

# 從浙東史學談清初義理學之發展

張麗珠

高雄醫學院

「內容提要」清代學術，以考據為其代表。此為理學主盟學界五六百年後之一大變革。由於考據學成為清朝當運之學術主流，而梁啟超《清代學術概論》又云「吾言清學之出發點，在於宋明理學一大反動」，於是一般人遂多以為義理之學入清便已趨於沈淪，甚至有言清學起而理學亡者。實則義理學入清，雖已無力再主導學界，但亦非如論者所云之聲沈。清學固以考據為其大宗，但亦何嘗不言義理？故有如浙東史學一脈之兼重理學者。浙東史學由黃宗羲開山，黃為蕺山親炙弟子，纂有《明儒學案》、《宋元學案》等理學鉅著，並致力於保存殘明文獻諸多史作之撰述；復以其表彰氣節、發揚忠義之理學精神，激揚蹕厲萬斯同、全祖望、章學誠……等浙東史家，亦均一秉扶持綱常世教之凜然不屈勁節，以發明幽隱，徵存明季之史料。是以本文即試圖透過浙東史學，以一窺義理學入清以後，雖已退居伏流，卻仍然不絕如縷之發展情況。

## 一、前言

由明入清，學術遽變，儒學中過去鮮為人所重視、屬於「文」之傳統，不僅受到格外重視，並且獲得充分之發展。於是為學術而學術之考據學興焉。學問不再附庸於道德之下，不再是如朱子所言「不讀書，則義理無由明」（《答蔡季通》）之落於進德之階之第二義；而是如錢大昕所云「學問乃千秋事，訂偽規過，非以訾毀前人，實以嘉惠後學」（《答王西莊書》）

（一）之純學術獨立地位。然在此一片考據聲中，義理學果真響銷聲沉乎？果如前賢所云，清學起於對理學之變動，故清學起而理學亡乎？清初在學術中最能表現出理學精神，而又不失清初經世學風及徵實態度之清學特徵者，殆為浙東史學。是以本文即試圖透過浙東史學，以探討清初義理學之發展，以明夫從義理學到考據學，學術主流地位異變之演變。明夫此，則清學興起之脈絡釐然可尋矣。且可以知考據學雖為清當運之學術主流，然理學亦未銷匿，不過退至伏流，以符合清學精神之不同樣貌出現而已。亦由於此，義理學之發展，乃能符合時代需求，走出心體、性體之向內探求，落實到現實社會，故能指導人心，而有益於實際人生，而中華文化並因此益顯多采矣。

## 二、明清之際義理學之發展

### （一）從義理之爭到文獻之爭

宋明之世，理學居學界之主流地位，及乎清世，則考證學代之而興，理學退至伏流，甚至時儒言學，且多對理學持撻伐之態度者。故後人對於清代考證之學，或以提倡實學——對理學之反動釋之；或以清廷之高壓——圖免文字之禍釋之（註一）。要之，均極力排除清學中義理思想之成份。然考諸清世，清帝亦未嘗不言理學，尤其更著重提倡程朱之學（註二）。彼固然有其政治用心在，然世儒之談理學者，亦未必然皆實禍。故對於理學地位之消長，若純以反滿之外緣因素、清廷之高壓釋之，恐亦不盡然。再者，觀諸考證學初興之際，其所考證之對象選擇，多與宋明以來理學內部存在之義理問題有關。一般論清考證學多推本於顧、閻者，乃以清自為斷限，不可遂以為無歷史因素之存在。實清代之考證學應可溯源至明季以來初起之考據學風：如楊慎以博洽著稱、陳第以精密聞，皆好治古音，頗為亭林所取；而焦竑亦喜言考證、方以智以考證精核著，則風氣既開，顧炎武、閻若璩、朱彝尊等承之而起，故清之考證學亦沿明中葉諸人而來，不由清世開闢也（註三）。不過顧氏等人，繼事轉精、詳覈精善，又有相當成績，故能樹一代之風氣，為學者所競逐，而開出清代全面整理舊籍之學風來。

至於理學和考證學之間，究竟有何內在關連？考諸考證學初起，其所考察之對象，多為延續宋明以來理學內部紛爭問題而來。亦即可以遠溯至程、朱與陸、王間義理之爭論。程朱一派喜言格致之旨，陽明則以為支離，故重訂《大學古本》，欲

復聖人之舊以見其心，此實已啟由義理之爭轉考校之爭之途。其後劉戴山有《大學古本參疑》，其弟子陳乾初復有《大學辨》，斷論《大學》乃秦以後作，以駁斥程朱本諸《大學》之「格物致知」說；而《易》圖之辨，則自朱子同時之袁樞、薛季宣以來，即已有異論。朱子《周易本義》首列九圖，象山則謂非濂溪之作，以爲出於道家之流。梨洲《易學象數論》、弟宗炎《圖書辨惑》、毛西河《圖書原舛編》並皆攻駁之，謂宋以後《易》學中先天、太極諸圖乃是援道入儒，非聖學之傳。迄胡渭之《易圖明辨》，則歸於論定之。凡此皆可視爲陸王一系對於程朱之學，明據考證以批駁之，暗據義理以排擊之之顯證。故哲學立場偏朱之亭林、東原等人，亦皆曾爲朱子之《周易本義》辯護，謂爲後人割裂殺亂。可見理學立場之異，則所持經學觀點亦隨之而不同，故自義理之戰場轉移至考證之戰場。

再如閻若璩、毛西河等在《古文尚書》問題之對峙上，亦有其義理思想之背景。僞古文《大禹謨》之十六字心傳——「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中。」乃陸王派所喜言者，明末王學尤然。朱子嘗致疑於《古文尚書》，閻若璩之《古文尚書疏證》且斷言其僞，故清初朱學中人往往據此以爲排擊，期藉辨僞以推翻陸王心學之經典根據。閻之博物考古、名物訓詁，雖迴出朱子之上，開清學之先河；然其義理思想則明顯尊朱而斥陽明，與西河之尊王而斥晦庵立異，故雖彼皆立論於考據精核之基礎上，然初期猶隱然述朱述王之門戶，以義理之爭取證於經典。其後乃逐漸自朱陸異同之辨析，涉足於訓詁考證之範疇中，且由此而引出全面整理舊籍之運動來。

再者，明季方以智欲針砭宋明以來理學玄虛之弊，故提出「藏理學於經學」（《青原志略》）之口號，其以爲聖人之經即聖人之道，所以把理學藏於經學，以經典作爲義理之依歸。其後亭林亦言「理學之名，自宋人始有之，古之所謂理學，經學也。」（《亭林文集·與施愚山書》）再經全謝山轉述爲「經學即理學」（《鮚埼亭集·亭林先生神道表》），其義乃謂理學爲經學之一部分，故言理學應本之於經學。亭林欲以此針砭當世學者求諸語錄、不取資於儒家經典之弊。因此以理學之爭論取證於經書，便是「經學即理學」真義之所在。故亭林乃反對當時游談無根之心學，欲導正心性之學於經學中，是以主張自儒家經典中求道，並非亭林對理學反動。其言曰：

竊以爲聖人之道，下學上達之方，其行在孝悌忠信；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，皆以爲撥亂反正、移風易俗，以馴致乎治平之用。（《亭林文集·答友人論學書》）

便是以爲經學乃是聖人垂教之學、是致用之學，非世儒用心於內之近世禪學也。如舍五經中經世致用之典章制度，而空談道德性命，專用心於內，適足以誤國誤民。故「古之所謂理學，經學也」，即是強調道在經中，明經方能明道，明道方能濟世。

故自亭林以迄清代考證學之重鎮——戴震，皆以爲考據之最終目的乃在於求道。因此東原雖以考據名家、領袖一代學界，終不掩其「道孤」之憾，其曰「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」（《題惠定宇先生授經圖》），以爲聖賢之理義畢具於六經，故通經即是明道之資，曰「六書九數等事如轎夫然，所以昇轎中人也。」（《段玉裁〈戴東原集序〉》）且以爲己平生論述之最者爲《孟子字義疏證》一書，欲以此正人心。故其與當時一般經學家競趨考訂，以考文知音、名物訓詁等自囿有異。此一態度實自亭林倡「經學即理學」以來，迄於東原而皆未變。不過一種學術風氣於既形成以後，時人趨逐爭驚，或有未識其本心者，故致遺其本衷，競相考證，而爭絡繹於考訂之途耳。

## （二）從「尊德性」到「道問學」

北宋時儒學之門庭，據全祖望《宋元學案·安定學案》序錄，劉彝之言云「聖人之道，有禮、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。」故其規模尚十分宏闊。而顏淵論儒教亦嘗曰「博我以文，約我以禮」（《子罕》），程子遂稱孔門教人唯此二事而已。其中博文由致知——讀書窮理至；約禮則由踐履篤行也。故《中庸》曰「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微。」朱子則曰「大抵子思以來，教人之法，唯以尊德性、道問學兩事爲用力之要」（《答項平父書》），於是後儒遂以博文繫「道問學」，約禮繫「尊德性」。然自王安石變法失敗後，儒學由受挫而漸自足於「明體」之一面；又由於儒家之「外王」須有所待於聖君之出現，方能使知識、道德、權力結合，以施展經世濟民之抱負。因此儒學中「適用」之一面乃漸被遺落。唯過度重視「體」之追求，導至宋明以來儒者多偏於「內聖」之一端。故宋明時期儒學一皆以「尊德性」爲第一義，亦即以儒學爲

成聖成德之學。是以雖朱熹言「今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論卻是道問學上多」（《答項平父書》），亦不過是成德之教所從入之途，畸輕畸重各有不同而已。要之，朱子之重智傾向，仍是「尊德性」中事。故東原批評程朱「詳於論敬而略於論學」。

下逮清世，考證已成風氣，「道問學」取代「尊德性」之主導地位，龔自珍所言「入我朝，儒術博矣，然其運實爲道問學。」（《龔自珍全集·江子屏所著書序》）故東原論學謂「德性資於學問，進而聖智」（《孟子字義疏證》），以爲德性始乎蒙昧，必不斷資於學問，始能終乎聖智；與實齋之言「浙東之學，言性命者必究於史」（《浙東學術》），皆以爲「德性之知」是建築在「聞見之知」之基礎上。此即已展現出清學寓虛理於實學中之共同精神。故可知此時之儒學已暗中由「尊德性」向「道問學」轉化。是故朱子之重學，仍是「尊德性」中之道問學事；而東原、實齋雖亦言尊德性，卻已是「道問學」中之尊德性，已是儒家智識主義復興之事。因此，儒學之主流在宋明是心性之學，在清代則是經史實學，當運各有不同。試分述如下：

#### 1. 「尊德性」下朱陸之論「博」「約」

鵝湖之會，論及教人，據《象山年譜》曰「元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約；二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。」（《37歲》）自後擁朱尊陸者遂各據門戶，聚訟紛紜。此姑不就其義理思想討論或折衷之，但就朱陸之論博約，在儒學發展中所呈顯之「思想史」義觀之，亦即探究南宋以來，朱陸之爭在整個儒學之發展過程中，所代表之歷史階段性意義。

緣於經世理想之受挫，儒者遂由「用之則行」過度轉向「舍之則藏」與「獨善其身」，此蓋由於學優則仕須有待於客觀條件之配合，不若道德心性之涵養，純任學者自主，故由此導致儒家「外王」傳統之遺落。張載云「見聞之知乃物交而知，非德性所知。德性之知，不假見聞。」（《二程遺書·伊川先生語十一》）其皆以爲聞見之知不相干於德性之知，亦即成德不資於聞見之知。然而何由成德？程子以爲「敬以直內，義以方外，合內外之道也。」（《伊川先生語四》）因爲「敬只是持己之道，義便知有是非，順理而行，是爲義也。」（同上）所以要「集義」，其文曰：

隨事觀理，而天下之理得矣。天下之理得，然後可以至於聖人，君子之學，將以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。（伊川先生語十一）

是其以格物為致知之道，然此「知」，是知是非之「知」，是吾之所固有者，不過「因物而遷，迷而不悟，故聖人欲格之。」（同上）是以經由格物窮理以恢復吾人所固有之「知」，此即是「集義」也。集義乃能得衆理，由此可以成聖也。

所以程子言格物，「凡眼前無非物，皆各有理。」（伊川先生語五）因此窮理亦有多端，「或讀書以明理、或論古今人物別其是非、或應事接物而處其當然，皆窮理也。」（伊川先生語四）可見其雖以德性涵養為首要之務，然進德之階，則可取資於格天下之物、窮萬物之理，如此故能觀物察己而無往不識。象山之時，則因科舉成風，士人讀書志在學場屋之文，以取科第，故象山曰「今天下士皆溺於科舉之習，觀其言，往往稱道詩書論孟；綜其實，特借以為科舉之文耳。」（與李宰書）是以象山欲濟人心之溺，乃教人發明本心，曰「學者所以為學，學為人而已。」（陸象山語錄）其文曰「愚不肖者之蔽，在於物欲；賢者智者之蔽，在於意見。」（與鄧文範書）前者指陳時俗之失，後者則顯露其論學旨趣之與時俗立異。

象山（與李宰書）又云「天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，人皆有是理」，故以為千百世而下，有聖人出焉，同此心也，同此理也，因此要復其本心。而復其本心則有賴於「存養」，亦即孟子所謂「養其大體」、「先立其大」，曰「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」（告子上）故能自覺挺立此道德之本心，則其小者——耳目之官、念慮之有不正者，頃刻可以知之而正之。此即後來陽明之所謂「良知」也。故此「知」，不由學慮而得，不由見聞而有，乃求諸己，反躬自省而得之。朱子則以為「學固不在乎讀書，然不讀書，則義理無由明。」（答蔡季通）因此主張全體大用，兼綜條貫，表裡精粗，皆要交底於極，曰「自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。」（宋元學案·語要）故又曰：

凡天下之事，皆人所當為，君臣父子兄弟夫婦朋友之際，人事之大者也；以至於視聽言動、周旋食息、至纖至悉，何莫非事者？一事之不貫，則天性之陷溺也，然則講學其可不汲汲乎？所以明萬事而奉天職也。雖然事有其理，而著於吾心。心

也者，萬事之宗也。惟人放其良心，故事失其統紀，學也者，所以收其放而存其良也。（《朱子文集》）

是朱子之所以重學，乃在藉學為階，以致萬事之理。且其以為苟一事之不得其理，則天性陷溺矣。故學也者，即在於條貫天下眾理，使無所窒礙，如此乃能發揚本心之明。因此其主張格物，今日格一物，明日格一物，無所不格，則無所不知，則能意誠心正身修，而如游兵之攻圍拔守般，如此人欲便自銷鑠、本心便自朗現。此即朱子之先務泛觀博覽，而後歸之於約。

要之，不論程朱，或陸王，自宋迄明，其所言「學」，一皆以成德之教為首務，故即使表現重智、重學傾向之朱子，亦曰「為學大要，只在求放心」、「為學當以存主為先，而致知力行亦不可以偏廢」（《滄州精舍又諭學者》），則力主居敬涵養之陸王更不待言。雖然朱子亦嘗云「為學須是先立大本，其初甚約，中間一節甚廣大，到末稍又約……近日學者多喜約，而不於博求之，不知不求於博，何以考驗其約？」（《朱子語類》）其中，「先立大本」是就學問方面言之，不同於象山之言「先立其大」，故可知朱子之言「約」——立大本，亦有屬於「道問學」之層面者。故以「博」、「約」繫於「道問學」、「尊德性」，乃就其大體言之，不可截然劃分，亦非絕對對立。然而自宋迄明，「尊德性」確為當運之主流。是以不論朱子之偏多「道問學」，抑或象山之專論「尊德性」，一皆統屬於「尊德性」之第一義下，章學誠故曰「朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文」（《文史通義·朱陸》）。因此朱陸之所論「由博返約」、「先立其大」，斯亦不過其所從入之途之殊耳。

## 2. 「道問學」下戴、章之論「博」「約」

自宋以來，儒學確乎表現出重德輕智之傾向。尤其王學末流之絕對化良知，更曰「知識反為良知之害，才能反為良能之害，計算反為經綸之害」（《王龍溪語錄·與陽和張子問答》），使得「尊德性」之發展達於極限，亦由此而其弊乃益凸顯，儒學發展之主流乃因此而漸次向「道問學」轉化。故明末王廷相曰「神性雖靈，必藉見聞思慮而知，積知之久，以類貫通……聖賢之所以為知者，不過思與見聞之會而已。」（《王廷相哲學選集·雅述》）王夫之亦曰「人於所未見聞者不能生其心。」（《張子正蒙注·乾稱下》）於此可略窺明清之際思想之變遷。故亭林主「博學於文，行己有恥」之教，已是歧知識

與道德爲二；梨洲曰「讀書不多，無以證斯理之變化；多而不求於心，則爲俗學」（《鮚埼亭集·梨洲先生神道碑文》），復表現出重知識之態度。因此自朱陸以迄陽明，儒學之發展屬形上學之範疇，強調道德之性；清學則不步形上之趨，而重視儒學中「文」之傳統，強調知識內涵，展現出儒學發展之新方向，爲儒學從傳統過渡到現代，提供一個起點。

東原謂「德性始乎蒙昧」，必「資於學問」，始能「進而聖智」（《孟子字義疏證》）；實齋曰「今之學者，雖趨風氣，競尚考訂，多非心得，然知求實而不蹈於虛，猶愈於掉虛文而不復知實學也。」（《答沈楓堦論學》）二氏之言即已充分表現出清代儒學之共同精神，此一寓虛理於實學之觀點，是儒家智識主義復興後之思想，因此清儒重視經史等實學，而與宋明以來以道德心性爲主要內涵之形上學異趨，故與宋明儒立異。而此一重「道問學」之精神，即清學在思想史上所呈現之階段性意義。

因此朱子之「求一貫於博學而識，寓約禮於博文」雖歸宿在於德性，然其以德性資於博學之觀點，入清而傳爲寧人、百詩，「皆通經服古，學求其是，而非專己守殘、空言性命之流也。」（《文史通義·朱陸》）故實齋以清之考證學繫於朱子學統下，曰「戴君學術實自朱子道問學而得之，故戒人以空言理」（《書朱陸篇後》），而東原以德性資於學問，終於聖智之論，更使「博學」必然成爲清代儒學之最高價值。因爲「必博學於古，乃能不拘一端」（焦循《孟子正義·離婁章句下》），所以唯有智者乃能成爲聖者。是以此時之論「博」，已完全自朱子「尊德性」義之泛觀博覽、格物窮理，而向清儒「道問學」義、知識內涵之博學多聞轉向，可知此時之「博」已是屬於學問層面，而不復道德層面下之由博返約。

實齋《文史通義》論及清初學術曰「浙東實專家，浙西尚博雅，各因其習而習也。」（《浙東學術》）則在一片考據學風中，「博」已經成爲當時普遍之價值判斷。然而「學術功力必兼性情」，故實齋以爲應「但令學者自認資之所近與力能勉者，而施其功力」（《博約下》），殆即陽明「良知」之遺意也（註四）。是以其論學極言「高明者由大略而切求，沈潛者循度數而徐達，資之近而力能勉者……豈可執定格以相強歟！」因此主張「自識所長」、「以專其門而名其家」、「道欲通方而業須專一」（同上）。然而在思想史之每一階段中，皆不免只能有一種風氣居於主導地位，實齋以爲時人皆爲名利之心所趨使，而寧逆己之性以「徇風氣」，卻不敢逆風氣以「持風氣」，從己所好（《原學下》）。實齋則由於早年興趣已近史

學，高明之性又耐沈潛，是以長於「神解精識」而不能爲字義、制度、名物之訓詁考證。故其論學力主「運以別識心裁」、「成一家言者」（《申鄭》），且以爲由此以論「專家」、論「約」，即是「致良知」，是孟子之遺意【註五】。因此實齋在此層面論「立其大」、「專一」、「約」等，皆是屬「道問學」之範疇，亦即其言「學必求其心得，業必貴於專精」（《博約下》）之義也，而不復是陸王發明本心、明心見性等統屬於「尊德性」下之義。故實齋確爲陸王一系在清代之儒學發展中提出新解，賦予新義。是以實齋論世儒之患乃「起於學而不思」（《原學下》），雖然博學強識，祇爲待問耳，非學也。主張「未有不專而可成學者也。」（《博約中》）因此俗儒記誦，妄求遍物、漫漶無極，卻不知約守，則「謂之纂輯可也；謂之著述則不可也。」故又曰「學貴專而能約」（同上）。是故從考證學之觀點出發，則不但「博」是「道問學」中事，即「約」亦是屬於此一層面者。其所呈顯之意義，則爲知識已經自道德之束縛中解放而出，獲得獨立地位，因而清學表現出重智之傾向。此即自明季考據之風漸開以來，「博」「約」已在不知覺中，暗中由「尊德性」義向「道問學」義轉化，而不復儒學舊貫之發展軌跡。故此時「道問學」已躍居儒學思想之主流，而此一發展趨勢，亦遂使得「尊德性」與「道問學」之分趨日遠。

### （三）從經世之學到考證之學

明亡異族，然衰亡之前，聖賢之學盛極，前代鮮有過之者。何以成聖成德之學如此盛行，在實際歷史中卻無益救亡圖存？是以明之亡，促使學者紛就此一儒學發展過程中脫離現實之問題，痛切反省，因而開始觸及道德理性之客觀化問題【註六】。開始思考道德活動落實在現實世界中，應該如何去創造某種秩序，使現實界事象之運行納入此秩序中？如何以客觀保障政治合理之可能性？亦即如何透過道德理性去轉化客觀世界。

儒學本是禮用兼賅，內聖外王兼攝，最終目的並在於措之天下、潤澤斯民，亦即經世濟民。然自孔子嘆「吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食」（《陽貨》）、「用之則行，舍之則藏」（《述而》）以來，儒學之「外王」——道德理性之客觀化問題即已顯現，因此儒者不能行道於外，乃自孔子時就已存在之難題。唯自後此一問題一直未被凸顯。重以孟子言「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」（《公孫丑上》），將政治問題簡單化爲道德問題以來，儒者遂益發不能正視此一「客觀化」問

題之存在【註七】。董仲舒又言「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，雖儒學之理論曾歷經改變【註八】，然此一只重道德意義之是非善惡，不重事實意義之得失成敗之人生基本態度，則一脈相承而未變。故儒者乃益發遺落此客觀化之問題。此蓋由於心性、道德之範疇，乃吾人之所能自作主者，不若客觀世界關係之複雜，不能完全自主、自由掌握。宋儒並且一方面接受此一重是非輕成敗之觀念，另方面卻又懷一樂觀之「天道觀」信念，以為只要在義理方面用功，便亦可以解決成敗之問題。寄望以德性保障事功；或根本認為事功可以直接從道德人格產生，即所謂「大德必得其位」、「大德者必受命」（《中庸》）之過度樂觀想法。是以儒者之態度「不患無位，患所以立」（《里仁》），以道德問題直接統攝一切文化秩序問題，此即是不重視事功——「客觀化問題」之本身。

儒者此一人生態度，在道德修養方面，其價值自是無可否認，然針對解決歷史難題之要求而言，亦不可避免有其缺陷之存在。由於義理之學不能掌握外在世界之形勢，而此一問題在儒學歷來之發展中，又屬存而不論，儒者但自足於心性之涵養，對於其所不能自主之客觀世界則不論，故相對於歷史難題之解決而言，亦不能實際發揮其力量。因此每當世亂俗弊之時，儒學之缺陷便被凸顯，而學者亦遂對儒學之經世作用致疑，懷疑成聖成德之學不足以救世。此經世學風之所以每於亂後被提出。

然而究應如何使儒學之發展兼及事功？南宋陳亮推崇漢唐事功，曾致辯於朱子。朱子則只是以道德上之寬容，以「權」來看待事功，認為所為雖有不盡合義理而能救時除亂者，是「權」而非「常理」。所以不是合於天理者方能成功，成功者亦有不合於天理者，亦即成敗問題與是非問題不能相混。然而其間所透顯之問題——道德理性究應如何去轉化客觀世界？卻仍未為當世儒者所正視。而陽明雖有平糶破貉之實際事功，末流卻極言現成良知，避談事上磨鍊，故其說雖行，卻無補於政之日衰。要之，儒學對於「客觀化」問題之未能處理，乃整個儒學傳統之一大缺陷。

其後，東林黨之裁量人物、訾議國政，冀以清議針砭執政者；復社之接武東林；陳子龍之編纂《皇明經世文編》，以網羅有明一代臣僚奏疏，使二百餘年之治亂事蹟、制度沿革，皆因之而燦然明備。而明亡，「經世致用」思想之再受重視，亭林、梨洲、船山等人之議及政治制度原則、歷史演變方向等實務問題；顏元、李塉等人之提倡實用之學等，凡此皆是儒者在

歷史之挫敗後，痛定思痛之反省結論。亦即儒者面對歷史難題，體認到道德理性必須對客觀世界一切文化秩序有效統攝，方能有益世用。因此儒家之外王傳統、經世思想，乃於焉復興。

是以學術必須以經世為依歸、儒學之「體」不能只限於良知之獨體，必須重回儒家經典，求內聖外王之整體，以藥明心見性之流於鑿空言理、束手游談之弊，此已為清初學者之共識。而經者，乃三代之典章，故章學誠曰「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也」（《易教上》），陽明亦嘗曰「以事言謂之史，以道言謂之經，事即道，道即事，春秋亦經，五經亦史。」（《傳習錄·答徐愛問》）是以「三代以前未嘗以道名教，而道無不存，無空理也。」（《文史通義·史釋》）因此出乎政教典章人倫日用之外，亦別無可以著述之道矣。是故唯經學為能經世，為能明治亂事蹟、制度沿革者，此所謂體用兼備、經世之學也。故學者必先窮經，亦成為當時之共見。此清初之所以重經學故。

因此，清儒之所以重經學，乃緣於經世思想。六經是講求實行、實治之學，所以經術即所以經世，清儒希望藉經學以達其明道、致用之目的，以恢復儒學中外王之傳統。然而經學或因年代久遠，訓詁不明；或因傳鈔舛誤，真偽難辨；或因音義變遷，意旨難明，要之，欲通經必先考文知音。故亭林曰「讀九經自考文始，考文自知音始」（《亭林文集·答李子德書》），以通經為明道之資。而明道即所以求致用、求遂其經世濟民之最終目的者也。故清初重經學，在於使六經之旨與當世之務合而為一，以經學為濟世之資，是以東原論學始終以考證為過程，以義理為依歸，因訓詁精覈而通經，因通經而明古人之義理。以為古人之義理明，而我之義理乃因之而明，故其不欲自限以六書九數。唯學術之發展，於學風之一旦形成後，便難以其最初之本衷偏限之，故一再流傳，而往往本意全非。因此清學本由經世理想出發，卻由於經學內部待處理之問題太多，學者乃踵繼於考據之途。運會所趨，莫可阻遏，故遺落其本衷。而清學亦遂由通經明道、明道致用，而折入音韻訓詁、考證之學。此後治經不重經義之發明，重文字音韻之訓詁、考訂、校勘、辨正；不務研治道、論救世，唯趨講經術、務博聞，並由此而發展出儒學屬於「文」——知識範疇——另一傳統之高峰。故雖取徑不同，而其於傳統典籍之貢獻，亦功在不沒矣。

#### （四）從「經學即理學」至「六經皆史」

為救明末空疏之學風，明季以來之學者多有重經之傾向。羅欽順主張以義理之是非取證於經學；錢謙益言「誠欲正人心

，必自反（返）經始」（《牧齋初學集·新刻十三經注疏序》）；方以智言「聖人之經即聖人之道」（《青原志略·仁樹樓別錄》），又言「藏理學於經學」（同上書《青原志略發凡》）；顧炎武曰「古之所謂理學，經學也」（《與施愚山書》）後人轉述爲「經學即理學」；梨洲亦言「學必原本於經術，而後不爲蹈虛」（《鮚埼亭集·甬上證人書院》），凡此，皆是期於以六藝之文、百王之典、當代之務等修己治人之實學，代明心見性之空言、用心於內之歪風，以恢復儒家通經致用、事功節義合一之傳統。

是以「經學即理學」之說，在清初強烈挑戰義理之學，其義謂聖人之道在六經之中，非可以空憑胸臆而得者，故欲求聖人之理義，則必就聖人所垂訓後世之六經以求之。唯古今懸隔，遺文垂絕，是以求之故訓，「故訓明則古經明，古經明則聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。」（戴震《題惠定字先生授經圖》）故能得聖人之理義，則可以執一以御衆，而經學，乃其階也。故訓，則開啟六經之鑰也。此「經學即理學」之義也。是以亭林謂理學之名宋始有之，古之所謂理學，畢具於六經之中矣，則舍夫經學而言理學，是鑿空而求，故謂之禪學。東原之考證觀點亦緣於此，其以爲聖人乃先得吾心之同然、理義之大端者，因此就聖人之遺經可以求理。是故東原雖以考證名家，卻始終以訓詁考證爲求聖人理義之所資藉，其最終目的仍在於聖人之理義。然而乾嘉學風終以考據爲主，且有以爲東原之《孟子字義疏證》可以無作者。此即時人之執其末而遺其本，且於學風之既形成以後，但知徇風氣而不能持風氣，唯務名物訓詁、考證校勘，唯求博聞，而遺「明道致用」之經學本衷，是以實齋乃倡言「六經皆史」。

實齋之「六經皆史」，本爲針砭當時之學風而立說，其謂「自顏曾賜商，所由不能一轍」，故後儒途徑之所由寄，或於義理、或於制數、或於文辭，三者致其一，則不能不緩其二。是以世俗風尚必有所偏，然苟徇於一偏而謂天下莫能尚，則是物而不化（詳《博約》下）。因此載筆之士欲救其偏，則必逆於時趨，故實齋之《文史通義》、《校讎通義》皆爲救當時經學之流弊而作也。

爲救經學之弊，故實齋《文史通義·原道篇》首倡「六經皆器，非道也」之說。又曰「古者道寓於器，官師合一。學者所肆，非國家之典章，即有司之故事」。故六藝者，乃「聖人即器而存道」者也。而官師合一，治教無二，則其所以教人者

，皆典章制度、人倫日用之常。是以古人未嘗離事而言理，理寓於事中，道即器而顯。此即孔子之所以言「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明」故也。及至後世，官師既分，則後儒之肄業惟資於簡策，故實齋又曰「彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則不可與言夫道矣」。蓋六經已是離事徒存之文，又欲即六經以求道，是執末以求之。更何況乎就訓詁章句、疏解義理、考求名物等求，既無「理」寓其中，又無「事」以繫焉，則其不可與言夫道亦明矣。再者，「事變之出於後者，六經不能言」，且「後儒但即一經之隅曲，而終身殫竭其精力……不知特爲一經之隅曲，未足窺古人之全體也。」故欲守六籍以求道，以爲道畢具於此者，豈知時移事易、社會變遷，六經不能盡舉後世之理？況夫窮畢生之力，墨守一經而嘵嘵於其章句者哉！且經師之論學已不能無所抵牾，傳其學者又分立門戶，則豈理之有二致耶？將何以定其是非耶？是以墨守六經固不足以求道亦明矣。

故實齋曰「六經皆史」，謂「三代學術，知有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史耳。」（《浙東學術》）因此反對惟騰空言、不切人事之空談義理。以爲經學既已與當代之務脫離，則就其章句以求典章制度名物等，亦是空言也，豈所謂實學耶？而後人之所貴於經術者，在於其爲三代之史也；在於其理皆繫於事，非徒務於空言者也，則經與史豈有二學哉！經即史也。唯「經」偏於說理；「史」偏於敘事耳。然求道必於事上求之，始非空理，故經史不二，不可偏廢，始能得「道」之全也。此即實齋欲扭轉乾嘉時學風之流弊，故指陳當日經學鑿空言理、舍器求道。欲救此弊，則必就事上求理。實齋此論已將形上之道落實至現象界，所以道非徒存之空理，而是即器而顯，見諸行事之實理。故曰「六經皆史」，則道不盡在六經之中，而是存在於歷史上每一進程中；道非泥於古者，而是能通於今者。如此故能應萬變之景象。是故六經皆史，史不盡於六經，道亦不盡於六經也。

陽明嘗曰「以事言謂之史，以道言謂之經，事即道，春秋亦經，五經亦史。」（《傳習錄·答徐愛問》）實齋雖亦言「六經皆史」，然其在意義上更有所發明。陽明謂「五經皆史」，以理事合一。然其以道歸於經，仍未能擺脫「道在六經」之傳統觀念。故實齋以道爲歷史進程中不斷展現之事理，重視當前現實意義過於以往陳跡之觀點，已經明顯突破過去之局限，而與陽明有異。故亦可知實齋之言「六經皆史」，主要在於以道爲因時制宜、切合人事；不泥古味今、不脫離現實人生；重

視實際事功之現實意義。如此則「學爲實事而言非空言，所謂有體必有用也。」（《史釋》）是以其以爲「整輯排比，謂之史纂；參互搜討，謂之史考，皆非史學。」（《浙東學術》）否則「不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞞帙之文、射覆之學，雖極精能，其無當於實用也審矣。」（《史釋》）故史學必以現實人生爲依歸，不僅不能空談道德，亦不能空談典章名物。是以實齋又曰「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也」（《浙東學術》），以爲學術之發展應該切合人事，歸宿於義理。故實齋「六經皆史」之說，可以視爲在清初「道問學」一脈躍居爲思想主流後之義理學發展。亦實齋對乾嘉學風、經學流弊之所修正。

### 三、浙東史學與義理學之發展

#### （一）綜論浙東史學與歷史考據學派之異同

實齋《文史通義·浙東學術》曰「世推顧亭林氏爲開國儒宗，然自是浙西之學；不知同時有黃梨洲氏出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王劉、下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。」是其以爲清初學術，浙西、浙東隱然二分。雖後人頗有致疑於浙東史學派者（註九），然若以清代浙東地區之史學成就觀之，則清初百年間，浙東地區史家前後相望，其淵源不異、脈絡一貫，學術趨向、治學精神亦大致皆同，則不以嚴格之家法傳承侷限之，名爲浙東史學派並無不可（註一〇）。故梁啟超《中國近三百年學術史·八》對清代浙東學術亦持正面之肯定，曰「浙東學風，自梨洲、季野、謝山起，以至於章實齋，釐然自成一系統，而其貢獻最大者，實在史學。」是故清初浙東史家以其表彰氣節、殷勤殘明文獻之精神治史學，在清初一片考據學風中，卓然自立，隱然一股清流。

浙西則自顧炎武提出「經學即理學」後，以其尚博重智之精神，成爲學術主流。前文並已論及亭林寄經邦濟世之理想於學術中，倡言以經術經世，矯晚明束書不觀、游談無根之空疏學風。又爲求通經，故言「讀九經自考文始，考文自知音始」，後儒即奉此爲圭臬，以音韻訓詁、名物考證爲治學之要，故蔚爲清朝重考據之一代學風。是以此即亭林之爲「清學」開門徑，指示途轍。乾嘉學者承流而起，考據之風盛極一時，於是經學家治經不重發明經義，重文字之訓詁校勘，戴、段、二王

爲其代表；史學家則醉心於古史之考辨，趙翼、錢大昕、王鳴盛皆其大家。要之，此時期是經史考證之極盛時期。

實齋（浙東學術）又曰「浙東貴專家；浙西尚博雅；各因其習而習也。」明言其習各有不同。且實齋以浙東之學出於婺源，並宗江西陸氏；陽明、戴山，一脈相傳，源遠而流長。是以，「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。」以爲浙東史學之所以可貴，即在於其合天人性命與人事爲一，不同於「近儒談經，似於人事之外別有所謂義理矣。」於此亦可見浙東史學與理學之關係極爲密切。梨洲之言「讀書不多，無以證斯理之變化」（見前），即所以矯束書之弊，開時代之新趨，透顯出清學重客觀知識之精神；「多而不求於心，則爲俗學」，復歸宿於傳統儒學之舊貫，確立浙東史學之治學趨向及特色，並以此立異於當時之考據時風。是以清初之浙東史學由理學而走向史學，以故特重理學涵養人心之功，乃理學爲體、史學爲用者也，期於以此經世濟民。故其所表現於史學者，即其表彰氣節、發明幽隱之治史特色。

實齋又曰「浙東史學，自宋數百年來，歷有淵源。」（《校讎通義外篇·與胡維君論校胡樸咸集二篇》）據《宋元學案》云，浙東地區，自宋世以來，即文教昌明，永嘉、金華、四明等地，學風皆盛。除慶曆五先生、淳熙四先生外，王應麟、黃震、許景衡、周行己、鄭伯熊、薛艮齋、陳傅良、葉適、呂祖謙……等，皆以聖學名家，於儒學之發揚大有功焉。梨洲並以「以濂洛之統，綜合諸家。橫渠之禮教；康節之數學；東萊之文獻；艮齋、止齋之經術，水心之文章，莫不旁推交通。」（《鮚埼亭集·梨洲先生神道碑文》）故浙東之學，不主一家，前賢導揚之功，可謂千門萬戶，不僅會通朱陸，兼取張、程，而永嘉之事功、呂學之文獻，亦皆啟發浙東史學，而爲其先河也（註一一）。

浙西則以其尚博之精神，淵源於經學。《四庫提要·日知錄》下云「每一事必詳其本末，參以證佐，而後筆之於書，故引據浩繁，而牴牾者少。」此即乾嘉學者所奉爲圭臬之治學方法。是以其往往能以重客觀事實之謹嚴態度，突破傳統觀點之見解，而在舊籍之整理上，獲得一番成績。故清代學者對於經史之考據，成就斐然。茲就歷史考據學派，與浙東史學做一比較，以明其在共同之學術風氣、治學方法下，呈現出何種相同之學術精神；以及其所特具，且爲雙方所以立異之史學精神所在。

自崇文獻、重當代之史著撰作言之，歷史考據學派誠不如浙東史學；然自記註、考據方面之史學成就觀之，則考據學派

未遑多讓。夫網羅前代遺文故冊，運以別識心裁，成一家之言，此撰述之功也；然史家撰述之偏、記註之謬，則皆有待於考據而後正。故章學誠以「專家」歸於浙東，以「尚博」歸於浙西。而中國之歷史考據學派，亦寢至清代而始迸出萬丈光輝。

清儒運客觀細密之法以衡評、考據古代史籍，如雜史之運用、善本之旁借、金石之輔助、避諱之考察……等，又益以博雅之經學、小學、天文、輿地、版本、官制、氏族……等學，旁徵博引以助其糾謬發覆、補闕拾遺。再以據事直書，不虛美、不隱惡，反對馳聘議論、書法褒貶之求實精神，以考訂古史。如王鳴盛《十七史商榷序》曰「讀史者不必以議論求法戒，而但當考其典制之實；不必以褒貶為與奪，而但當考其事蹟之實。」期於不失史實之真相，此即乾嘉考據學派之共同精神。錢大昕亦云「學問乃千秋事，訂偽規過，非以訾毀前人，實以嘉惠後學……去其一非，成其百是，古人可作，當樂有諍友，不樂有佞臣也。」（《潛研堂文集·答王西莊書》）而乾嘉學者學術之基本態度亦於此可見。

再者，既以訂偽正謬為其學術主旨，則宜乎歷史考據學派以古史為其研究範圍，而異於浙東史家之重當代文獻精神。其作有注釋舊史之作，如錢大昕《廿二史考異》、王鳴盛《十七史商榷》、趙翼《廿二史劄記》、洪頤煊《諸史考異》、梁玉繩《史記志疑》、惠棟《後漢書補註》、王先謙《漢書補註》、杭世駿《三國志補註》……等，諸作衆多，殆難盡舉；又有補充舊史之作，如萬斯同《補歷代史表》、孫星衍《史記天官書補目》、劉文淇《楚漢諸侯疆域志》、錢大昭《後漢書補表》、《續漢書藝文志》、倪燦《宋史藝文志補》、《補遼金元三史藝文志》、錢大昕《元史氏族表》、《補元史藝文志》……等，亦皆洋洋大觀。

歷史考據學派以徵實之態度考訂古史，故其治學，言言有據，字字有考，每有立論，輒援引群籍，佐證數百條，愛「博」之過，往往以多為貴，是以《四庫提要·經部總敘》曰「國初諸家，其學徵實不誣，及其弊也瑣」；浙東史家則重在網羅當代文獻，及時撰述，故由博返「約」，重在約守，無取於方圓求備，旨在決斷去取，以勒成鴻業，成一家之言，貴專家著述。此其所以立異。

古今學問，或事於義理；或事於制數。漢儒得其制數；而宋儒則得其義理。清初顧、錢、王一派，國亡不復後之所謂考據學；黃、萬、王一派，所謂義理學也。是以由經學、理學之不同旨趣，而有尚博與貴約之殊，稽古與通今之異。唯亭林雖

清學之開山，於理學亦深有造詣，故有「有恥」之教，制行且不愧於理學家之矩範。雖後學棄其經世思想，專言博學於文，所以與清初經世學風判若涇渭。然清儒於舊籍之整理，則諸功厥偉，不可抹殺；浙東學者則由理學走向史學，言義理且不廢考據之時風，貴專家著述，且兼重徵實精神，以此求實之精神致力於文獻纂輯、史著之撰作，故能卓然自立於時風衆勢中。

## (二) 浙東史學與義理學發展之關係

浙東史學由理學走向史學，故其所表現於史學之趨向，為表章氣節、發明幽隱，多致力於殘明遺事。尤其清廷所湮沒、不傳於後世者，最為其所務力發揚，務使此一驚泣神鬼之精神，昭然揭於天地之間，故梨洲以前朝遺臣，瀕九死之餘，事既不克，乃講學於鄉黨，徵存明季史料，隱然自任以國史之責。梨洲之學，博大淵深，承王劉踐履之教，而以經世致用為其極則，寓褒貶於史學中，故多取亡國之大夫、草野之窮民，凡桑海之交，奇節異行之士，皆以殘墨存之，以備史事之缺文。此一精神，尤為全祖望所繼承發揚，亦留心桑梓文獻，於忠肝義膽、大節與日月爭輝者，皆為筆之於書，曰「以為他日國史底本」（《鮚埼亭集·陸桴亭先生傳》），要之，期此耿耿之忠魂，不與草木同朽。梨洲嘗曰「此耿耿者，明滅於爛紙昏墨之餘，九原可作，地起泥香」；又曰「天地之所以不毀，名教之所以僅存者，多在亡國人物。」（《南雷文定·萬履安先生詩序》）故思以筆墨補教化，不聽遺事之舛駁零落；推尋桑海遺事，斷簡殘編，珍若琪璧，以此為風教之所急。而此一精神實為浙東史家所共具，亦理學之為教，清初之義理學也。只不過一重在言理，一重在言事之微問也。

是以，理學之精神，決乎浙東史學之所以立異於考據學派，且成其史學之特色。故實齋雖以史論名世，其論亦主於史學中義理思想之闡發，無取於方圓求備，貴在成一家言之專家著述，曰「史志之書，有裨風教者，原因傳述忠孝節義，凜凜烈烈，有聲有色，使百世而下，怯者勇生，貪者廉立。」（《答甄秀才論修志第一書》）故其所修志，皆立意於取窮鄉僻壤、畸行奇節者，為之立傳，以備采風者觀覽、以遂其善善欲長之意。

因此，浙東史家在清初共同之經世學風下，以史學經世，亦即儒家「外王」精神之發用，而其所內具之精神，即理學家務力闡發之忠孝節義等「內聖」修養，期以此而有裨風教，亦即藉史學之用，以達其成聖成德之儒教目的，且以此為異於考據學派訓詁考證之博雅宏大者。故清初義理學之發展，已非理學家素為人所詬病之內求心體或性體、脫離實際人生之舊規，

而是落實在現實人生、藉學術以成其經世理想之以史資治。故爲當時之一股清流。

是故浙東史學表現出崇當代、重文獻之精神。實齋曰「不知當代而言好古，不通掌故而言經術……其無當於實用也審矣。」（《史釋》）故浙東學者，自梨洲以降，迄於季野、念魯、謝山，以至實齋，莫不注重當身之史，以保存一代文獻爲己任，致力於文獻之網羅，以傳一代之信史。此即浙東史學期於以史資治，故必求當代之典章以切於人倫日用，以利後人之參稽研究。不然，逡巡久之，遺老凋落，文獻散佚，則傳千秋之信史難矣。此孔子之所以嘆「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也」（《八佾》）。是以及時徵存，網羅文獻，眞乃史家不可廢之要務。是故梁啟超論清代史學，謂其極盛於浙，而以黃宗義、萬斯同爲一代文獻之傳，全祖望亦爲言文獻學者之所宗（詳《清代學術概論·六》）。

浙東史家由於崇當代、重文獻之精神，所以亟以明亡故國文獻卻遭湮沒於清廷，後世不能知先賢凜冽之勁節爲嘆，曰「國可滅，史不可滅，後之君子，能無遺憾耶？」（《南雷文定·次公董公墓誌銘》）於是化麥秀黍離之悲爲徵存文獻之志，因此致力於發明幽隱，「庶前輩一生肝血，不與塵草同歸澌沒耳」（《鮚埼亭集·奉九沙先生論刻南雷全集書》）。故梨洲有《南雷文定》、《南雷文約》、《南雷文案》、《隆武紀年》、《贛州失事紀》、《紹武爭立記》、《海外慟哭紀》、《思舊錄》……季野則以梨洲衣鉢弟子，布衣參史局，獨力成《明史稿》五百卷，並著《兩浙忠賢錄》、《明季兩浙忠義考》；邵念魯有《思復堂文集》、《東南紀事》、《西南紀事》；全謝山有《鮚埼亭集》……等，皆以紀鄉邦先賢、修粉榆掌故，蒐羅桑海遺聞，表彰明季忠節、徵存明季文獻者也。梨洲並纂有《明儒學案》，有明三百年之學脈，一代之興亡盛衰，其跡釐然可尋；而謝山亦承梨洲之志，續成《宋元學案》，於是六百年來儒林所不及知者，皆表而出之矣。

再者，浙東史學既期於以史經世，故特重史學之鑑戒作用，寓《春秋》撥亂反正之意於史著，以褒善貶惡、移風易俗、以馴致乎治平之用。因此對於明亡之際，風節凜然、不以刀鋸損立身之清格；不肯阿諛事新朝、忠烈昭垂，卻湮沒於文網之下者，特秉史家如椽之史筆，爲發潛德之幽光；而於失節辱德、靦顏事仇者，亦必誅之於既死。此以史勵德、以史教忠也。是故浙東史家極重表章氣節，以史家浩然之嚴正態度，不畏斧鋸，書於載籍，以公諸於世。務使善無微而不顯，人無隱而不章。故邵念魯曰「人之才情，當用於忠孝節義，不當用之於詞章藻繪。」（《思復堂文集·後蒙說》）此即浙東史家之立於

時風之外，寧干時忤俗，不以繁瑣鉅釘之補苴爲務，而以扶綱常、撐世教爲其終極目標。因此，「殉國之大節，閔忠之古道，天荒地老，終於不朽」（《鮚埼亭集·楊氏葬錄序》），是故浙東史學者，國亡不復後之義理學也。

所以，浙東史學以道德教化爲其重要思想、及特色，殆所謂「理義以爲雨露，名節以爲風霜」（《鮚埼亭集·紫清觀蓮花塘記》）者也。故其所重於史學者，在於垂訓後世、以古鑑今。因此對於歷史人物之裁量，一皆以理義道德爲去取。既旨在以史學勸懲後世，則凡一毫悖於聖賢之理義，便不苟取；必其有不可易之介，又忠孝至性，可以贊天地化育，始爲足資表章者，而此即浙東史家之所焚膏繼晷、務力於發揚者。此蓋由於天下之事，變故無常，唯稽考往事，能知其故，而知所以應變之。故明社既屋，學者抱遺民之慟，多富於經世思想，而浙東史學者，寓道德教化於史學中，以明夫是非得失、興衰理亂、天下治亂之故，並爲法戒於萬世，此即史學之所以可貴，亦浙東史學之所以卓絕。故如實齋所言「浙東之學，言性命者必究於史」也。

#### 四、結語

明乍亡，學者多抱遺民之慟，難以遽然認同新政權之建立。故對於學術之演變，亦多諉以理學空談心性、不能濟世，導致清學思變。所以學者多認爲清學興而理學亡矣。實則任何一種學術，其演變過程均必然由盛轉衰，而其末流亦皆必然出現某種流弊，學術故由此而變。因此，不應以末流之流弊罪及本原，而竟一併抹殺之。是以，明季王學之末流誠然有弊，然清學之起卻不應僅由對理學之反動；理學亦不應亡於清。否則何來理學鉅作——《明儒學案》、《宋元學案》？觀夫清初考據之爭，本起於義理之爭。亦即以義理之是非取決於經典。此蓋由於述朱、宗陸者各持門戶，各以考據爲後盾，皆期以駁斥對方立論所本之經典，此即考據學之初起。再者理學之發展，由宋至明，歷六百年，盛極而衰，亦理所宜然。是以考據學之成爲清學當運主流，亦勢使然也。且爲儒學發展過程中之自然嬗遞。蓋義理學強調「體」，清初經世學風則強調「用」；而其學術發展之態勢，則又屬「文」之傳統。察夫清學之起，初固由於經世學風，然考據風氣之既形成以後，即難以本衷羈勒之。故清學之發展，終至成爲爲學術而學術之傳統舊籍總整理。因此旁徵博引、訓詁考證，皆以糾謬發覆也。然另一方面理學之

為教，亦並未消失，不過已蛻變至伏流。儒者不再藉言心性以達成聖成德之教；而是落實至現實人生，如浙東史學之藉史學以遂其道德教化、經世理想之目標是也。故從義理學到考據學之發展歷程，而中國之儒學演變，堪稱體、用、文兼備矣。代之嬗變不過各有倚輕倚重而已，要之，均不可偏廢，中華文化亦因此而益顯其光輝博大矣。

## 註釋

【註一】：詳梁啟超《中國近三百年學術史》、《清代學術概論·三》後者有言「清學之出發點，在於對宋明理學一大反動」。

【註二】：參馬宗霍《中國經學史·十二、清之經學》，曰「故當時宋學昌明，據此，知清之初葉，皆重宋儒之學」；錢穆《中國近三百年學術史·六、閩浙邱毛西河》論及「復獎理學，專尊程朱，以一天下之議論，而循異口」……等。

【註三】：陳有《毛詩古音考》、《屈宋古音義》，其書取徑與亭林《詩本音》、《易本音》相似，陳氏《毛詩古音考序》自謂為考據列本證、旁證二條。本證者，《詩》自相證也；旁證者，采之他書也。二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以譜其韻。是其據古以求證之法，已先亭林而為之；其後閩百詩為《尚書古文疏證》，亦承明季梅賾《古文尚書考異》，非自創闢。以上詳錢著《中國近三百年學術史·四、顧亭林》。

【註四】：陽明勉人各適其才，安於所業，其拔本塞源論謂「才能之異，或有長於禮樂、長於政教、長於水土播植者，則就其成德……視才之稱否？……其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業以相生相養，而無有乎希高慕外之心。」（《傳習錄·答顧東橋》）故實齋以為視才之所近，擇其所宜，乃陽明「良知」之遺意。

【註五】：章《文史通義·博約下》曰「良知曰致，則固不遺功力矣。朱子欲人因所發而遂明，孟子所謂察識其端而擴張之，胥是道也。而世儒言學，輒以良知為諱，無亦懲於末流之失，而謂宗旨果異於古所云乎！」故實齋以為時人以末流之失，而併陸王共棄之，並以良知為諱，此時人之無見耳。又其《浙東學術》言「浙東之學……多宗江西陸氏，而通經服古，絕不空言德性。」並以戴山、梨洲、萬氏兄弟、全祖望等人繫於陸王學統下，且曰「西河毛氏，發明良知之學，頗有所得，而門戶之見，不免攻之太過。」又言「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也」、「浙東之學，雖源流不異而所遇不同，故其見於世者……授受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也。」是實齋以為「言性命者必究於史」、「通經服古，不空言德性」即陸王一系在清學發展中之面貌。故實齋運以史識心裁，自成一家之言亦屬之，此即梨洲之言，「讀書不多，無以證斯理之變化；多而不求於心，則為俗學」之義也。

【註六】：文中所謂「道德理性之客觀化」，係採勞思光《中國哲學史》三卷下《明末清初之哲學思想》之用語，詳細內容可參該章中《客觀化問題》。

【註七】：荀子重「禮」，強調積學——外在之改造，表面上似是觸及「客觀化」精神之建立，然其主「性惡」說，未能挺立「道德本體」——理性之「主體」

，則僅強調外在意義之秩序，嚴格說來，未足稱為客觀化。

【註八】：歷經秦火之後，學統大亂，偽書曲說疊出。故儒學至漢，其理論立場已與孔孟相去甚遠。漢代儒學與陰陽家合流，以價值根源歸於「天」，倡天人相應說。於是，儒學被改塑為「宇宙論中心之哲學」，且以此陰陽五行觀念解經，而有災異讖緯之出現。故孔孟以外在生活秩序源於內在德性自覺之「心性論中心之哲學」被取代，德性根源不復在己，而在於天，扭曲遂成。

【註九】：金毓黻《中國史學史》反對章、邵二氏與黃、全之因緣，曰「謂為壤地相接，聞風興起則可，謂具有家法互相傳授則不可」；何佑森（黃梨洲與浙東學術）（載於書目季刊七卷四期）一文，並且反對將亭林歸浙西、梨洲歸浙東，以為浙東、浙西並無嚴格之分野。且亭林、梨洲既同為史學家，復同為經學家；余英時《論戴震與章學誠》且謂章氏之所以提出梨洲為浙東史學之開山，乃以之對抗如日中天之戴震，及戴所承之朱子學統，以與亭林「經學即理學」相匹敵也。認為其主要目的在為己「六經皆史」之理論能溯源於陸王，尋找一「上宗王、劉」之歸宗有力後盾。

【註一〇】：余英時《論戴震與章學誠·五、章實齋的「六經皆史」說與「朱陸異同」論》有曰「浙東學派之說本不能看待太嚴格」、「自來論者言浙東學派都不過把它了解為一種大體上的治學精神」；杜維運《清代史學與史家·黃宗義與清代浙東史學派之興起》文中，亦論及所謂「學派」或「某家」，曰「一部分學者，於比較固定之地區，從事於講學著述，其宗旨目標大致相同，且其學為後人所師法，則某家、某學派出。浙東地區數百年間，史家前後相望，其精神相銜接，其傳授之脈絡可追尋，然則名之為浙東史學派，又有何不可哉！」則從此一角度看浙東史學，應該可以成立。

【註一一】：以上論宋世浙東之學分見《宋元學案》中（周許諸儒學案）、（東萊學案）、（艮齋學案）、（止齋學案）、（水心學案）、（龍川學案）、（說齋學案）、（慈湖學案）、（絮齋學案）、（廣平定川學案）；與《鮑塘亭集》中（慶曆五先生書院記）、《淳熙四先生祠堂碑文》、（明洲三先生書院記）、（同谷三先生書院記）等文。

## 《故宮學術季刊》更動啟事

本刊自十二卷一期，八十三年秋季號起作下列三項更動：

- (一) 增加篇幅，以刊載六篇論文為原則。
- (二) 增刊論文英文提要、中、英文關鍵詞及英文目次。
- (三) 增刊作者英文姓名及服務機構。



國立故宮博物院  
NATIONAL PALACE MUSEUM

# Discussing the Development of Early Ch'ing Dynasty Rationalism from the Che-tung Historians

Chang Li-chu  
Kaohsiung Medical College

## 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 was 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. However, all these accounts maintain a kind of negative, non-confirming attitude towards Ch'ing Dynasty scholarship.

Thus Ch'ing Dynasty scholarship has been considered to be lacking in rational thought. However, when textual studies dominated the scholarly world, the Che-tung historians moved from rationalism towards the study of history, showing a strong rationalist tendency. Thus, this paper discusses the development of early Ch'ing rationalism from the point of view of the Che-tung historians.

Keywords: Che-tung Historians 浙東學派  
Ching Dynasty 清朝  
Ming Dynasty 明朝

---

\* The Chinese text of this article appears on page 一二三 through 一四四。