

乾嘉考據學興起的一些線索——

兼論顧炎武錢大昕學術思想的發展關係

黃啓華

(一)

清代（一六四四—一九一一）學術與宋（九六〇—一二七九）、明（一三六八—一六四四）理學相比，較偏重訓詁考據的治學方法，所以清代的學術，特別是乾隆（一七三五—一七九五）、嘉慶（一七九六—一八二〇）兩朝的學術，便被稱為考據學。乾嘉考據學的興起，除了社會經濟和政治環境的因素外，儒學內部的發展，也是非常重要的原因。

儒學內部發展促成乾嘉考據學興起的論見，過去的研究特別重視宋明理學內部論爭的發展，而且指稱朱熹（一一三〇—一二〇〇）和陸九淵（一一三九—一一九三）就「性即理」與「心即理」、「道問學」與「尊德性」的論爭在明代持續發展，成為羅欽順（一四六五—一五四七）和王守仁（一四七二—一五二九）的對峙。羅欽順為了壓倒王守仁的學說，他從儒家經典中找尋證據，說明「性即理」學說才真確無誤，「心即性」學說絕非聖人義理的真傳。羅氏更加提出一個解決理學內部爭論的方法，認為一切學理，都應取證於經典，如「學（理）而不取證於經書，一切師心自用」，【註一】就會誤已誤人。羅欽順提出「學理要取證於經書」的論斷，希望藉此解決朱陸異同的論爭，這論斷便被視為是理學轉向乾嘉考據學發展的契機。【註二】

宋明理學內部的論爭會發展成乾嘉考據學的論見，或可再三考究，而且更不能以理學作為研究框限，而應擴濶至整個儒

學傳統。如以羅欽順本人而言，他就不相信考據訓詁的治學方法可以尋繹聖人義理，他聲稱：

「凡經書文義，有解說不通處，只宜闕之。蓋年代悠逸，編簡錯亂，字畫差訛，勢不能免，必欲多方牽補，強解求通，則鑿矣。自昔聰明博辨之士，多喜做此等工夫，似乎枉費心力，若真欲求道，斷不在此。」【註三】

羅欽順這樣激烈地反對經學訓詁，「學理要取證於經書」的倡說必然會發展成乾嘉考據學這一論斷，就應再三商榷。另一方面，乾嘉考據學的特色在於相信用考據訓詁的方法，可以將儒家經典中的聖人義理詮釋清楚，即有「故（詁）訓詁明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明」【註四】的信念，這就和「學理要證於經書」的信念有基本上的差異。「訓詁明則義理明」與「學理要取證於經書」兩個信念，雖然同樣重視儒家經典，前者強調經學研究是尋繹聖義理的唯一途徑，後者只重視借助經典來證明個人（或個人門戶）學理正確無誤，而並不排除經學以外另有求取聖人義理的途徑。如就聖人義理的內涵言，「訓詁明則義理明」與「學理要取證於經書」兩個信念，也有很大差異。羅欽順「學理要取證於經書」的信念講論關於心、性的義理，「訓詁明則義理明」這信念講論的義理，用戴震（一七二四—一七七七）的說話來表示，是「賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也」【註五】的。也就是說，「學理要取證於經書」與「訓詁明則義理明」兩個信念所講論的，是兩種在內涵層面不同的義理，因此「學理要取證於經書」的信念要發展成乾嘉考據學，中間定有很多曲折困難。

乾嘉考據學的興起是儒學內部發展的結果這論見，仍是不爭的事實，只是所謂儒學內部的發展，不應以宋明理學為框限而已。宋明理學只是儒學傳統的一個重要部份，儒學的範圍卻遠較宋明理學為大，因此理學內部的論爭，只是儒學內部發展的一個特殊面貌，而儒學內部的發展，仍有其他層面可以追尋。

乾嘉考據學興起的儒學內部發展因素，應該追溯至宋代。宋代的儒學除了理學內部的論爭外，陳亮（一一四三—一一九四）與朱熹就儒學傳統的王、霸、義、利問題，也有不同意見，形成朱陳異同的論爭。朱陳異同與朱陸異同一樣，從未有圓滿解決，而不斷發展。葉適支持陳亮關於王、霸、義、利的論見，而且提出不少與治學有關的論說，希望壓倒朱熹的學說，葉氏這些治學論說與乾嘉考據學有深遠淵源，應該加以留意。【註六】

韓愈（七六八—八二四）寫有〈原道〉一文，虛擬出聖人義理傳授的道統說，並指出道統的傳承是這樣的：

「斯道也（聖人義理），……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文（王，姬昌）、武（王，姬發）、周公（姬旦），文、武、周公傳之孔子（丘，前五五一—前四七九），孔子傳之孟軻（約前三七二—前二八九），軻之死不得其傳焉。」【註七】

宋代理學家在韓愈的基礎上，更擬構出孟子死後，周敦頤（一〇一七—一〇七三）在千載以下契承道統的說法，用來確立理學作為正統儒學的地位。【註八】宋代理學家描繪孔子死後聖人義理的傳授過程，構擬出孔子傳給曾子（參，前五〇五—前四三六），曾子傳給子思（孔伋，約前四八三—前四〇二），子思傳給孟子，周敦頤在千載之下契承孟子的道統體系。宋代理學家所強調的孔、曾、思、孟，而下及周敦頤的道統體系，葉適可卻察覺它對理學作為正統儒學的重要性。葉適為了壓倒理學家的道統體系，一方面強調孔子死後聖人義理的傳承不以曾子作為唯一的傳人，他更加強調孔子以前道統體系的重要性。葉適否定孔、曾、思、孟的道統說，而強調堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子的傳授脈絡，並指稱：

「近世以曾子為親傳孔子之道，死復傳之于人，……按曾子沒後語不及正于孔子，以曾子自傳其所得之道則可，以為得孔子之道而傳之，不可也。自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，所傳皆一道，孔子以教其徒，而所受各不同。以為雖不同而皆受之孔子則可，以為堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之所以一者，而曾子獨受而傳之人，大不可也。……夫堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之所以一者，非特以身傳也；存之于書所以考其德，得之于言所以知其心。……傳之有無，道之大事也。世以曾子為能傳而余以為不能，余豈與曾子辨哉？不本諸古人之源流，而以淺心狹志自為窺測者，學者之患也。」【註九】

葉適認為堯、舜而至孔子，聖人義理的傳授是一脈相承的；孔子死後，聖人義理的傳授卻歧分多途，而曾子只是其中的一個傳承者而已。葉適這個論斷，實要釜底抽薪地打擊理學家的道統體系，否定理學作為正統儒學的說法。【註十】葉適更進一步指出，代表孔子、曾子、子思、孟子傳承系統的《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》並不是探尋聖人義理的正統路徑，孔子所修述的六經，才是聖人義理的精微所在。葉適解釋孔子對六經是所謂述而不作時，指出六經蘊含堯、舜相傳下

來的聖人義理精粹，孔子也沒有必要再創新說，而只需將義理精微釋述清楚便足夠了。葉適是這樣解釋的：

「『述而不作，信而好古』，孔子之道所以載于後世者在此（六經）。蓋自堯、舜至于周公，有作矣，而未有述也。天下之事變雖無窮，天下之義理固有限，故後世患于不能述而無所爲作也。信而好古，所以能述也。雖然，學者不述乎孔子而述其所述，不信乎孔子而信其所信，則堯、舜、周、孔之道終以不明，慎之哉！」【註十二】

葉適要求學者述孔子之所述，信孔子之所信，然後聖人義理，堯、舜、周、孔之道才能傳衍，這實際是要求學者以六經爲學，去表彰聖人義理。

葉適斤斤於講明六經才能傳承聖人義理，是有所爲而言的。葉適認爲宋代的理學，實陽儒陰佛，所以不表贊同，因此他遂提高六經的地位，去壓倒理學家視爲聖人義理圭臬所在的四書。葉適曾分析佛學擾亂儒學，而理學家借助四書卻未能對抗佛學的情形，並指出佛學初入中國時是被視爲異教的，慢慢才與聖人之道相亂雜，不能辨別。當時「有志者常欲致精索微以勝之」，但「卒不能有所別異而又自同於佛」學，因爲他們「智不足以兩明而學（又）失之略」。【註十二】葉適認爲這是宋代理學家不認識孔子述而不作，只以六經傳道的心意，理學家以四書來抗拒佛學，便反給佛學可乘之機，腐蝕儒學。葉適是這樣講解理學家的失誤的：

「本朝（宋代）承平時，禪說尤熾；儒釋共駕，異端會同。其間豪杰之士，有欲修明吾說（儒學）以勝之者，而周（敦頤）、張（載，一〇二〇—一〇七七）、二程（程顥，一〇三二—一〇八五，程頤，一〇三三—一一〇七）出焉，自謂出入於佛老甚久，已而曰：『吾道固有之矣。』故無極太極、動靜男女、太和參兩、形氣聚散、絪縕感通、有直內、無方外，不足以入堯、舜之道，皆本于《易經》·十翼，以爲此吾所有之道，非彼之道也。及其啓後學，于子思、孟子之新說奇論，皆特發明之，大抵欲抑浮屠之鋒銳，而示吾所有之道若此。然不悟《十翼》非孔子作，則道之本統尙晦；不知夷狄之學本與中國異（原注略），而徒以新說奇論辟之，則子思、孟子之失遂彰。范育序《正蒙》，謂此書以六經所未載，聖人所不言者與浮屠、老子辨；豈非以病爲藥，而與寇盜設郭郭助之捍御乎？嗚呼！道果止于孟子而遂絕耶？其果至是而復傳耶？孔子曰：『學而時習之。』然則不習而已矣。」【註十三】

葉適認為宋代理學家對子思、孟子以至四書的思想，解說未盡得當，不單未能講解聖人義理，反給佛學可乘之機，擾亂儒學。葉適爲了改變風尚，扭轉歪風，於是提出六經才是堯、舜下傳至孔子的聖人義理精微所在，倡導研究六經才能傳承聖人之道。葉適相信研習六經才能傳承聖人之道，他重視研習六經的方法問題，當是自然而然的事了。事實上葉適在有意無意之間，是體會到經典的傳注訓詁，對詮釋聖人義理起着重大作用的。葉適非常重視傳注訓詁對詮釋聖人義理所起的作用，並深深相信：

「〔經典〕書文訓故〔詁〕，莫知所起之時，蓋義理由此而出。」〔註十四〕

葉適相信研習六經可尋聖人義理，又指示經典的書文訓詁是詮釋聖人義理的關鍵，葉氏這一理念，與乾嘉考據學重視經學「訓詁明則義理明」的信念相比，在本質上就很接近了。

明代自歸有光（一〇五一—一五七一）開始，辨析經學還是理學才能傳承聖人之道，的論說成了一股風氣，最後並且折而爲乾嘉考據學。〔註十五〕如果仔細考察葉適的治學論見，葉氏批評理學不足以傳承聖人義理，而只有研習六經才能將聖人之道發揚光大，這與辨析經學與理學的思想，是同調而無二的（詳見下文）。由此而言，將乾嘉考據學興起的內在因素遠溯至宋代的葉適，也應是可接受的論斷。

葉適由辨明儒學的流變，得出理學並非儒學正統所在，只有研習六經才能傳承聖人之道，而且更要從儒家經典的書文訓詁入手，去尋繹聖人義理，葉氏這論見是有流傳後世的。葉適之後，容納了朱熹、呂祖謙（一一三七—一一八一）、陳亮、葉適衆人學說的元代金華學派的許謙（一二七〇—一三三七），便曾討論儒家經典的傳注訓詁與尋繹聖人之道之關係。許謙分析二者的關係說：

「欲聞道者，必求諸經。然經非道也，而道以經存；傳注非經也，而經以傳顯。由傳注以求經，由經以知道，蘊而爲德行，發之爲文章事業，皆不倍乎聖人，則所謂行道者也。傳注固不能盡聖經之意，而自得者亦往往在熟讀精思之後爾。」〔註十六〕

許謙雖然沒有討論經學還是理學才能傳承聖人義理的問題，許氏「由傳注以求經，由經以知道」的思想，也是相信經學的傳

注訓詁對詮釋聖人義理起着關鍵性作用的理念。

明代歸有光曾提倡「夫能明於聖人之經，斯道明矣」【註十七】的思想，主張通過經學研究去尋繹聖人義理。歸有光這理念，也是有發展淵源可追尋的。歸氏追述明代的學術發展時，將這發展遠溯至宋元兩代，而且特別重視元代金華學派與明代學術的發展關係。歸有光是樣講述明代學術的發展源流的：

「呂東萊（祖謙）以關（張載）、洛（程顥、程頤）爲宗，變化氣質，其所講畫，將以開物成務。陳傳良（一一三七—一二〇三）于古人經制治法，討論精博。陳亮才氣高邁，心存經濟。王偉（一二三二—一三七三）以爲考亭朱子（熹）集諸儒之大成，而廣漢張子（栻，一一三三—一一八〇）、東萊呂子皆同心戮力，以閑先聖之道。而當其時，江西（陸九淵）有易簡之學，永嘉（陳傅良）有經制之學，永康（陳亮）有事功之學。雖其爲說不能有同，而要皆不詭于道者，豈不皆可謂聖賢之學矣乎？此與朱子並時而起，皆有得于道者也。……至于（元代）以文章名世，如黃潛（一二七七—一三五七）、吳師道（一二八三—一三四四）、吳萊（一二九七—一三四〇）、柳貫（一二七〇—一三四二）皆爲一代之儒宗。而貫與師道，皆學于許文懿公（謙，一二七〇—一三三七）。而文獻公（許謙）巍然獨任斯文之重，見諸論著，一本乎六藝（六經）以羽翼聖道，謂文辭必原于學術，揆之聖賢之道無媿也。宋景濂（濂，一三三〇—一三八一）實出文獻公之門，遂爲本朝文字之宗。而國初禮賢館，景濂與麗水葉琛、龍泉章溢（一三一四—一三六九），浙右儒者皆在焉。國朝崇尚理學，實于是始。」【註十八】

歸有光推尊許謙的學問本諸六經，下開宋濂以來的明代學術，他的「明於聖人之經，斯道明矣」的思想，便不能說和許謙的思想沒有發展線索可尋。另一方面，歸有光雖然同意宋代的周敦頤上契孟子，承接道統的說法，而且讚揚宋儒能使儒學道統顯彰，【註十九】歸氏只相信以朱熹爲首的宋儒能將聖人義理的某部份闡釋明白，宋儒的學說卻並非全合於聖人之道。【註二十】因此當歸有光辨析講經與講道的分別時，這些論見所透露出的思想理念（詳見下文），與葉適的理論是沒有重大差異的。

(一)

明代中葉開始，經學研究再次受到重視，形成一股學術思潮，這股經學研究思潮與乾嘉考據學的興起，應有重大關係，值得研究。

明代中葉開始，不少學者從事考證經典的工作，並取得豐碩成果。這一經典考證的風氣，林慶彰認為發展下去便成了乾嘉考據學，【註二】可是這一經典考證的風氣雖然重視考證經典，卻沒有一套思想理念說明考證經典與求取義理的關係，更沒有說明經學（請注意：不是經典）訓詁（「明經」）與求取義理（「求道」）的必然而且唯一的關係。當時的學者只相信求取聖人的義理，除了宋明理學的方法外，漢代（前二〇二—二二〇）學者的治學方法也不應忽略，而是同樣可以尋繹聖人義理的。明代考據學者這一信念，正如林慶彰所言，是重視漢學與宋學同樣可以尋繹聖人義理的信念。【註三】然而這漢宋二學並重的學風卻沒有辨析理學與經學的關係，而辨析理學與經學從屬關係的思想，卻發展成乾嘉考據學（詳見下文）。明代漢宋二學並重的信念，雖然可以促進經典考證的風氣，有助考據方法的發展，明代考據學與乾嘉考據學在本質上仍有一些極重要的差異，需要辯明。乾嘉考據學強調經學訓詁是尋繹聖人義理的唯一途徑，而且只有通過這種途徑而獲得的義理，才是儒學真傳。乾嘉考據學者並且否定宋明理學能將聖人義理的整體解釋闡明，這與明代考據學是明顯不同的。【註三】

明代中葉的經學研究風氣除經典考證一途外，辨析經學與理學間關係的思想漸成風氣。由歸有光開始，不少學者都重視辨析經學還是理學可以傳承聖人義理的問題，這一辨析經學與理學關係的風氣，與乾嘉考據學的興起有重大關係，應該細加探究。【註二四】

歸有光對於宋明理學內部朱陸異同的論爭深深不以爲然，他雖然未有討論「性卽理」與「心卽理」孰是孰非的問題，卻認爲王守仁的良知說並不附合孟子關於孩提之童天生已有良知、良能的性善論。至於「尊德性」與「道問學」的爭論，歸氏指出與此有關的「高明、廣大、精微、中庸、新、故之目」只不過是子思「示學者爲仁之功，欲其全體不偏」而已，如「揭

此以立門戶，謂之講學」，後世就會紛紛然不知所從，好高名而無實學。【註二五】歸氏又對明代學者藉講道之名而私立門戶的風氣甚表不滿，認為這只是藉講道之名來講學，於世道無益，也不能求取聖人義理。歸有光指出：

「蓋漢儒謂之講經，而今世謂之講道。夫能明於聖人之經，斯道明矣，道亦何容講哉？凡今世之人，多紛紛異說者，皆起於講道也。」【註二六】

歸有光講經就能講道這一論斷，在明末清初引起很大回響，錢謙益（一五八二—一六四四）、費經虞（一五九九—一六七一）、費密（一六二五—一七〇一）父子，方以智（一六一一—一六七二）、顧炎武（一六一三—一六八二）、陳奕禧、黃宗羲（一六一〇—一六九五）、邵延采（一六四八—一七一）等人都有相近的言論，成了一股辨析講經與講道，或辨析經學與理學的風氣。【註二七】

費密辨析經學與理學的理論較諸其他學者，應最能顯示辨析經學與理學的思潮會發展成乾嘉考據學的情形。費密對宋明理學頗有不滿，他雖讚賞「宋儒品行甚高」，可是對宋儒援引了釋氏學說的理學，卻不敢苟同。費氏認為宋儒所講的「道德性命之理、無極而太極、靜坐會活潑潑地、太虛是道、靜觀天理等說，此皆聖門所無，源於（佛老）二氏」。【註二八】另一方面，費密又認為宋代理學家所擬構的道統說是不合乎情理的，他從歷史角度分析，指出孔子以來無道統接傳之說，則朱熹道統說之出於杜撰，應可不言而喻；況且自古以來，儒學一直有人承傳，宋代理學家方契承孟子的道統說，是不能取信於人的。【註二九】費氏不單否定宋代理學家的道統說，且更指稱理學實源於釋老，非儒學所本有，所以他希望以儒學本身的學理來排擊佛老的學說，以正本清源的方法，證明宋明理學的訛誤，恢復聖門儒學的眞貌。費密深深相信所謂「聖門之教，賴帝王之治以興」，而「帝王之治」，又「賴聖門之教以盛」，是「兩不相離」，並相輔相成的。費氏因此強調如要尋繹聖人義理，定「必根源聖門，專守古經，從實志道」，【註三十】才是正確的方法。至於那些「不合於經，虛僻囁譁，自鳴有得」的異說，費密相信是難以使人置信的，他更強調「經傳則道傳」，【註三一】即只有通過經學研究，才能傳承聖人義理。費密更進一步講解繼承聖人義理的經學研究方法，他指稱：

「……聖人之書，二帝三代之王政定制，始不湮沒，書不盡言者，咸出口授；古今不同，非訓詁無以明之，訓詁明而

道不墜。後世舍漢儒所傳，何能道三代風旨文辭乎？」【註三二】

費密因辨析宋明理學與儒學有根本的差異，而提出「經傳則道傳」的論見，又指出通過經學考據，能達致「訓詁明而道不墜」，這和乾嘉考據學「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人的理義明，而我心之所同然者乃因之而明」的理念，就同調而無二了。

由葉適開始，以至明末清初不少學者，他們都相信經學研究才能傳承聖人之道，可以將聖人義理清楚論述。這一理念的發展，雖幾經轉折，最後終折為乾嘉考據學。

(三)

如用清初學者與乾嘉考據學者作比較，辨析經學還是理學才能傳承聖人義理這思想會發展為乾嘉考據學的說法，也有實際證據可以支持。

顧炎武向被譽為乾嘉考據學的開山，【註三三】他論述經學與理學的言論更常被視為乾嘉考據學「訓詁明則義理明」這理念的先導，加上他的《日知錄》是乾嘉學者筆記寫作的榜樣，【註三四】研究顧氏的學術思想，對於講解乾嘉考據學的興起，當很有幫助。乾嘉學者中，應該以錢大昕治學最為廣博，【註三五】錢氏雖然不曾以漢學家自居，【註三六】他的學術工作，卻應是乾嘉考據學者的典型，【註三七】用錢氏的學術思想與顧炎武相比較，乾嘉考據學的發展源流，自可更為清晰。

顧炎武曾經討論古今理學的差異，依他的意思，二者有下面的差異：

「……理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。故曰：『君子之於《春秋》，沒身而已矣。』今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。又曰：『《論語》，聖人之語錄也。』舍聖人之語錄，而從事於後儒，此之謂不知本矣。』【註三八】

顧炎武雖辨析古今理學的差異，卻並不否定理學，顧氏所不滿的只是已被禪學混雜，或流於空洞、不重事實實行的理學，所

以他才要辯證理學應以何種學術為內涵的問題。顧氏沒有全面否定理學的態度，與明代考據學者兼重漢宋二學頗相似，不過他卻正視理學內涵的問題，探討理學與經學的從屬關係，這是要深加注意的。顧氏相信流為談禪的理學對社會為害甚深，他更援引黃震（一二一三—一二八〇）的說話，講明其中的害處；顧氏認為經學研究雖然會沉溺為訓詁，可是與道學（理學）的末流相比，對社會未有為害，不過周敦頤、程顥、程頤講論的道學被借來談禪，則對社會為害甚深。【註三九】顧炎武非常感慨地指出：

「五胡亂華本於清談之流禍，人人知之，孰知今日之清談有甚於前代者！昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末，不習六藝（六經）之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子（孔子）論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。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，宗廟丘墟。」【註四十】

這段說話表明顧炎武對於空談性命而不講實務的學風非常不滿，並認為這就是借理學來談禪的惡果。換句話說，顧氏辨析古今理學的差異，實有排斥佛學的用意，因此顧氏提倡講論理學時要以經學為內涵，並相信這才能確保學術風氣不會危害社會。當然顧氏「古之所謂理學，經學也，……今之所謂理學，禪學也」的論斷，並未有說明經學與理學的從屬關係，對於理學應附屬於經學，或是經學從屬於理學，還是經學等同於理學的問題，從未有正面交代。然而依照顧氏有關為學的其他言論，他是傾向以經學等同理學，甚至取代理學的。

宋明理學討論的聖人之道，主要是性、理、天道等問題，而這些問題都是顧炎武所不重視的。顧炎武不單否定陸九淵、王守仁一派的心學，引用唐伯元（一五四一—一五九八）的說話，強調「古有學道不聞學心；古有好學，不聞好心」，【註四一】證明心學二字是六經、孔子、孟子從不談論的。顧氏同時亦不大贊同朱熹、程頤一派討論性、理、天道的見解，顧氏指出「百餘年以來之為學者，往往言心言性，而茫乎不得其解」，因為「命與仁」是「夫子之所罕言」的，而「性與天道」，也是「子貢」端木賜，前五二〇（？）之所未得聞」的。顧炎武相信性、命、天道等問題都是「夫子所罕言，而今之君子所恆言」的，至於「出處、去就、辭受、取與之辨」，則是「孔子、孟子之所恆言，而今之君子所罕言」的。【註四二】依顧

炎武的意思，所謂「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，皆以爲撥亂反正，移風易俗，以馴致乎治平之用，而無益者不談」。【註四三】這也就是說，只有從研究六經出發，所謂聖人之道才能正確掌握，所謂性、理、天道的問題才不會流爲虛談。由此而言，顧炎武雖然稱讚宋代理學家能宏揚儒學，認爲「兩漢（前二〇二—二二〇）而下，多保殘守缺之人，六經所傳，未有繼往開來之哲，惟絕學首明於伊雒（程顥、程頤），而微言大闡於考亭（朱熹），不徒羽翼聖功，亦乃發揮王道，啓百世之先覺，集諸儒之大成」，【註四四】顧氏只是讚賞程朱數人能闡釋六經，能從實學中求取聖人義理，而不是讚揚宋儒關於性、理、天道的論見。如果從顧炎武關於明末經學研究狀況的論見來考察，更顯示出顧氏對明末理學不以經學爲根底的情形有不滿。顧氏慨歎「昔之君子遵乎經文，雖章句先後之間猶不敢輒改」，而「近代之人，其於讀經鹵莽滅裂，不及昔人遠甚」，更加不以「先儒爲之據依，而師心妄作」，雖「刊傳記未已」，便「進而議聖經」，又或「更章句未已」，就「進而改文字」，流風所至，「而今且彌甚」，儒生每「不依章句妄生穿鑿，以遵師爲非義，意說爲得理，輕侮道術，寢以成俗」。【註四五】依顧氏之意，如果儒學學者終日「言心言性，舍多學而識，以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說」，【註四六】這絕不是儒學的宗旨。換句話說，顧炎武「古之所謂理學，經學也」的論見，實際是要倡導孔子那種將性、理、天道寓於人倫日用的理學，亦即經學。

顧炎武倡議「經學卽理學」，將性與天道的問題寓於講論人倫日用的經學之中，顧氏這一思想，乾嘉時期的錢大昕是承繼了的。錢大昕在乾隆十六年（一七五一）應乾隆帝（愛新覺羅·弘曆，一七一—一七九九，一七三五—一七九五在位）南巡江南的特舉時，曾暢論他對理學眞僞的論見。錢大昕指出「三代以前言性不言理，《古文尚書》『若有恒性』一語，爲後世言性之宗，至孔（子）、孟（子）而言性益詳，然其時未有理學之名」。及至「宋儒推言之，謂性卽理也，明永樂（一四〇三—一四二四）中又取宋儒講學之書合訂之，名曰《性理大全》，由是理學之名始著」。然而後世學者「學術淺薄，見聞疎謬，於六經傳疏之書，漫無心得，徒摭拾先儒語錄以欺世人，自謂理學儒宗」，這是錢大昕所不能苟同的。實際上「性與天道」是「孔門所不得聞」的，如果只「襲古人之陳言，彼此爭說，入主出奴，分門別戶，其實於性道之大原茫乎不識其

涯岸」，又或者「泛濫百氏，迷溺不返，以吾儒誠意正心之功，誤證爲卽心見性之悟，援儒入墨（疑本爲佛字），名是實非」，【註四七】這是錢氏所不能不辨析清楚的。錢大昕更在顧炎武詬病宋人空談性、理、天道與魏（二二〇）（二六五）晉（二六五）（四二〇）玄談無異的基礎上進一步發揮，分析儒學流於空虛無用的情形，錢氏分析說：

「魏晉人言老莊，清談也；宋明人言心性，亦清談也。孔子言吾道一以貫之，忠恕而已矣；孟子言良知良能，孝弟而已矣，故曰道不遠人，後之言道者，以孝弟忠信爲淺近，而馳心於空虛窮遠之地，與晉人清談奚以異哉。（原注：顧寧人〔炎武〕云：『昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。』）王安石（一〇二一）（一〇八六）之新經義（《三經新義》）亦清談也，神京陸沉，其禍與晉等。趙鼎（一一〇八五）（一一四七）言安石以虛無之學敗壞人才，今人但知新法之害百姓，不知經義取士之害士習。」【註四八】

錢大昕認爲只有熟習「六經傳疏之書」，不以異端邪說混入儒學，儒學才不流於空虛。事實上錢大昕相信「儒者之學，在乎明體以致用」，而不單《詩》、《書》等六經是「經世之言」，即使《論語》二十篇、《孟子》七篇，也是「論政者居其半」的；尤其是「當時師弟子所講求」的，「無非持身處世、辭受取與之節，而性與天道，雖大賢猶不得而聞」，這就最能見到「儒者之務實用而不尚空談」的情形。【註四九】錢氏這一思想，與顧炎武「古之所謂理學，經學也，……今之所謂理學，禪學也」的有關理論，便不能說沒有一種學術發展的關係。

顧炎武不單提倡以經學等同理學，甚至以經學取代理學的思想，他更有指示研究經學的方法。顧氏認爲「三代六經之音，失其傳也久矣，其文之在於世者，多後人所不能通，以其不能通，而輒以今世之音改之，於是乎有改經之病」。然而「學者讀聖人之經與古人之作，而不能通其音；不知今人之音不同乎古也，而改古人之文以就之」，只會使經義大惑不解。顧氏因此提出「讀九經自考文始，考文自知音始，以至諸子百家之書，亦莫不然」【註五〇】的經學研究方法，希望學者能通過考定儒家經典的古音，來認識聖人義理的真實面貌。顧炎武除指出音韻學是研究經學的入門鑰匙外，他也重視句讀、字義對經學研究所起的作用。顧氏指出「小學（文字學）之書，自古有之」，加上「小學固六經之先」，【註五一】所以絕對不能輕視，況且後世的學者君子研究儒家經書時，如能「因句讀以辨其文，因文以識其義，因其義以通制作之原，則夫子所謂以承天

之道而治人之情者」，【註五二】可以直追三代之英了。最後顧氏提出經學研究亦要注重源流的問題，指出「經學自有源流，自漢而六朝而唐而宋，必一一考究，而後及於近儒之所著，然後可以知其異同離合之指」。【註五三】

顧炎武「因句讀以辨其文，因文以識其義，因其義以通制作之原」、「讀九經自考文始，考文自知音始，以至諸子百家之書，亦莫不然」，以至重視經學研究的源流的論見，全成了乾嘉考據學者治學的指導思想，而錢大昕也繼承了這一為學方法，並且有很完密的理論。

錢大昕對通過文字、音韻的研究來尋經經典中聖人義理這一方法，深表贊同。錢氏也認識到「六書之學（文字學）」即「古人所謂小學」，【註五四】是研究六經的基礎。錢大昕理解到即使是「孔子大聖」，對於堯、舜傳下來的義理，也只是「述而不作」的。因此孔子「刪定六經，歸於雅言」之後，聖人之道便存於其中，可是「自晉代尚空虛，宋賢喜頓悟，笑問學為支離，棄注疏為糟粕，談經之家，師心自用，仍以俚俗之言詮說經典」，這不只使古訓不講，而且「貽害於聖經甚大」。錢氏瞭解到六經既然蘊涵了聖人之道，加上「六經定於至聖」，所以「含經則無以為學；學道要於好古，蔑古則無以見道」。【註五五】然而「六經皆載於文字」，所以研究儒家經典就要由文字入手，錢氏於是提倡「古人之意不傳，而文（字）則古今不異，因文字而得古音，因古音而得古訓」【註五六】的經學研究方法。

錢大昕希望能於經學訓詁中求取聖人的義理，他這個信念與顧炎武借助經學來取代流為談禪的理學，是同出一轍的。錢大昕曾寫有一篇〈輪迴論〉，以排斥釋氏，倡導儒學。錢氏在〈輪迴論〉中指出：

「聖賢之求道，以明人倫也；（釋氏）棄人倫以求道，則非吾所謂道。聖賢之存心，存其孝弟之心也；（釋氏）舍孝弟以言心，則非吾所謂心。……本無輪迴而輒自恐怖，是為妄想；（釋氏）以輪迴恐怖人，是為妄言。蔑倫之人，天所不祐，忘親而求免於墮落，仍真墮落也，雖日談心性奚益。」【註五七】

錢大昕很清楚聖賢義理並不是虛空之論，而是切實可行的，所以釋氏以輪迴之說恐怖世人，勸人遁入空門，實際就是倡導虛空之論。然而錢氏相信「以虛無為道，足以亡國，以日用為道，則堯舜三代之勲業」【註五八】可就，因此錢氏對被釋氏亂雜了的理學，不表贊同，認為那便「別於空虛處求性，故其言往往有過高之弊」，與此相反，只有以人倫日用作為講論性理的

基礎，儒學才不會流於空寂，是可坐言起行的實學。【註五九】錢大昕認為理學容易流於空虛，卻曾讚譽朱熹，推崇「紫陽（朱熹）以窮理為致知，此為聖學真傳」。【註六〇】錢氏推崇朱熹的原因，在於他相信「以窮理為致知」的方法去尋繹聖人義理，強調以實學為根底，並不流為空論。錢大昕推崇朱熹的實學精神，這與顧炎武是一致的，從中更可看到乾嘉學者繼承清初重視學問的情形，而重視學問正是乾嘉考據學的一大特徵。

錢大昕曾追述清代學術的發展概況，指出「自宋、元以經義取士」，學者「守一先生之說，敷衍傳會，並為一談，而空疏不學者皆得自名經師，間有讀漢、唐注疏者，不以為俗，即以為異」。這一流弊到了明代而至極點，幸好清初以來的通儒「若顧亭林（炎武）、陳見桃（啓源）、閻百詩（若璩）、惠天牧（士奇）諸先生」，都能「篤志古學，研覃經訓，由文字、聲音、訓詁而得義理之真」。【註六一】錢大昕認為清代學術這才轉入由訓詁而求義理的路向，而且只有由訓詁而求義理這治學方法，才是唯一的正確方法，否則用其他方法獲得的義理，一定不是儒家的聖人義理。錢大昕曾詳細講述這問題，並解釋說：

「六經者，聖人之言，因其言以求其義，則必自詁訓始；謂詁訓之外別有義理，如桑門以不立文字為最上乘者，非吾儒之學也。詁訓必依漢儒，以其去古未遠，家法相承，七十子之大義猶有存者，異於後人之不知而作也。三代以前，文字、聲音與訓詁相通，漢儒猶能識之。以古為師，師其是而已矣，夫豈陋今榮古，興趣以相高哉！」【註六二】

錢大昕治學講求由訓詁而求義理，又表示用訓詁以外的方法獲得的義理，定不是儒家聖人的義理，那只是以空寂之論來迷惑人的異端邪說，絕不能解決任何人生問題。錢大昕重視漢代學者對儒家經典的注釋，因為漢代之時，佛道等異端還未擾亂儒學，而且漢代距離先秦最近，能承傳孔門家法，漢儒的經傳注疏，理應能較確切地詮釋聖人的義理。

錢大昕希望藉着儒家經典的訓詁而求取聖人義理，又重視儒學要擺脫佛學的纏擾，而以人倫日用作為講述性理的基礎，才實而不虛，這與顧炎武由辨析古今理學的差異，進而提倡以經學等同理學，甚至取代理學的論斷，就有很清晰的發展關係。由顧、錢二人再上溯至葉適、歸有光、費密等人，他們對理學的不滿都有共同的特點，即對於理學援釋入儒，使儒學漸流於空虛感到不滿，因此才提出要以事實實行的學問來修正理學、甚至取代理學。這些學者察覺到秦、漢之際的經學未受佛學

的影響，又相信孔子對於六經只述而不作，便將聖人之道寓於其中，所以他們提倡由經學研究去詮釋聖人義理，實是自然而然的事。經學研究本有今文經學與古文經學之別，而今文經學特別重視微言大義，容許學者自由發揮。然而對於清初學者來說，明代的滅亡正由於學術的虛空而無實徵，他們對於今文經學就不會重視，最後自然促使經學研究朝着考據學的方向發展，形成清代的考據學。

宋代理學的興起，有抗衡佛、老思想的原因，【註六三】可是宋代理學家卻也吸納了不少佛、老二氏的思想，融為己用，並聲稱這才能契承孟子以後失傳的儒學道統，而自居為正統儒學。【註六四】這自然使被排斥於理學以外的儒家學者，甚為不滿，加上理學的學理既然吸納了佛、老的思想，更易給人口實，引起論爭。葉適攻擊理學的言論，便看準了理學這一弱點，力加攻擊。葉適可卻不是無的放矢的，他援引六經作為依據，藉此壓倒理學家奉為主臬的四書，這可以說已開啓了辨析經學與理學的論爭。明代中葉以後，理學末流空疏無根，再次激起辨析經學還是理學才是儒學正宗的思潮，而由歸有光開始，更成為當時學術界的一股重要力量，最終並發展成乾嘉考據學。乾嘉考據學的特徵，在於強調經典的訓詁考證是詮釋聖人義理的唯一途徑，可是這只是為學方法的特徵而已，訓詁明而後義理明的信念卻不是乾嘉考據學的本質。顧炎武與錢大昕的學問不單有為學方法上的發展關係，他們同時強調聖人義理是見於人倫日用之中的，這與戴震將聖人義理存於典章制度之中，本質上應是一致的。典章制度的創立本就為了解決人際間的紛擾，以至確立一個和諧的人倫秩序，使人類的日常生活得到保障，這也就等於人倫日用了。由此而言，討論顧炎武與錢大昕之間治學方法的發展關係，不單能展示乾嘉考據學興起的線索，或者更可以說明乾嘉考據學有一從人事中講論聖人義理的特質；這特質與宋明理學通過討論人心性理的問題來詮釋聖人之道絕不相同，有待再深入研究。

注 釋

【註一】：陳邦瞻（？—一六二三）、陳大綬重校、羅欽順著：《因知記》（香港大學馮平山圖書館善本書），卷下，頁一八下—一九下。

【註二】：余英時的論說應是這方面的代表，詳見余英時：《從宋明儒學的發展論清代思想史》，載余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，一九八

一年)頁九一~一〇六;〈清代思想史的一個新解釋〉,載《歷史與思想》,頁一三一~一三四;〈清代思想史重要觀念通釋〉,載余英時:《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北:聯經出版事業公司,一九八七年),頁四一~四一八。

【註三】羅欽順:《因知記》,續錄,卷上,頁四六下~四七上。

【註四】湯志鈞校點、戴震撰:《戴震集》(上海:上海古籍出版社,一九八〇年),卷十一,〈題惠定宇先生授經圖〉,頁二一四。

【註五】同上。

【註六】何格恩早已提出「清學考證與疑古之精神,葉適似開其先路」的論見,何氏只是未有詳加說明二者的淵源關係而已;詳見何格恩:〈葉適在中國哲學史上之位置〉,載《嶺南學報》,二卷四期(一九三三年六月),頁一〇七。

【註七】馬通伯校注:《韓昌黎文集校注》(香港:中華書局,一九八四年),卷一,〈原道〉,頁一〇。

【註八】宋代以周敦頤契承孟子道統的觀念,很難確定始於何時,不過程頤撰寫程頤的行狀與墓表時,已顯露出這思想;詳見王孝魚點校、程頤、程頤著:《二程集》(北京:中華書局,一九八四年),《河南程氏文集》,卷十一,〈程道先生行狀〉,頁六三八;同上,〈明道先生墓表〉,頁六四〇。南宋(一二七~一二七九)朱熹撰《伊洛淵源錄》時,這觀念已十分明顯,即使只看目錄,也一目了然;詳見朱熹:《伊洛淵源錄》(四庫善本叢書初編本),目錄。錢大昕(一七二八~一八〇四)則指出「道統二字」,始見於李元綱《聖門事業圖》,而李元綱與朱熹是同時代的人;詳見錢大昕:《十駕齋養新錄》(上海:商務印書館,一九五七年),卷十八,〈道統〉,頁四二六。元代(一二七九~一三六八)撰寫《宋史》時,周敦頤上契孟子,接承道統的說法,便成了定說;詳見脫脫(一三一四~一三五五)等撰:《宋史》(《二十五史》本,上海:上海古籍出版社、上海書店,一九八六年),卷四二七,〈道學傳〉一,頁一四四〇~一四四一。

【註九】葉適:《習學記言序目》(北京:中華書局,一九七七年),卷十三,〈論語·泰伯〉,頁一八八~一八九。

【註一〇】葉適否定理學家道統說的理論,可參考錢穆:《象山龍川本心》,載錢穆(一八九五~一九九〇):《中國學術思想史論叢》(臺北:東大圖書有限公司,一九七八年),第五冊,頁二六九~二七〇;樓宇烈:〈葉適〉,載《中國古代著名哲學家評傳》(濟南:齊魯書社,一九八二年),續編,第三冊,頁五〇三~五〇九。

【註一一】同註九,〈論語·雍也〉,頁一八二~一八三。

【註一二】劉公純、王孝魚、李哲夫點校:《葉適集》(北京:中華書局,一九六一年),卷九,〈李氏中洲記〉,頁一四四~一四五。

【註一三】同註九,卷四十九,〈皇朝文鑒·序〉,頁七四〇~七四一。

【註一四】同上,卷三,〈周易·上下經總論〉,頁三五。

【註一五】：由明代歸有光開始的辨析經學與理學的風氣，詳見何冠彪：〈明末清初思想家對於經學與理學的辨析〉，載《九州學刊》，三卷二期（一九八九年六月），頁八～三〇。

【註一六】：許謙：《許白雲文集》（四部叢刊續編本），卷三，〈與趙伯器書〉，頁二〇下～二一上。

【註一七】：周本淳校點、歸有光著：《震川先生集》（上海：上海古籍出版社，一九八一年），卷九，〈送何氏二子序〉，頁一九五。

【註一八】：同上，別集，卷二下，〈浙省策問對二道〉，頁七六六。

【註一九】：同上，卷一，〈孟子敍道統而不及周公顏子〉，頁七二三。

【註二〇】：同上，卷十，〈送王子敬之任建寧序〉，頁二二三～二四。

【註二一】：林慶彰：《明代考據學研究》（臺北：學生書局，一九八六年），頁五九〇～五九一；〈晚明經學的復興運動〉，《書目季刊》，十八卷三期（一九八四年十二月），頁三～四、二九～三〇。

【註二二】：同上，〈晚明經學的復興運動〉，頁一〇～一三。

【註二三】：如比較楊慎（一四八八～一五五九）與錢大昕的說話，明、清考據學的異差便一目了然。楊慎曾說：「六經自火於秦（前二二一～前二〇六），傳注於漢，疏釋於唐（六一七～九〇七），議論於宋，日起而日變，學者亦當知其先後，近世學者往往舍傳注疏釋，便讀宋儒之議論，蓋不知議論之學自傳注疏釋出，特更作正大高明之論爾。傳注疏釋之於經，十得其六、七，宋儒用力之動，剽僞之真，補其三、四而備之也。」（焦竑《一五四一～一六二〇》編：《升菴外集》）〔臺北：學生書局，一九七一年〕，卷六〇，〈劉靜修論學〉〔原注：述此條見學者不可株守宋人而略漢儒也〕，頁二二三～二一三三。楊慎在標題下的原注，清楚顯示他兼重漢宋二學的思想。與此想反，錢大昕對宋代理學家是否能闡發儒學，頗有保留。錢大昕曾說：「自晉代（二六五～四二〇）向空虛，宋儒喜頓悟，笑問學為支離，棄注疏為糟粕，談經之家，師心自用，乃以俚俗之言鉅說經典。……古訓之不講，其貽害於聖經甚矣。」（呂友仁標校、錢大昕著：《潛研堂集》〔上海：上海古籍出版社，一九八九年〕，卷二十四，〈經籍纂詁序〉，頁三九三。）錢大昕這裏就與楊慎不同，並不認為宋儒能闡發儒學。

【註二四】：同註一五，頁二八～三〇。

【註二五】：同註一七，頁二三～二四。

【註二六】：同註一七。

【註二七】：同註一五，頁八～二八。

【註二八】：費密：《費氏遺書三種》（怡蘭堂叢書本），《弘道書》，卷上，〈祖述憲章表〉，頁三七下～三八上。

【註二九】：同上，《弘道書》，卷上，〈統典論〉，頁一。費密反對宋儒道統說的理論，詳見劉智鵬：《費密思想述評》（香港大學碩士論文，一九八七年），頁一七七—一七九。

【註三〇】：同上，卷中，〈聖門傳道述〉，頁三二上。

【註三一】：同上，〈道脈譜論〉，頁十七上。

【註三二】：同上，〈原教〉，頁四一上。乾嘉學者是否知道費密「訓詁明而道不遂」的思想，頗成疑問，但費密的兒子費錫璜（一六六四—？）是有繼承他父親這思想的；詳見劉智鵬：《費密思想述評》，頁二〇九—二一五。

【註三三】：將顧炎武視為清代考據學開山的說法，應以梁啟超（一八七三—一九二九）為表表者，詳見梁啟超：《中國近三百年學術史》（上海：中華書局，一九三七年），頁五二—五三。然而清代學者之中，錢大昕似早有這一思想，錢氏曾言：「國朝（清朝）通儒，若顧亭林（炎武）、陳見桃（啓源）、閻百詩（若璩，一六三六—一七〇四）、惠天牧（士奇，一六七—一七四二）諸先生，始篤志古學，研覃經訓，由文字、聲音、訓詁而得義理之真。」（錢大昕：《潛研堂集》，卷二四，〈臧玉林經義雜識序〉，頁三九〇。）錢大昕在這裏便隱隱然以顧炎武為考據學的開山。

【註三四】：錢大昕的《十駕齋養新錄》與趙翼（一七二七—一八二四）的《廿二史劄記》可算是乾嘉學者寫作筆記的代表作品，但二者都同以《日知錄》為榜樣（詳見錢大昕編、錢慶曾〔一八〇九—一八七〇〕續：《竹汀居士自訂年譜》〔香港：存萃學社，一九七四年〕，頁四〇；杜維運考證、趙翼撰：《廿二史劄記》〔臺北：華世出版社，一九七七年〕，〈廿二史劄記小引〉，頁四），這最足以說明《日知錄》的地位。

【註三五】：錢大昕學問淵博，廣受推崇一事，詳見昭槁（一七七六—一八二九）：《嘯亭雜錄》（北京：中華書局，一九八〇年），卷七，〈錢辛楣之博〉，頁二二一。戴密微（P. Demieville, 1894-1979）也表示如以學問的廣博而論，乾嘉學者之中，實無人能望錢大昕的項背；詳見P. Demieville, "Chang Hsiueh-cheng and His Historiography", in W. G. Beasley & E. G. Pulleyblank ed., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961), p. 170.

【註三六】：錢大昕不以漢學家自居的理由，詳見錢穆：〈錢竹汀學述〉，載《中國學術思想史論叢》，第八冊，頁二五六。

【註三七】：V. Mayer Chan, *Historical Consciousness in Eighteenth-Century China: A Case Study of Zhao Yi and the "Zhexi" Historians* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1982), p. 81-83.

【註三八】：華忱之點校、顧炎武著：《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，一九八三年），《亭林文集》，卷三，〈與施愚山書〉，頁五八。

【註三九】：徐文珊點校、顧炎武著：《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，一九七〇年），卷九，〈夫子之言性與天道〉，頁一九六。

【註四〇】：同上。

【註四一】：同上，卷二〇，〈心學〉，頁五二九。

【註四二】：同註三八，〈與友人論學書〉，頁四〇～四一。

【註四三】：同上，卷六，〈答友人論學書〉，頁一三五。

【註四四】：同上，卷五，〈華陰縣朱子祠堂上梁文〉，頁一二一。

【註四五】：同註三九，卷二，〈豐熙偽尚書〉，頁五六。

【註四六】：同註四二。

【註四七】：錢大昕：〈理學真偽論〉，載（清）高晉（？）一七七九輯：《南巡盛典》（臺北：文海出版社），卷七十八，顧俊，頁一三五〇。

【註四八】：錢大昕：《十駕齋養新錄》，卷十八，〈清談〉，頁四三四。

【註四九】：錢大昕：《潛研堂集》，卷二十五，〈世緯序〉，頁四二二。

【註五〇】：同註三八，卷四，〈答李子德書〉，頁六九～七三。

【註五一】：同上，卷二，〈呂氏千字文序〉，頁三七～三八。

【註五二】：同上，〈儀禮鄭注句讀序〉，頁三二～三三。

【註五三】：同上，卷四，〈與人書四〉，頁九一。

【註五四】：同註四九，卷二十四，〈說文新附考序〉，頁三九五。

【註五五】：同上，〈經籍纂詁序〉，頁三九三～三九四。

【註五六】：同上，〈小學考序〉，頁三九四。

【註五七】：同上，卷二，〈輪迴論〉，頁三八。

【註五八】：同註四八，卷十八，〈道〉，頁四一七。

【註五九】：同上，卷三，〈程子言性中無孝弟〉，頁四八。

【註六〇】：何元錫（一七六六～一八二九）編：《竹汀先生日記鈔》（式訓堂叢書本），卷三，頁八下。

【註六一】：同註四九，卷二四，〈臧玉林經義雜識序〉，頁三九〇。

【註六二】：同上，頁三九一。

【註六三】：張立文：《宋明理學研究》（北京：人民大學出版社，一九八五年），頁四～五。

國立故宮博物院
NATIONAL PALACE MUSEUM

【註六四】：錢穆：《中國思想史》（香港：自印本，一九七五年），頁一〇〇。

國立故宮博物院
NATIONAL PALACE MUSEUM