦云「與其不治生產而乞不義之財，毋寧求田問舍而卻非禮之餽。」【註六四】凡此皆可見士人營生已不再被視為可恥事，過去儒學傳統中所恥言、所蔑視的慾望，現在不但可以公開談論、還可以勇於追求了。所以就在戴震「通天下之情，遂天下之欲」的呼籲中，【註六五】我們一窺了清初儒學發展在理、欲觀念上，所發生的價值觀改變之根本性變化。

(二)從主觀思辨到客觀實證之方法論異趨

從熊賜履、陸隴其、張烈等人的攻王，到毛奇齡、黃宗羲等人的攻朱，各藉著證據確鑿的釐清源流、考辨文字，來駁斥義理立場相持不下的對方，不僅表明了各自的哲學立場，也推動了有清一代學術之由思辨走向實證。就人類的思維方式來說，大致上可以分成感性、直觀的；與理性、邏輯的兩大類型。宋人喜深思言理，從其詩歌文學創作上所表現的理性思考可證，試以「詠昭君」為例：唐李白曰「昭君拂玉鞍，上馬啼紅顏，今日漢宮人，明朝胡地妾。」【註六六】杜甫曰「群山萬壑赴荆門，生長明妃尚有村，一去紫臺連朔漠，獨留青塚向黃昏。」【註六七】兩詩都偏就一人的一時一地之情加以描寫，或寫其淚濕紅顏，情不能堪！或寫此荒漠孤塚，情寓於景。要之，都是意象之美溢滿眼前；宋人則不同，宋詩大多擺落個人感情，喜歡從理性反省的角度加以深思。所以同樣是詠昭君，歐陽修云「紅顏勝人多薄命，莫怨春風當自嗟。」【註六八】不在昭君個人的哀怨上著墨，而推昭君個人的悲劇，成為人生普遍的悲感，對人生做深沈的理性反思。王安石亦云「意態由來畫不成，當時枉殺毛延壽」、「君不見咫尺長門閉阿嬌，人生失意無南北。」【註六九】更將昭君的怨，推向對整個宇宙人

【註六四】：《十駕齋養心錄·治生條》。

【註六五】：《孟子字義疏證·權一》。

【註六六】：《王昭君二首》之二，《李太白全集注》，世界，一九八五，卷四。

【註六七】：《詠懷古蹟五首》之二，《杜詩鏡銓》，華正，一九七八，卷十三。

【註六八】：《再和明妃曲》，《居士集》，卷八，《歐陽修全集》，世界，一九六三。

【註六九】：《明妃曲二首》之二，《王安石詩集》，廣文，一九七四，卷四。

生的感慨層面。使個人的悲痛成爲人類普遍的悲痛。於是紅顏薄命成爲歷來美人的共悲；而人生失意，更是何人能免？所以也更能引起讀者的共鳴。再看梅聖俞的《和晚花》詩：「春花莫厭早，秋草莫厭遲，各不相羨慕，榮枯乃繫時。」【註七〇】雖說寫花，全詩卻無一辭在花的意態描摹上，反倒是全詩說理、藉言詮道。大不同於濃麗富豔、緣情綺靡的唐詩。凡此都可以看出宋人在思想的格局上，已經從一人一時一地推擴，而成爲一種對人生共同地、普遍地理性思考；至於表現型態上，更是從唐詩意象經營、情景交融的舊窠中跳脫出來，強調詩中思慮精微的理性思考，所以在意涵上顯得更深刻、深沈些。也因此從大體上說，唐詩美而宋詩深；唐詩深情而宋詩理性，這就是時代思想的共性、特色。同時代的人，其思辨方式大致是相同的，宋人的理性思考方式，因此不同於漢唐、迥異於清人。其所表現在學術上的發展趨向，當然也就有異。這就是所謂的一代風趣。

宋代理學的發展，在思維方式上，確是和以往儒學的偏重感性直觀方式不同。過去儒學的發展，在「體」——仁義道德的成德之教上，是以具有現實精神的政教倫常爲主，罕有及於性理者；在「文」——詩書子傳之教上，則是以《五經》經典爲主的，但是宋人認爲傳經只是傳文字訓詁，不能傳聖人之心，所以對於經典注疏極爲鄙視。伊川言：

聖人之道，坦如大路，學者病不得其門耳。……今之治經者亦眾矣，然而買櫝還珠之蔽，人人皆是。誦其言辭，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳【註七一】。

是以無性理精義在其中的訓詁文辭，對宋儒而言只是糟粕。宋儒因此認爲漢唐只可言傳經，不足以言傳道。必宋儒得乎遺經之外的不傳之學，始可言傳道、傳聖人之心。但是在大前提上，他們既然認爲經典注疏不足以傳聖人之心，則經典注疏之不被重視，也是必然的。他們因此要另闢蹊徑，要開闢出足以傳聖人志的學問，那就是發揮性理精義的仁義道德之學，認爲這就是從孟軻之後，中斷了一千四百年的不傳之學。又因爲在道統的傳遞上，孔子雖然有德無位，但是他「繼往聖、開

【註七〇】：《宛陵集》，中華，一九六六。

【註七一】：《二程文集·附錄》，商務，影印文淵閣《四庫全書》。

來學，其功反有賢於堯舜者。」【註七二】所以朱子便退《五經》而進《四書》，側重在道德本體的性命微旨上，欲藉此以重建孔門之道統。這樣於是便產生了以下的一個結果：即是知識與道德之結合。換言之，自後知識遂以道德為其內容，而道德亦遂成為一種知識。就前者而言，知識以道德為內容，雖然可以得乎聖人之心，但無疑地，儒學門庭卻從此變窄了。這一點在後來清代的學術發展過程中，很受到清儒的攻擊，而認為宋明理學不是儒學的正宗；再就後者道德之成為一種知識言之，雖然宋明儒的本意並非不重實踐（反之，宋儒除了宇宙論、本體論以外，對主於實踐的功夫論更為強調），而且綿延數百年之久的朱陸之爭，其焦點也在於功夫論之上（對如何體現「理」、實踐「道」的次第上，有不同的見解）。所以理學本來是以道德實踐為其終極目標的，但是在當道德也成為一種被討論的知識以後，即使是功夫論，也一樣是被當成一種學問來看待的。這從宋以後的功令科第，一皆以理學為去取憑藉可證。因此當過度強調道德形上學的時候，應該落實在現實世界的實踐功夫，也就相對地被忽視了；本來應該是以實踐為主的道德修為，這時候反成為一種高高在上的知識學理了。於是乎道德就從實踐的功夫一轉而為專門的學術、成為一種理性的抽象思辨。這就是宋明時期的理學發展。

再者，宋明儒既以為「道」才是聖人之心，所以便在理學中區別了「道」與「經」，認為「道」是在經義上的推高一層，是價值根源之所在；至於「經」，則只是形下的「器」而已。落於形跡的器，自然是不能應對無方的。宋儒此一形上、形下分判，不僅把立論根據從《五經》轉移到了《四書》，同時也決定了宋明理學發展的趨向，是以形上之「證體」為主，是主於體證德性自覺之本體（即道德本體）即一切價值判斷、道德根源的所在。【註七三】所以其立論也就主要在於證悟至善的德性本體就是「天理」、就是「道」（故曰「性即理」或「心即理」），只要能發揮此道德本心，則一切動行言聽自然都是合於「天理」的；然而也因為形上的道（自天道言是「道體」，自人道言是「性體」），是不能以直覺、感性的直觀方

【註七二】：朱熹《中庸章句·序》，中華，一九七三。

【註七三】：因為道德經驗是不能以客觀、具體的方式加以驗證，也不可以通過知解言說以說明的；而是必須要經由功夫實踐去體悟的，所以只能是一種良知的體悟、與自證。這種說明方式就稱為「體證」。

式，來加以把握、驗證的，所以主於探討道德性命微旨的宋明理學，就只能是一種循著抽象、邏輯的理性思辨方式進行的學術活動。而此一思維方式，也就大異於歷來儒學重經驗、感性之直覺思考模式。

但是此一內向、抽象思辨的形上思維，在歷經了末流玄虛蹈空、空言義理的流弊之後，受到了清儒很大的排斥。清儒多責宋明儒不讀書、蹈空言理、遊談無根；更由於明清之際，學術重心已由「理」而轉為「欲」，由「形上」而落實為「形下」，則此重視氣化現實世界的價值觀，在成為時人普遍的共識以後，必然有相應於此一價值觀轉變的學術方法被提出。所以價值觀之趨變，正為學術最重要的核心思想，提供了立論根據，與思維方式的基礎。既然氣化的經驗世界已經不再被輕視，形上的抽象世界、以及屬於形而上的抽象思辨方式，也就不再被推崇。因此清儒從崇尚客觀實證的經驗論出發，斥棄無從證驗的主觀主義；喜從實事求是的角度、羅列證據的方法，來從事學術研究。很自然地，對崇實思維方式的弘揚，就是對玄虛思維方式的一種批判。所以伴隨著考據學興盛而出現的，是對理學形上思辨方式不滿的各種批判，而這也就是一般人所謂的清學中具有反理學的精神。其實更確切地說，應該是清儒普遍對於理學的思辨方式——亦即從事學術活動的方法不滿。因此，用以規範現實世界的、倫理說教的、外向樸實的思維方式，在理學標準形上理性思維的五、六百年當運之後，此時又重被清儒所青睞。也因此有學者稱清學為原始儒學之復興，認為清學具有復古精神。【註七四】要之，宋儒喜做玄遠之談，清儒則以經史考證之實學（從方法論上說）取代之，宋儒重內向思辨，清儒則務求實證。所以清儒認為聖人之道，唯經存之，舍經便無所謂聖人之道。是以他們撇開宋人的傳注，力求掃除宋人說經對經學所造成的障礙。主張以程朱還諸程朱，以孔孟還諸孔孟，直接返求孔孟經典，以探求孔孟本義。所以立足在已然扭轉的價值觀上，清儒提出了迥異於宋明理學內向形上思辨、以恢復儒學中素樸的、經驗直觀傳統為標榜的實證思考方法。就這樣地，清儒在學術精神上，展現了與宋儒南轅北轍的差異。

【註七四】：詳王茂、蔣國保、余秉頤、陶清等人所撰的《清代哲學》一書（安徽人民出版社，一九九二）。本書中多次提及此一觀點，如〈序〉曰「此一時期尚未具備產生新哲學的社會歷史條件，他們只能折回原始儒學去」便是。

因此清代考據學的全面興盛，可以說是與其對形下氣化世界價值觀扭轉相互輝映的、對宋明理學主觀思辨方式的一種揚棄，並試圖著建立起一套客觀實證的學術模式。所以也可說是經由對另一種不同學術思維方式的選擇所致。是故清學之產生，在剛開始的時候，是由延續著理學內部的紛爭而來，與理學的關係仍然密切。但由於他們所用以解決爭論的方法，是講求實證、羅列證據的考據學，所以其結果便是，當理學所據以立論的經典，在紛紛被打破了學術權威性以後，理學長時期所建立起來的主導學界優勢，也就隨之應聲而倒了。然而在另一方面，則清儒此一重實證的客觀主義，卻已經取得了彼消我長的相對優勢地位。所以經由不同思維方式、不同學術方法之選擇，清儒揚棄了內向主觀的抽象思辨，選擇崇實尚博的客觀主義，就是清代考據學興起、興盛的重要原因。而在學術方法已經確定以後，其所選擇的學術對象，當然也就不能是和宋明理學相同的對象了。因此他們略過宋儒傳注，直接返求古經。又因為其所主張的聖人之志不在經書之外，所以也就從探求經義的文字、聲韻、訓詁等考據學著手，從而引發了一連串糾謬、發覆、藉由客觀實證方法以驗證古籍的風氣。所以清代考據學，是一種經由思維方式改變，再到學術內容變遷的活動歷程。

二、以經學濟理學之窮——談考據學和理學之密切關係

(一)以義理之是非取決於經典

考據學和理學之間，究竟存在著什麼樣的關連？察夫清初考據學之初興，其所考察的對象，多是延續著宋明以來理學內部紛爭問題而來的。也就是清初所考證的典籍，大多與程朱、陸王間的義理爭論相關。在清初，理學的發展仍算昌盛，朝廷中也有所謂理學名臣、館閣理學的存在。由於此時明亡於清的慘痛經驗，仍在儒者的心中留下很深的傷痛；而王學末流的流弊，又正在於決堤防、破崖岸、恣肆傲物；再加上清帝力持程朱理學立場，凡此都使得陸王一派在清初受到很大的打擊。於是在清帝以道德實踐為要求下，清初程朱一派的歷史任務，就是為新王朝重築堤防、再造崖岸。所以清初程朱一派對於王學的攻擊，也就多著眼於治亂問題上，甚至有提出明之亡國，就是導源於王學之流行所致者。【註七五】是故清初的王學一派，

【註七五】：陸隴其在《三魚堂文集》〈道統〉篇云「明自洪武以後，迄於成弘，其君相之所奉以為政，學士之所尊以為式，何嘗不宋儒是兢兢哉！故其

治隆俗古，覓絕漢唐；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。」
是其顯以宗社丘墟之過，歸咎於王學流行，導致吏治敗壞、學術廢弛、蕩佚禮法所致。（見氏著《三魚堂文集·外集》，商務影印文淵閣《四庫全書》，一九八三）

正爲王學末流的放誕不羈、背棄名教，揹負了社會責任，而成爲眾矢所攻擊的對象。館臣中本就雜有朱、陸兩派，其後又爲了《明史》應立《道學傳》否？陽明應否入於《儒林傳》？雙方起了極大的爭議，也使得義理立場本就相持不下的雙方，更爲了學術主流地位之爭，而互相攻訐。這時候，援引考據學以駁倒對方，爲自己的義理立場助陣，在別無其他更好的方法下，就顯得尤其重要了。

朝廷之將程朱理學定於一尊，欽定爲官學，給了王學致命的打擊，畢竟功令所繫，士莫不爭趨。徐乾學在纂修《明史列傳》時，本擬以程朱一派立《理學傳》，陽明、白沙等入於《儒林傳》，【註七六】其用意就是尊程朱爲理學正宗，而摒陽明於理學家之外。雖然最後的結果，《明史》削去了《道學傳》之名，但陽明也只被列爲助臣，被棄於儒林之外，等於實際上否定了他的學派領袖地位。【註七七】這其中的爭論，你來我往相當尖銳。張烈、毛奇齡等各擁勝場，張著有《王學質疑》，並有陸隴其、張伯行等翼輔之。不過雖然由於清廷立場之崇朱，館閣理學對王學抨擊甚力，落得陽明只被以勳爵視之，表面上似是佔盡優勢；但實際上毛奇齡撰有《大學知本圖說》、《圖書原舛編》，黃宗羲有《易學象數論》、黃宗炎有《圖書辨惑》……等，與之互相攻訐，分別對朱子《大學》改本、以及先天太極之說提出強烈批判。尤其是先天《易》、《太極圖》等被考訂出自道家、並非醇儒，給予周程學統在本體論方面很大的打擊，使得後來朱學一派甚至不敢提及、也不敢承認【註七八】。

所以朱陸之爭在清初，其爭論過程、與表現方式，首先是由《明史》之立傳問題所引發，從史傳的爭議，進而延伸爲哲學論辯；其次則是王學一派在清廷羽翼朱學之劣勢下，藉著揭破程朱學統中先天太極說之援道入儒事實，以駁斥程朱學統所

【註七六】：詳《修史條議》，《儋園文集》，漢華，一九七一，卷十四。

【註七七】：以上事詳徐乾學《儋園文集·修史條議》；毛奇齡《西河全集》（商務，一九六八）《辨聖學非道學文》、《折客辨學文》等文。

【註七八】：顧亭林在《日知錄》中嘗指朱子的《周易本義》，在明代修《五經大全》之時，被割裂毀亂了，爲朱子提出辯護；王懋竑也曾寫《易本義九圖論》，謂「（九圖）斷斷非朱子之作……蓋自朱子既沒，諸儒多以其意改易本傳，流傳既久，有所纂入，亦不復辯。」（見《朱子年譜》附《年譜考異》，卷二《周易本義成》條，商務，一九七二）故清代朱學中人，或推衍先天之理，或傳述朱子九圖之義，但都不把圖列出。雖明示不背朱子，實際上已暗中刪去此圖。

自詡的道統之正、聖學之傳。他們之挾經書考據為利器，不僅對程朱一派做了全面性、根本性的有力攻擊，同時也直接推動了有清一代經由考證途徑，以研究經書的學術風趨。為清初學界、與考據學的發展，做了示範性的帶頭作用。所以真正推動有清一代考據學前進的，正是對義理目的的追尋，因為其所賴以達到目的的手段與形式，就是講求確證的考據學。

但其實清初的義理爭議，也是延續南宋而來。早在南宋之時，朱、陸便已經在「無極」問題上發生對峙了。朱子的《周易本義》首列九圖，《性理大全》亦載有《太極圖》，但是不僅與朱子同時代的袁樞、薛季宣，當時就都對其抱持疑議，象山更因此批評朱子為老氏之學；另一方面則朱子也駁斥象山的頓教是釋氏之學。此一相互批判的焦點，就是清代朱、陸之爭的基調。清初的朱、王兩派就是沿著此一線索，各抒己見、各自找尋證據的。所以清初尊朱與擁王兩派，在《太極圖》、《大學》、以及《古文尚書》問題上的針鋒相對，就能夠清楚地看出雙方在立場上的差異。

關於「無極」的問題，毛奇齡等人考證出邵雍的先天《易》數、與周敦頤的《太極圖》都有道教淵源，並據此以批判朱子揉合了邵先天八卦、與周《太極圖》而成的先天太極說之援道事實，從根本上否定了朱子的聖學立場。清初王派學者之此一著眼，同時也給了乾嘉時期其他反程朱一派學者很大的啓示。後來更有胡渭的《易圖明辨》，他以充分的證據，證明了先天《易》與儒家的《易》學，根本了無關係，不過是藉著儒家之《易》為道家《易》圖張軍罷了。胡渭此著等於對此一爭論做了宣判，於是圖、書之辯，從此歸於論定；程朱的援道，也就自此成為公論。

其次，因為朱陸二人對於成德功夫，本有「由博反約」的漸教、與「返求本心」的頓教差異，所以其所表現在《大學》問題上的爭論，便各有支持朱子改訂的《大學章句》、與陽明的《大學古本》之差異。程朱是重視客觀知識對於成德之教之正面助益的，所以藉「知其非以漸成其是」的漸教方式，來貞定理性。因此朱子在其所改訂的《大學章句》及《格物補傳》中，以「格物、致知」為先，主張讀書窮理、由「博」返「約」；陽明則同象山一路，重視圓融頓悟，主張當下自證的即格致即誠意，所以要返求本心、「先立其大」。這是雙方義理上的最大歧見所在。則在此成德進路迥異的大前提下，陽明自是不滿程朱先格致之旨的《大學章句》，而謂其支離。是以陽明重返《大學古本》，欲復古本之舊，以復見聖人之心。此外，劉戴山有《大學古本參疑》，他從義理觀點重新輯校了《大學》；劉的弟子陳確有《大學辨》，更從考據觀點，斷論了《大

學》乃秦以後作，從根本上否定其爲聖人之教。王派據此批駁在程朱學統中居於核心地位的《大學》，切斷程朱立基在《大學》上所建立起來的「格致」之說與聖學之間的關係，此舉可謂對程朱一派之學統，做了根本性的推翻。這一系列的經書考訂，都是在程朱學派所尊奉爲經典的立論根據上，做了徹底的翻案，完全打破了程朱學統的道統權威。可以視爲清初王學一派，對於程朱學派所提出的最有力反擊。所以表面上看，官學的程朱一派以功名做後盾，似是佔盡優勢，實則卻也面臨了根本動搖的學術存亡危機。而王學一派的利器，則正是考據學。

不過，在王派祭出了考據王牌的時候，程朱一派也對王學提出了考證上的質疑。陸王一系喜言「虞廷傳心」——「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中」，【註七九】以爲靈明的本心就是「天理」（故曰「心即理」），所以只要把握心之樞紐，則雖世界千變萬化，而主宰常定。對此朱子也曾提出質疑，導揚先路地懷疑《古文尚書》之真偽問題。其後閻若璩則更進一步地以《古文尚書疏證》推翻了陸王心學的經典根據，而與陳確的《大學辨》，同爲清初學術史上兩大震撼的考據之作。雖然閻氏後來後出轉精地在名物訓詁上修正了朱子，但是他的義理立場，則明顯地是尊朱反王的。因此維護陸王的毛奇齡又撰《古文尚書冤詞》與之論辯。所以就在閻、毛兩人對於《古文尚書》的對峙上，我們清楚地看到了考據之爭在清初，是立足在義理動機、與不同思想立場之基礎上的。更明白了清考據學之興起，非但不是對於理學之反動，而且還是理學內部哲學立場、義理之爭的延續。是以另外一種形式表現的朱、陸之爭。所以在清初考據學初興之時，是義理上各擁立場的雙方，爲了解決義理之爭，都採取了以鐵證如山的考據做爲後盾的方法，以期一舉推翻對方的立論經典，使之再無可以置喙的餘地。因此才從義理戰場轉移到考據戰場的。也因此清初的考據名家，都明顯地帶有偏朱或偏王的哲學立場，隱然還有述朱或述王的門戶之爭。

這種釜底抽薪、撼動對方根柢的攻訐方法，固然使得對方在據以立論的經典上立不住腳，達到了義理爭辯攻擊、駁倒對方的最終目的；但是卻也同時連根拔起地、撼動了整個理學的大本營。也就是使得理學內部立場各異的雙方，都因此而兩敗

【註七九】：《古文尚書·大禹謨》，《十三經注疏》，藝文，一九八一。

俱傷。因為歷來理學家附會在圖、書、象數上的說法，實在多得不可勝計；而《古文尚書》如果是偽，《大學》如果真是後儒所作，則那些依附在此一經典上的學說理論，便都同時失去了權威性。所以理學的道統權威也從此被推翻，而再無法成為主流、領導學界。因此清初理學雖然並未銷匿，但歷經了考據之批駁以後，則此時充其量不過是餘波盪漾罷了。相對地，考據學卻從此逐漸興盛，演為當運的學術主流，終至發展成清學的代表，而成為我國與漢唐經學、宋明理學並列之代表學術。所以這兩種不同型態、不同方法學術間的彼消我長，正是學術從義理學當運，過渡到考據學當運的發展歷程。而在變趨的過程中，這兩種學術的關係，應該是緊密關連，而不是處於反動的對立狀態。

(二) 以考據之「實」濟理學之「虛」

考據學和理學各自代表了儒學中兩種不同領域的學術開發，也各有其相應於此一形上、形下不同領域的思考方式被提出。宋明理學發展了數百年，雖然其思考方式一直都是內向、主觀的，但是源遠流長的朱陸義理紛爭，最後卻是以落在經書考據上作收，則就獲得知識的方式而言，義理與考據在儒學範疇內，是虛、實相濟的。「虛」和「實」在這裏代表兩種不同方法的運用，都是構成儒學全幅發展所不可少的學術開發，缺一便不圓滿。所以「虛」「實」都是價值中立、不帶任何價值批判，只純就學術樣貌加以形容的狀況。此外還因為觀察點之不同，也可能在不同的條件下產生不同的結論。是以一般所常見的，說清學是因反理學之虛而走上考據學求實、求致用之途的籠統說法，其實只對了一半。因為從方法論來說，重經驗實證的考據學是「實」，重形上思辨的理學是「虛」，固是不錯；但是若從學說理論的現實精神來說，理學是以人的德性主體為其所關懷的對象，縱然形上道德學的建構，在形式上遠離了具體事物，但是相較於考據學之最後落在文字訓詁等客觀知識上，【註八〇】那麼以學術相切於現實人生的經世作用來說，孰為虛？孰為實？就不無可議了。也因此考據學還是遭致了後人摭拾鉅釘、脫離現實的批評。所以如果不把「虛」「實」的涵義弄清楚，就會產生以下一個由領域混淆而來的疑惑，就是既然考據學已經先否定了前題，否定了理學之虛（——脫離世用），為什麼自己後來又會落入與前題相同的情境中去？所以學

【註八〇】：這是以盛極一時的乾嘉考據學為着眼點的，也就是從已經蔚然成風、籠罩學界的考據學之發展趨向來論；而不是從清初「經世致用」的經學復興本衷來說。因為考據學之興，雖然包含著對經學「經術經世」的期望在內，但是它後來的發展走向，終究還是與其經世理想行遠的。

術發展的軌跡本是新舊交替的，理學與考據學都是儒學發展歷程中，各自成就了一方天地的學術，不能因為誰被誰取代了，誰又被批判了，態度就一面倒地產生過貶或溢美的言論。學術的發展也不能孤立地從方法論、或思想史的角度，做單方面的觀察；而一定要從思想（價值觀）、學術方法、及其所提出的學說理論多方面，合而觀之，其所獲得的結論，才不會是片面、或偏頗的觀察。

由於學界一般多謂考據之實是由反理學之虛而來，因此遂稱考據學為「實學」。其實在這一說法中，有些地方是把不同領域的「虛」、「實」混淆了，是一種含糊籠統的說法。所以我們首先就要把「虛」「實」的意義分別清楚，才不會滋生不必要的糾纏。「虛」可以是就學術方法採用形上思辨的「玄虛」來說；也可以是指清人批評宋儒空憑胸臆的「空疏」而言；還可以用來形容理學偏多在道德形上學一方面之建構，以致造成了脫離現實之「無用」。相對於上述所言的理學之「虛」，則考據學之「實」，也具有兩重涵義：「實」可以做動詞用，指在學術方法之運用上，採用從經驗論出發、證據確鑿的實證方式（所以他們批評理學「玄虛」）；也可以做為形容詞用，指考據學回到經書去找證據，是確實而有憑據的學術活動，非如宋明儒之空所依傍、空憑胸臆（所以他們批評宋明儒「空疏」、不讀書）。因此，當「實」是被嚴格限制在上述兩種經驗實證、與取證經典的意義下使用時，那麼以考據學的「實」和宋明理學的「虛」（——內向、抽象的思辨之學）相對立，是可以成立的；但是當考據的「實」，與經世的「實」被一起聯想——以為考據實學就是經世實學時，則這一種說法就是一種糾纏了。由於理學向來的發展，多自足在「體」之一方面建構，而遺落了「用」，並未發揮學術經世的致用理想，所以一般人遂以「經世致用」的任務，期於學術上取代了理學主流地位的考據學。而考據學又因為初興之時，在經世學風的要求下，打著「經術經世」、「通經致用」之旗幟，於是一般人便籠統地以考據學為經世實學。其實考據學雖然有它「實」的一面（如上述兩種定義），但「通經致用」的概念，卻是一種知識領域與技術領域的混淆，是誤把學術範疇的實證方法，當成現實社會的實用之學。實則知識是屬於個人主體的精神性價值創造（其途徑可以是形上思辨，也可以是經驗實證）；經世之學卻是及物潤物的，是一種客觀化的實現。它是以群體為其主體，它的價值是社會性的，所以其實踐途徑必須同時具備屬於技術層面的方法、技術。換言之，這是兩個完全不同的領域，各有實踐途徑、與規範的標準，根本不能混為一談。知識

的獲得（不論是經由思辨的、或實證的），更不等於是經世技術的獲得；也不會因為考訂清楚了經書上的文字訓詁，就得到了如水利、土地、貨幣、吏制、稅制、邊防、律令……等實用之學的經世之術。因此雖說清初之經學復興，其出發點和乾嘉考據學後來的發展走向有別，清初儒者是希望透過文字訓詁，來達到經書中治世之理的獲得，是以考據為通曉義理的手段、方法，而非以文字訓詁等為考據之最終目的；但以實證之學為經世之學，畢竟是一種混淆領域的緣木求魚。也因此就清初「通經致用」的理想來說，是註定要落空的。所以考據學最後倒底還是循著學術規律，自足地在學術範疇內發展，而不可能成為經世實學。

在釐清了考據學的「實」，並不是獲致經世實學的「實」，只是在學術建構上，和宋明理學各自不同的方法運用——主於抽象思辨，一主於經驗實證罷了，我們明白了從經世實學的標準來衡量，則考據學非但不是居於理學的對立面；相反地，它和理學同樣都是一種非實學的建構，並且在學術領域內是「合則雙美」的，它們各自開發了學術範疇內形上的理性領域、和形下的經驗領域。而匯集了這些經由不同途徑所獲得的學術，就正是全幅儒學的圓滿發展，所以它們都是儒學內缺一便不圓滿的領域開發、與知識創造。

於是當晚明王學末流論「良知」而流入偏鋒，如高空走索令人危殆不安之時，講經驗實證的經學復興，就成為學術發展的另一出路了。從《明儒學案》〈泰州學案〉中所記載的，「（陶匠韓貞）每遇會講，有談世事者，輒大噪，曰『光陰有幾？乃作此閒談耶！』或尋章摘句，則大恚曰『舍卻當下不理會，搬弄陳言，此豈學究講肆耶？』」理學發展至此，以世事所涉為閒談、以講論章句為陋儒，直是叫人除卻「當下良知」以外，一事不必及之，則其空疏、不切實際確是顯而易見的。理學，本是以倫理道德為其學說核心；以正人心、救風俗為其學說標的，但是此時的理學發展，卻已經完全走到了背離道德、絕學任智——本質已然異化的相反方向去了。則做為一種學術型態而言，其學術生命也就不得不逐漸走向盡頭了。更何況理學在明清之際，還揹負了那麼多關於風俗治亂、清談亡國等情緒性與社會性的非學術性罪名指摘。所以在玄虛思辨所帶來的空疏學風、縱情肆意所造成的蕩佚禮法，都還困擾著學界的當時，「以經學濟理學之窮」，一時間似乎成了學界的新希望。

以經學為實學，雖然是限定在以方法論為出發的結論，但卻是清初學者的一致看法。他們認為漢儒註解章句，都是言言

有據的；漢儒又去古未遠，故謂其最能得聖賢精義。因此清代學術，嚴格地不信任一切沒有具體證據的臆說，講求有一分證據，說一分話的求實態度；他們要求蒐羅宏富、充分臚列證據的治學方法，並由此建立起務實的一代學風來。也因此清初的經學考據名家閻若璩，以「一物不知，以為深恥」自勵，【註八一】要求絕對的客觀與博學。是故清代的學術精神，主要在於強調客觀求實，而這也正是自從宋明儒學長時期發展以來的轉向開拓另一領域。宋明儒重思，是對先秦儒學——尤其是孟子一系「德性內在」說的哲學開展。其成就豐富，並拓展了儒學的內容與視野；補足了孔子所罕言的性與天道部分。使人們的眼光、和思維，能夠在實用性、和感官直覺的經驗領域以外提昇，進而邁入理性思維的形上學領域。而任何一個時代，均不可避免地，只能有一種風尚居於領導地位，所以重經驗實證的考據之學，也只能在當理學的學術任務已經達成，學術內容也已經被充分開發了之後，才能夠在新時代中，成為領導學術新趨的領航者。

是故我們對於學術發展的著眼點，不要放在所謂的末流流弊、或根本精神異化的末流發展上；不要以為新興學術就是衝著這些流弊而產生的。反之，把每一種學術典範都當做一種學術理想的實現。舊學術已經產生了流弊也好，沒有也好，都並不影響新學術之出頭。於是末流流弊所影響的，充其量也只不過是新學術成為主流的時機問題罷了。所以任何一種型態的學術，都有它自己的發展規律、實踐途徑，既不是政權、也不是任何人，所能夠左右或改變得了的。因此清儒後來對於理學的批判，是一種「破」，也是一種「立」。它對於宋明理學的意義，並不僅在於指陳缺失、取代其學術主流地位的「破」而已；它同時更是以其實證精神，補足了宋明儒在學術發展上，因偏重形上理性領域所缺乏的經驗領域。所以理學與考據學，並不是完全站在對立面的。這兩種學術型態，一重在「思」，一重在「學」，猶如學術之雙輪，如果能夠保持同時並進，此誠學術之理想，正所謂合則雙美，離則兩傷。不過從歷史上看，學術的發展經常是一種風趨，一種難以兩全的發展傾向。因此也只好如理學之與考據學般，在當一種舊有的學術型態已經走完了它自己的發展全程之後，另一種型態的學術，才得以適時地出來，繼續領導學界，共同完成此一創造知識的學術歷史使命。是故清儒正是以其客觀實證的經驗知識，與宋明儒內向

【註八一】：江藩轉述，《漢學師承記》卷一，頁七，本傳。

主觀的思辨哲學，互相補足地開發了學術的全幅發展歷程，也是學術史上分別代表了「主觀思辨」與「客觀實證」兩種不同模式的學術典範，各自在學術發展史上獲得開展的經過。

第三節 結語

關於「清代考據學為什麼興起？」這個問題，本文是持儒家內在理路發展的觀點，認為理學和考據學，分別代表了我國理性思維領域、和經驗實證領域發展的兩種學術，所以清代考據學之興起，是儒學在充分開發了形上思辨領域後的轉向開發形下氣化經驗領域。對於余英時先前所提出的「內在理路」說（inner logic），【註八二】本文有所修正。其不同點在於余英時主張考據學是儒學發展中，從反智主義演進到重智主義的學術代表，故謂考據學之興起，就是由於智識主義受到重視之故。他從思想史的觀點，認為從理學到考據學，是我國儒學從「尊德性」向「道問學」發展的結果，不過因為他幾乎是以思想史為學術發展的唯一考量因素，所以得出理學是道德一脈之發展，考據學才是知識發展的結論。然而筆者認為智識主義的表現形式，不一定限定為客觀的經驗知識，它也可以是主觀、思辨的理性知識。因此只承認像考據學以客觀實證方法求得的知識，才是智識主義的實現，未免失之狹隘；宋明理學的內容雖是重德的，卻也不失為當代學術典範，也是一種理性知識的創造。所以如果從學術史整體發展的觀點來看，不要把觀察點固定在學術的一部分成因（如思想史）之唯一角度上，則宋明理學五、六百年來發揚內向思辨的理性思維，樹立起儒學史上開發理性思辨領域的典範，也未嘗不是智識主義的一種型態表現。是故本文認為以內在理路解釋考據學之興起固是不錯，但其理路發展應是智識主義中的「經驗領域」獲得開發、「客觀知識」獲得正視所致；而不能在排除了智識主義中的主觀思辨知識以後，才狹義地、籠統地說考據學是儒學中知識一脈傳統之獲得開發。所以宏觀地說，實證之學與思辨之學這兩種學術的開發、創造，都是構成任何一種完善具足的學術發展所不可

【註八二】：余英時在所著《歷史與思想》〈清代思想史的一個新解釋〉中，有言「在外緣之外，我們還特別要講到思想史的內在發展，我稱為內在的理路（inner logic）。」（頁111-114）

少的領域，則以任何外緣的政治、經濟、社會等因素來解釋學術之興起，都不過是次要的助成因素罷了；也因此考據學興起的真正原因，應該還在於儒學之從理性領域邁向經驗領域開發的內在理路演進，所以考據學會在清初出現，那是一種水到渠成的學術內部自然發展。

至於梁啟超的「理學反動」說，也同樣地是一種以方法論為清學興起唯一考量的結論。不夠全面的觀察點，使他未能透視明清之際的學術重心，已經發生了從形上性理轉移到形下氣化世界的重大演變，反而斷言清學只是研究法的運動，不是主義的運動。又由於他只看到了考據學以客觀實證的方法，立異於主觀冥想的宋明理學，因此又斷論考據學是起於對理學的反動。如果我們是從學術典範中的方法論來看，那麼梁氏所觀察到的學術方法立異是對的；但是如果我們還考慮到構成學術的其他層面——諸如思想、價值觀、學說理論的提出等因素的話，那麼梁氏的結論就不僅是一種狹隘，更是一種孤立論證的結果。也就是說關於為什麼會開出清代考據學的問題，本文認為發生在明清之際的思想變革，為清初重視客觀實證的經學復興（含考據學），提供了重要的思想指導原則。所以清代考據學絕非孤立的方法論運動，它是立足在重氣化的思想變革基礎上，是一種與當時思想相應的重視客觀知識學術型態。

所以在明清價值觀不變的演進聲中，理學存理滅欲的思想模式，已經不符當時普遍重客觀氣化、重情慾的思想要求了。於是清儒相應於此一重視形下氣化世界思想轉變地，從經驗論出發，提出以感官直觀、客觀實證為途徑的學術方法，取代了五、六百年來理學主於內向思辨的學術方式；再加上清初分持朱、陸不同義理立場的兩派，為期一舉駁倒義理立場相持不下的對方，於是將義理戰場轉移到考據戰場，由義理之爭開啓了經典之爭，就這樣地開出成就了有清一代最高學術研究成果的考據學來，才是本文所主張的內在理路發展。

故宮學術季刊 第十五卷 第一期



國立故宮博物院
NATIONAL PALACE MUSEUM

The Reason for the emergence of Ch'ing

Dynasty textual studies

Chang, Li-chu

National Changhua University of Education

Abstract

The scholarship of the Ch'ing Dynasty is remarkable in the development of Chinese academics. Prior to the Ch'ing the development of Chinese scholarship had always emphasized thought, but Ch'ing dynasty scholarship is unique for its excellence in textual studies.

Moreover, the development of textual studies coincided exactly with the triumph of the Ch'ing over the Ming Dynasty. Thus later scholars who sought to explain Ch'ing Dynasty scholarship naturally said that the reason for its dissatisfaction with earlier scholarship. For example, Liang Ch'i-ch'ao believed that it arose from dissatisfaction with the rationalism of the Sung and Ming dynasties. Yao Nai believed that it was dissatisfaction with the eight-legged essays of the civil service exam system, while Chang T'ai-yen believed that it arose out of dissatisfaction with Ch'ing rule. However, all these accounts maintain a kind of negative, non-confirming attitude towards Ch'ing Dynasty scholarship, and the explanations are not complete enough. Thus this paper attempts to look at Ch'ing Dynasty scholarship from the inner logic of the development of scholarship. Thus the emergence of Ch'ing scholarship was not a reaction to rationalism, but began as a way to resolve some of the inner conflicts of rationalism. Obviously the emergence of a type of scholarship is the result of a long period of evolution with its own inner rules and logic of development, and not prompted by one or two incidental external factors. That is the focus of this paper.

Keywords: Textual Study 考據學

Rationalism 義理學

Paradigm 典範

Inner logic 內在理路

* The Chinese text of this article appears on page 一〇九 through page 一四〇.