

乾嘉學者經典詮釋的 歷史背景與觀念

鄭吉雄*

提 要

本文提出「儒學淨化運動」的新觀點，並從此一觀點切入，綜論清初儒學運動興起的歷史背景，及其與乾嘉學者經典詮釋的關係；並論析兩個重要的觀念。

儒學發展史上有許多辯論，儒者希望透過這些辯論來過濾異端邪說，此所謂「儒學淨化運動」。清初儒者經歷亡國之痛，悟到中國之所以兩度亡於外族，原來是因為儒學被異族思想——佛教——侵入了，埋下了亡國的種子。追溯清儒反理學的歷史背景，不難發現和「儒學淨化運動」以及「華夷之辨」有密不可分的關係。《六經》是儒學的核心，也是儒學之所以為儒學而不是釋老之學的最終根本，清儒回歸經典，旨在發明經典中實實在在的道理。

「用」與「器」是清代儒學中兩個重要的觀念。「用」涉及體用的問題。體用問題是儒學史上重大的課題。宋明理學家重視「體」；清儒則重「用」。清初儒者偏重於經世之「用」；乾嘉儒者則重視靜態的經典之「用」。至於清儒論「器」，多指

本文 90.6.15 收稿，90.11.14 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授

現實界中分殊的事物。這個大方向可從王夫之《周易外傳》中窺見。道與器的關係，是器決定道，而非道決定器。戴震承續此一思想，重視萬物之「分」，在「分」之上再講「合」、「一體」。章學誠思想亦頗受戴震影響。同樣重視「器」，戴震著眼於「器」所昭示的人心同然的深層意義，而延伸思考「理」的問題；章學誠則著眼於典章制度背後，人類文化生活細微的變化。戴章二人的思想，同為重器，但又各有造境。

結論除總結全文外，並認為宋明理學和清代學術各有其關懷，亦各有其思想背景與觀念，二者截然不同，後世治中國學術思想的學者，實不必出奴入主，是此而非彼。

關鍵詞：乾嘉、儒學、經典詮釋、儒釋之辨、儒道之辨、清代、經學、戴震、章學誠

On the Historical Background and Ideas of the Classical Interpretation of the Qing Scholars

Cheng Chi-hsiung

Abstract

The paper addresses a new viewpoint of the ‘purification movement of Confucianism’, summing up the rise of Confucianism movement in early Qing, and its relationship with Qian-Jia scholars’ interpretations of the Classics, discussing in detail two important concepts.

There are many debates in the historical development of Confucianism, in which scholars hoped to sift out heretical doctrines. This is what I called ‘purification movement of Confucianism’. After experiencing the fall of their nation, the Confucianists of the early Qing realized the reason for China being conquered by foreign clans, was due to the invasion of their ideology – Buddhism. Their critique on Neo-Confucianism was in fact a movement against Buddhism, and also a symbol of fighting against Manchurian authority. Since the “Five Classics” are the base of Confucianism, the scholars from the early to the middle Qing period tried hard to trace back the moral values within the Classics, so that the purity of Confucianism could be

proved.

'Use'用 and 'matter'器 are two important concepts of Qing Confucianism. While scholars of the Sung and Ming period paid much attention on the 'ti'體 – the moral and metaphysical origin of life, Qing scholars put much effort on its 'use'用. Early Qing scholars emphasized on the art of using the Classics to achieve social and political evolution, while Qian-Jia scholars studied intensively on the 'use' of the Classics. Qing scholars' discourses of 'matter' mostly refer to their emphasized on the individuality of 'things' in the real world. They argued that only when we understood the principle of 'individuality', could we understand the real meaning of 'unity'. This paper also discusses the philosophical relationship between Zhang Xuecheng and Dai Zhen, especially their opinion on 'matter'.

Key words : qian-jia, Confucianism, classical interpretation, Qing dynasty, Dai Zhen, Zhang Xue-cheng

乾嘉學者經典詮釋的 歷史背景與觀念

鄭 吉 雄

一、前 言

清代儒學上承宋明儒學、下啟二十世紀學術思想，無數的學者窮殫畢生精力探研古代經典各個層面和範疇的問題，取得豐碩的成果。進入圖書館一看，清代儒者撰寫的各類考論經史文獻的論著，粗計其量，已堪驚人，更遑論這些論著對於保存中國三千年學術文化傳統的價值了。若將中國學術文化視為一完整的生命體，那麼就 1644 年至 1911 年之間的近三百年來說，應該是這個生命體數千年的歷程中，一個絕對值得今天研究儒學的人注意的重要時期。

清代學術中，乾嘉學術的經學成就一向最受矚目，而乾嘉學者詮解經典的種種方法，亦最稱縝密。過去我曾就乾嘉學者治經方法的體系問題，從學術史的角度，試行撰文舉例說明。方法的種類甚多，方法所構成的體系亦極龐大，吾人固可以藉一文數例以窺一斑，但亦不易以一文數例概括全體。這是我曾特別指出過的。乾嘉學者治經，將絕大部分的精神置於文獻的考索中，或專治一經，或通貫諸經，對於古典經說詮解的疏析、文字音韻訓詁的通釋、典章制度史地的考釋等等，都達到了非常深細的境地。由是而尊之者以為篤實深微而得聖賢之真，譏之者則以為補苴襲

績而無與於大道。

過去我所撰兩篇關於乾嘉治經方法的文章，主要是列舉實際文獻例子，一一疏釋，但尚未及討論乾嘉治經方法形成的「所以然」。去年起執行「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統研究計劃」，承總主持人黃俊傑教授雅囑，遂就同一課題，重申前論，從清初儒學運動興起的歷史角度切入，說明乾嘉學者詮釋經典方法體系的形成背景及核心觀念，以嘗試探索其思想根源。原文已於本年5月12日假臺灣大學新農化館第四會議室「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統第六次研討會」中宣讀。

本文大致總結了個人十餘年來研治清代學術史的一些基本觀念，文章起首嘗試提出的「儒學淨化運動」，及文章末尾所提出戴震(1724-1777)與章學誠(1738-1801)思想的關係，兩者都是我蘊積於胸中多年未嘗為外人道的新觀點。不但涉及對整個中國學術思想史的全盤考察，也涉及乾嘉學者經典詮釋中的文化取向與思想發皇問題。尤其後一問題所論，頗超出一般關於戴、章學術因緣的論點，限於篇幅，尚未盡發揮，未來尚須另撰一文章再加申論。敬祈讀者諒察。

二、儒學淨化運動

(一) 辯難與對立

在二千餘年的儒學發展史上，出現過無數次的辯論：有的歷時數年，如王畿(1498-1583)與江右學者辯論「致知」的問題^①；有的延續數百年，如自南宋延伸至於清初的朱陸異同及其引伸出來的朱子晚年定論等問題。辯論的人，有些是面對面的辯難，也有的時空相隔，以文章質難。他們各持己見，針鋒相對，時引古今賢哲之說，或以為助力，或視為敵論，由是而造成一次又一次的儒學運動。

^① 黃宗羲：《明儒學案》「浙中王門學案二」，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1987年），第7冊，卷12。

莊子說：「百家往而不返，必不合矣。」^②原本學術不合，在歷史上就是一種常態。孔子創立儒家學說，墨子出而有儒墨的異同；戰國時期「儒分為八，墨離為三」^③，儒墨二家本身也面臨分派的命運。戰國以降，百家爭鳴，又何止八儒三墨而已？西漢司馬談有六家要指之論，東漢班固《漢書·藝文志》有九流十家之目，都可以看出先秦時期學術思想不斷分派分立的狀況。諸子互相詰難，莊子借盜跖之口詈斥孔子^④，墨子非儒、非樂，荀子非十二子，韓非並斥儒墨。降至秦代，李斯斥博士淳于越^⑤，而有儒法之爭。漢景帝時，黃生與轅固生辯湯武革命^⑥，為儒道之爭。魏晉以降，玄學寢盛，而有「有、無」之辯，「神滅、神不滅」之辯。綜而觀之，學術思想的對立與爭論，可說是無時或已。

就儒學本身而言，也不能免於這個現象。前引韓非子說孔子卒後「儒分為八」，究竟是那八派儒者，今日已不容易確切考察^⑦。但最為後世儒者措意的，應該是孟荀兩派的不同。孟子言「性善」，與荀子「性惡」說不合，荀子且於〈非十二子〉中批評「子思、孟子之徒」^⑧。至於西漢，武帝尊儒，經學大盛。劉歆推崇古文經

② 《莊子·天下》，參《莊子集釋》（北京：中華書局，1997年），卷10下，頁1069。

③ 《韓非子·顯學》，參《韓非子集解》（香港：中華書局，1978年），卷19，頁357

④ 《莊子·盜跖》，卷9下，頁990-1002。

⑤ 《史記·秦本紀》（臺北：榮文出版社，1982年），頁254-255。並參〈李斯列傳〉，頁2546-2547。

⑥ 《史記·儒林列傳》，同前註，頁3122-3123。

⑦ 《史記·儒林列傳》：「自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊，如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。是時獨魏文侯好學，後陵遲以至於始皇，天下並爭於戰國，儒術既絀焉；然齊魯之間，學者獨不廢也。於威、宣之際，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。」同前註，頁3116。

⑧ 《荀子·非十二子》：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。」參《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），卷3，頁94-95。

學，與西漢今文經學十四博士傳授不同^⑨，致移書責讓太常博士^⑩。十四博士門戶森然，亦各有所專^⑪。然而唐代韓愈（768-824）著〈原道〉，稱堯舜之道傳至孟軻，「軻之死，不得其傳焉」^⑫；朱熹（1130-1200）排定儒家道統，以二程上接孟子^⑬。漢代經學雖盛，韓、朱二人卻沒有將《史記》和《漢書》的〈儒林傳〉所記漢代皓首窮經的儒者排入儒家道統傳承系統之中。宋代以後，理學內部亦有尊德性與道問學之辯、義理與事功之辯；晚明有證人講會與姚江書院宗旨各異；清代有漢宋之辯、今古學之爭，直至晚近中國而未已。

儒學中不同流派的爭論雖然顯示了儒學的分裂，但正如杜牧所說「丸之走盤，橫斜圓直，不可盡知。其必可知者，知是丸不能出於盤也」^⑭，儒學再怎樣分裂，儒學畢竟是儒學，而不是佛學或道家、道教之學。儒學史上各種意見的分立，我認為應該被視為其自身生命轉化的必然現象。

清代乾嘉時期學術界興起的漢宋之爭、晚清的今古文之爭等，也是學術史上的對立，也都各有其歷史背景。後人若對歷史的背景沒有深切的了解，實不宜為這些爭論妄作調人。

⑨ 皮錫瑞：《經學歷史》「經學昌明時代」：「自建元立五經博士，各以家法教授。……其後五經博士分爲十四：《易》立施、孟、梁丘、京四博士；《書》立歐陽、大小夏侯三博士；《詩》立魯、齊、韓三博士；《禮》立大小戴二博士；《春秋》立嚴、顏二博士；共爲十四。」（臺北：藝文印書館，1959年），頁68。

⑩ 參《漢書·楚元王傳》（北京：中華書局，1997年），頁1961-1971。

⑪ 皮錫瑞：《經學歷史》「經學昌明時代」：「漢人治經，各守家法，博士教授，專主一家。……皆以同師共學而各顯門教授，不知如何分門，是皆分所不必分者也。」

⑫ 《韓昌黎文集校注》（香港：中華書局，1984年），卷1，頁10。

⑬ 朱熹說：「自堯舜以下，若不生個孔子，後人去何處討分曉？孔子後若無個孟子，也未有分曉。孟子後數千載，乃始得程先生兄弟發明此理。今看來漢唐以下諸儒說道理見在史策者，便直是說夢。只韓文公依稀說得略似耳。」參《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），卷93，頁2350。

⑭ 黃宗羲：《明儒學案·發凡》，頁17。

(二) 兩個範疇

過去我曾將上述歷史上這些辯論激烈的儒學運動串連起來，將之視為一個大運動，稱之為「儒學淨化運動」。從辯論的本質看，這個運動有兩個範疇：其一是儒學中不同宗旨的學者或學派之間互相辯難，強調自己所認同的儒學價值，時而排斥其他的理念為異端，近似儒學內部的自清運動；其二是儒者努力將他們認為不屬於儒學卻闖入儒學的外來思想（如釋老思想）「淨化」掉，標示的是儒者持續不斷地重新審定儒學與其他思想之間的界線。這兩個範疇，一者向內，一者對外。以下舉例加以說明。

南宋有朱熹、陸九淵（1139-1192）的道問學與尊德性之辯，又有朱熹、陳亮（1143-1194）的義理與事功之辯，相互不合。這就是屬於儒學內部的爭論。朱熹說：

海內學術之弊，不過兩說：江西頓悟，永康事功。若不極力爭辯，此道無由得明。^⑮

可見朱陸異同與朱陳異同之間的勢若水火。朱熹「極力爭辯」，為的是「明道」，指出「頓悟」、「事功」之非，突顯「問學」、「義理」之是。而站在一個對立的位置，九淵與朱熹有鵝湖之會，陸斥朱為「支離」；陳亮與朱熹之間有二十三通書信往還，陳氏一再批評講義理的朱熹為「腐儒」^⑯。朱、陸、陳三人都認為自己所傳之學為真儒學，而抨擊另二派的學說，此所以要辯論，要爭出一個是非。這一類的辯論，是屬於儒學內部的爭論：究竟誰能得儒學理念之真呢？這個問題爭了幾百年，隨著歷史環境改變，又引發出其他新的議題（如清初王源〔1648-1710〕《居業堂文集》中的「真偽之辨」、呂留良〔1629-1683〕《晚村文集》的朱王之辨），怎麼也停不下

^⑮ 王懋竑：《朱子年譜》「淳熙 12 年 56 歲」條（臺北：臺灣商務印書館，1982 年），卷 3 上，頁 134。

^⑯ 關於陳亮朱熹的辯論，參拙著：〈陳亮的事功之學〉，《臺大中文學報》第 6 期（1994 年 6 月），頁 257-290。

來。

至於所謂「對外」的例子：晚明理學大師劉宗周（1578-1645）平生頗措意於「儒釋之辨」，此從其文集^⑦以及《明儒學案》卷六二「戢山學案」可證。黃宗羲（1610-1695）撰《明儒學案》，或以「宗羲按」或不以按語的方式暢論「儒釋之辨」的地方，初步統計共四十一條。與宗羲同時期的學者如顏元（1635-1704）、王夫之（1619-1692）等學者，亦多關佛老的言論。這也可以看出，「儒釋之辨」不但是明代儒學史上一個極重要的課題，也是明末清初學者所共同關心的課題。另一方面，清代初年的儒者針對《易》學中的圖書一門，深入研究，黃宗羲著《易學象數論》，黃宗炎（1616-1686）著《圖學辯惑》，毛奇齡（1623-1716）著《河圖洛書原舛編》、《太極圖說遺議》，胡渭（1633-1714）撰《易圖明辨》。他們的一個基本共識，是認為圖書之學源出道教，與《易》學無關^⑧。這是清初的「儒道之辨」。儒者排斥釋老之學，可以追溯到韓愈或更早；但明末清初的儒釋之辨和儒道之辨，其歷史背景與唐、宋時期又都大不相同，而論辯之激烈，與唐、宋時期相較，是不遑多讓的。無論如何，釋老之學與儒學之間的界線模糊了，的確引起了當時許多大儒的危機意識，由是而想將那些破壞儒學純淨度的成分去除掉。這類的辯論和前述儒學內部的爭辯不同，是屬於另一個範疇，是向外的。程廷祚（1691-1767）讀顏元《存學編》，題書後說：

古之害道出於儒之外，今之害道出於儒之中。^⑨

「出於儒之外」，應是指和儒學異趨的釋老之學；「出於儒之中」，是說釋老之學已滲透入儒學中了。清初儒者對於儒學的危機感十分強烈，這也是他們要掀起回歸經典的運動的重要背景之一。

^⑦ 劉宗周：〈論釋氏〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），卷16，頁1085，專論儒釋之辨，甚詳可參。

^⑧ 說詳拙著：〈《易圖明辨》與儒道之辨〉，《中國文哲研究集刊》第17期（2000年9月），頁431-465。

^⑨ 轉引自錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁281。

(三) 反疑經

《荀子·非十二子篇》說：

信信，信也；疑疑，亦信也。^⑩

如借用這兩句話來形容宋儒與清儒的治經態度，則宋儒近於「疑疑」，而清儒近於「信信」，二者雖然都是「信」，但取徑卻大相逕庭。宋代以降，儒者多疑經改經，對此學術界論者甚多^⑪，不遑舉例。宋儒治經典，不但會疑，抑且敢於以個人的意志，逕自演繹經典文意。像邵雍論卦位，指其獨創之乾南坤北之卦位為「先天」，以《說卦傳》「天地定位」一節離南坎北之八卦卦位為「後天」，顯然脫離了經典原文的內容，而發揮新解。其將個人意志凌駕於經典之上，就是很清楚例子。

延至清初，經學熾盛，而有反疑經運動。這個運動的要旨在於：《六經》是儒學的核心與基礎，既是中國歷史文化的菁粹，也是儒學所以為儒學而不是釋老之學的最終的根本。同時，經學中蘊藏了許多治國平天下的實績，後儒既肯定堯舜禹湯文武的地位，那麼除了耗費心思為他們排定道統之外，難道不應該回歸經典，探究經典之中實實在在的典章制度和治平實績嗎？若能將經典中的內容與菁粹加以保存、發明，那麼中國雖被異族統治，民族文化的大傳統亦不致滅亡。其他像前述兩個範疇的種種辯論，包括儒釋之辨、儒道之辨、本體功夫之辨等問題，亦可以休矣。針對黃宗羲於康熙6年（1667）恢復證人講會，提出「學必原本於經術，而後不為蹈虛；必證明於史籍，而後足以應務」^⑫，《宋元學案》的主要作者之一全祖望（1705-1755）加以評論。他認為晚明講理學的人「高談性命，直入禪障，束書不觀」，都是「無根之徒」，而宗羲的教法則「元元本本，可據可依，前此講堂錮疾，為之

⑩ 王先謙《荀子集解》卷3（香港：中華書局，1978年），頁61

⑪ 如葉國良：《宋人疑經改經考》（臺大文史叢刊，1980年），甚確可參。

⑫ 全祖望：《甬上證人書院記》，《鮚埼亭集》（臺北：華世出版社，1977年），外編卷16，頁880。

一變」^⑳，「可依可據」云云，依據的正是經典和史籍，就是說性命的問題不能夠離開經書史書空講。顧炎武（1613-1682）、黃宗羲等學者特別要在「經學」之中提煉出一個「經世」的觀念，其原因正在於此。

宗羲說「經術所以經世」^㉑，要「經世」，不先回歸「經術」是不行的；回歸經術，就要對《六經》有全面而深入的了解。清初最早想全面重訂《六經》的學者可能正是宗羲。他著手的第一部書是《春秋》，後來以工作太龐大而中止。自康熙 6 年（1667）起，宗羲開始在紹興、寧波等地指導學生召開講會，他的學生也因此而繼續舉辦了好幾次的講經會，研討經學問題。其中萬斯大（1633-1683）就是專治經學的。過去我在拙著曾提出萬斯大、毛奇齡等學者的經學研究法，應該都是受黃宗羲的影響，而對於經典研究再進一步發揮。萬斯大在《學禮質疑·序》中說：

始大請於先生（雄按：宗羲）曰：「學禮有疑，求之註疏而不得，求之唐宋以來諸儒而不得。以經說禮，其可乎？」先生曰：「然。」

萬斯大注意到註疏與後世儒說無法釋經，由是而提出「以經說禮」的概念，此即所謂「以經釋經」。他又說：

又請於先生曰：「《易》、《書》、《詩》、《春秋》而下，《左》、《國》、《公》、《穀》，去古為近，可擇而取也；外此如汲冢竹書之類，非古而託之於古，附會多而確據少，置而不道，其可乎？」先生曰：「然。」

《左傳》、《穀梁》等書既為釋「經」之「傳」，亦「可擇而取」。於是他「首取《戴記》諸篇相對，次取《儀禮》與《戴記》對，次取《易》、《書》、《詩》、《春秋》及《左》、《國》、《公》、《穀》與二《禮》對」，而「見其血脈貫通，帝王制度約略可考」，最後證明了以經釋經的重要性，說：

⑳ 同前註。

㉑ 全祖望：〈梨洲先生神道碑文〉，同前註，卷 11，頁 131。

大不自揣，私謂禮教弘深，學者務使禮經與諸經傳逐節關通，如大海之潮，百川支港，周流灌注。從是而求之，庶有以得乎恭敬辭讓之原，而因以見先王制禮之義焉。^⑤

他意識到要將「禮經」與「諸經傳」「逐節關通」。然而，若要「逐節關通」，就必須先要對所關通的材料的本質有所了解。換言之，「經世」要先回歸經術；今回歸經術，又不能不先回歸到文獻材料。這幾乎是一條無可轉圜、不得不然的路。萬斯大的弟弟斯同（1638-1702）在康熙 18 年（1679）赴北京修《明史》，除了史學外也研究經學，撰成《讀禮通考》160 卷。他對於研究經學的基礎材料，就十分重視，撰著《石經考》（2 卷）、《群書疑辨》（12 卷）、《石鼓文考》（1 卷）等著作。他年輕時原有「盡取古今經國之大猷，一一詳究其始末，斟酌其確當，定為一代之規模」^⑥的理想，但年齒漸長，又隨著對政治現實環境的愈趨了解，也只好退守學業，默默地做無言的耕耘工作，從「經國」、「經世」等思想，退回研究「經典」材料本身。乾嘉時期儒者以經典文獻為主要研究對象，斯同的例子，說明了此一現象形成的軌跡。

其時又有閻若璩（1636-1704）撰《尚書古文疏證》，姚際恆（1647-？）撰《古今偽書考》，一時之間辨偽之風頗盛。毛奇齡撰《古文尚書冤詞》與閻若璩爭勝。後人從求真的觀念，接受了若璩的觀點。既然閻是而毛非，《疏證》遂大顯於世而《冤詞》則沈埋故紙堆，後人對當時辯論《古文尚書》的歷史意義，自然也不復注意。其實毛奇齡撰《冤詞》的動機，除了紀昀（1724-1805）所說的「好為異論以求勝」^⑦之外，更重要的是他恐懼有「毀經之禍」^⑧。他曾說明其反對疑經、以經正

⑤ 以上引文參萬斯大：《學禮質疑》（收入《經學五書》，臺北：廣文，1977 年）。

⑥ 萬斯同：〈與從子貞一書〉，《石園文集》（收入《四明叢書》，臺北：新文豐，1988 年），卷 7，頁 316。

⑦ 〈經部·書類二〉，《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1997 年），頁 291。

⑧ 毛奇齡：《古文尚書冤詞》（臺北：臺灣商務印書館，出版年不詳，《四庫全書珍本》），

經的態度，說：

予解經，並不敢于經文妄議一字，雖屢有論辨，辨傳、非辨經也。即或于經文有所同異，亦必以經正經。同者經，即異者亦經也。

「傳」可以辨，「經」則不宜妄議。毛奇齡和許多清初儒者一樣，注意到區隔經傳的重要性。他又說：

夫儒者釋經，原欲衛經，今乃以誤釋之故，將并古經而廢之，所謂衛經者安在？^{②⑨}

他將「辨偽經」一事，視為儒學的自戕。因此他又說「《古文尚書》之冤，凡能救正，即是聖人之徒」^{③⑩}，儒學信仰的基礎就在經典；倘若經書一再被懷疑，那麼恐怕不等經書的真偽辨完，儒學的信仰先已崩潰了。這是他在《古文尚書》問題上得到李塉（1659-1733）大力支持的主要原因^{③⑪}。

前文提到撰《九經通論》的姚際恆，他曾痛切地批評歷代解經的材料，說：

嘗謂經之有解，經之不幸也。

我們看儒家經典之中，《禮記》中就有一篇〈經解〉，怎麼能說「經之有解，經之不幸」呢？他說：

曷為乎不幸？以人皆知有經解而不知有經也。曷咎乎經解？以其解之致誤，而經因以晦。經晦而經因以亡也，其一為漢儒之經解焉，其一為宋儒之經解

卷1，頁1。又頁4下也提到「毀經之機已萌」云云。

②⑨ 同前註，頁5下。

③⑩ 毛奇齡：〈復馮山公論太極圖說古文尚書冤詞書〉，《西河文集》（臺北：臺灣商務印書館，出版年不詳），卷5，頁187。

③⑪ 李塉：〈論古文尚書〉，《恕谷後集》（臺北：藝文印書館，1966年《百部叢書集成》影印光緒定州王氏謙德堂刊本），卷9。

焉，其一為明初諸儒墨守排纂宋儒一家之經解而著為功令焉。^{③②}

同時期毛奇齡、惠周惕^{③③}等學者都尊重漢學，今姚際恆連漢儒之經解都加以撻伐。這是有趣的現象，也是他貫申諸經而著為《九經通論》的原因。他認為歷代儒者解經反致「經因以晦」。「經因以晦」原因很多^{③④}，最嚴重而無奈的，就是將經解著為功令；經解一旦著為功令，讀書人嘴巴唸的是古聖先賢，心裡想的是功名利祿，無論是《五經正義》、《四書集註》一概不例外。姚際恆撰《九經通論》通論諸經，又盡斥歷代經解，又撰《古今偽書考》，顯然有一種想將千餘年來層累的材料一掃而盡、而回歸到研究經典本身的想法。錢穆先生對於際恆貫通諸經的嘗試，給予相當高的評價，認為他的實驗，較諸萬斯大更為成功^{③⑤}。其實姑毋論他是否成功，單就這種意欲排盪千古、直追古聖賢的心胸而言，已夠驚人的了。際恆研究經典，企圖完全回歸經典本身，此亦啟乾嘉學術的先聲。

經歷了清初儒釋之辨與儒道之辨的歷程後，研究經學的大方向已經確立，乾嘉學者將精力轉入《六經》之中，透過以歸納、內證為主的治經方法，企圖逼近他們所認取的經典核心——聖人之道。他們研究經典，承繼並接受了清初儒者的一些重要觀念。我們要了解乾嘉學者詮釋經典背後的方法論背景，似有必要針對這些觀念略加說明。

^{③②} 姚際恆：《禮記通論輯本下》（收入林慶彰主編：《姚際恆著作集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁275。

^{③③} 據李開《惠周惕評傳》推測，周惕生卒年約為1646-1695。李開：《惠棟評傳》（南京：南京大學出版社，1997年），頁461。

^{③④} 《日知錄》中所論述的經學史上經注多亡佚而經字多遭誤改的意見，可並參看。

^{③⑤} 錢穆：〈記姚立方禮記通論〉，《中國學術思想史論叢（八）》（臺北：東大圖書公司，1980年）。

三、「用」與「器」：兩個重要觀念

(一) 清初儒者之「用」

在儒學史上，議題與課題的延續，原本並不一定會因政權轉移而中斷。然而，明清之際政權自漢人易手滿洲，歷史環境丕變，又更嚴重地改變了儒學運動的方向與內涵。

清初朝廷運用文字獄、詞科、貳臣、功令等政策，用盡各種手段，拚命打壓儒者的經世思想，但卻壓不住在野士大夫的民族意識。「華夷之辨」的議題雖然絕不能見諸文集及各種著述，但儒者卻可以將之和儒學內部的議題結合起來，加以嚴厲的批判。清初儒者存在著一種觀念，他們注意到宋代理學興盛了近三百年，最後國家淪陷在蒙古人手裡；明代理學也興盛了近三百年，最後國家覆亡於小小的滿清部落。這兩次慘痛的歷史經驗讓他們察覺到：原來在中國覆滅於異族之前，來自異族的思想（佛學）早已經先入侵了中國的儒學，埋下了亡國的種子。於是「華夷之辨」變成了學術思想辯論的一部分。《日知錄》卷 20「朱子晚年定論」條就特別引述陳建（1497-1567）《學蔀通辨》說：

佛教入中國，常有夷狄之禍。今日士大夫尚禪尚陸，使禪佛之魂駸駸復返，可為世道之憂。

陳建將夷狄入侵中國導致政權轉移的政治問題，歸究到佛教侵入中國，導致陸王思想興盛的思想問題。這一論點已經開啟清儒的先聲。《日知錄》認真地抄錄了陳建的話，代表顧炎武對此一觀點的認同。晚明士風極壞，最後亡於異族，而炎武對於晚明「已為極敝」的「講學」風氣，也就更深切痛恨。他又說：

以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣。王夷甫之清談，王介甫之新說。其在於今，則王伯安之良知是也。孟子曰：「天下之生久矣，

一治一亂。」撥亂而反之正，豈不在於後賢乎？³⁶

他這一段話和《學部通辨》一段文字在同一條材料中放在一起，即是將夷狄之禍歸罪於王守仁（1472-1529）致良知學說的意思。他強調一時代的知識分子對於學術思想的提倡，必須極其謹慎，若不小心墮入異端學說中，弄到異族的思想與中國的思想合流，如良知學說受到佛教思想影響那樣，「流風至於百餘年」，則可能有導致亡國滅種的危險。換言之，中國要在軍事上抵禦外族，就先要在思想上武裝自己。這一信念，一直影響著清儒。直至乾嘉時期，戴震在〈與彭進士允初書〉中論儒釋之辨時，還一再強調讀書人研究儒學，不應該拿別人的祖宗來混充自己的祖宗³⁷。

顧炎武批評的是王學，而顏元最深致不滿的則是程朱。他曾說：「二程之所以教之者實近禪。」³⁸又說：「朱子原亦識性，但為佛氏所染，為世人惡習所混。」³⁹其餘言論在文集中多可見，不遑列舉。顏元又說：

僕妄謂性命之理不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之、共醒之、共行之者，性命之作用，如《詩》、《書》六藝而已。⁴⁰

「性命之作用」和「性命之本體」相對，這個本體應該就是顏元所說的「性命之理」。顏元認為做學問的人不應該去「講」性命之本體，而應該去「行」性命之作用。顏元體用論的重點是在於，要從「用」之中見「體」，用實實在在的行動來取代無用

³⁶ 顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲，1979年），頁539。

³⁷ 戴震〈答彭進士允初書〉：「譬猶子孫未睹其祖父之貌者，誤圖他人之貌為其貌而事之，所事固己之祖父也，貌則非矣。實得而貌不得，亦何傷。然他人則持其祖父之貌以冒吾宗，而實誘吾族以化為彼族，此僕所由不得已而有《疏證》之作也。破圖貌之誤，以正吾宗而保吾族，痛吾宗之久墜，吾族之久散為他族，敢少假借哉。」《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年），第1冊，頁218。

³⁸ 顏元：《存學篇》「由道」條，《顏元集》（北京：中華書局，1987年），頁40。

³⁹ 顏元：《存性篇》「明明德」條，《顏元集》（北京：中華書局，1987年），頁2。

⁴⁰ 顏元：《存學篇》「總論諸儒講學」條，頁41。

的空言。這是顏元強調《周禮》六德六行、提倡事功的基本原因。清初學者多認同「用」中見「體」的觀念，反對先預設一個「體」的實質存在，再由此一概念之「體」去決定「用」的價值與方向。

再舉顧炎武為例，他提出「經學即理學」^④，表面上是要用經學來取代理學的位置。事實上，他觀念中的經學，不單單只是後人所理解的文獻考證的經學研究而已，而是要「抉剔史傳，發揮經典」^②，將「六經之旨」與「當世之務」結合一起，「撥亂世以興太平之事」^③。「發揮經典」一語，就是要發揮經典之「用」，而不是抽繹探索經典之「體」。炎武的好朋友張爾岐（1612-1677）曾向他提出異議，認為他忽略了心性之「體」的問題，「恐其知有所未至，則行亦有所未盡。將令異學之直指本體，反得誇耀所長，誘吾黨以去」^④。張爾岐提出儒者要知行合一、體用合一，否則關於「體」的發言權將為異學所奪，儒學反而陷入危機。這也是站在儒學的立場來講儒釋之辨。不過，炎武畢生治學，始終沒有接受爾岐的意見。

論者或以為清儒之「反理學」或反對講論本體，是見識淺薄。其實清初的儒者對於晚明理學末流的歷史現象感受之深，是後人所不容易體會的。當他們看到中國各地有理學家舉辦各種的講會，不計其數的年輕人參與，大家卻無力抗拒小小的滿洲部族軍隊時，心裡豈能沒有感觸？唐甄（1630-1704）在《潛書》中慨嘆「國多孝子而父死於敵，國多悌弟而兄死於敵」^⑤，這不是說「孝」、「悌」不是人生至高之價值，而是說國家民族必須先能免於淪亡，倫理制度才有可能維護。當舉國人命且將不保時，而講學之風卻仍然熾盛，寧不令人感慨？

④ 全祖望《鮚埼亭集》卷12〈亭林先生神道表〉：「其謂經學即理學，則名言也。」（台北：華世出版社，1977年，頁144。）顧炎武〈與施愚山書〉：「古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。」《顧亭林詩文集》（香港：中華書局，1976年），頁62。

② 顧炎武：〈金石文字記序〉，《顧亭林詩文集》，頁31。

③ 顧炎武：〈初刻日知錄自序〉，《原抄本顧亭林日知錄》，頁7。

④ 張爾岐：〈答顧亭林書〉，《蒿菴集》（濟南：齊魯書社，1991年），頁50-51。

⑤ 唐甄：〈全學〉，《潛書》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁173

（二）乾嘉儒者之「用」

唐甄重視的是儒者事功之「用」，炎武重視的則是發揮經典之「用」。他們這種含有濃厚經世意識的重「用」思想，是不見容於滿清政府的。不過他們卻為清代儒學重視「用」的思想奠定了基礎。清初的儒者治學，多喜歡分析事物，尤其是經典中的具體實物，如禮制、地理、軍事之類。他們即使講體用關係，也喜歡從「用」之中講「體」，而不喜歡用思辨的方法認取「體」，然後再講「用」。李塏有〈論宋人分體用之訛〉一文，說：

體，即具用也；用，用其體也。乃後儒曰有「有體無用」，是謂人有手足而無持行也，則痿手廢足，不可言體矣；又曰有「有用無體」，是謂人能持行而無手足也，不知以何者持行乎？⁴⁶

李塏這段話主要是反對宋儒從「用」中抽繹出「體」這個觀念，他強調的是體用不離，正如有手足就有持行。他所講之「體」，與宋儒所謂的「體」似頗不相同。宋明理學家講的應該是天人道德生命的根源、與物無對之「體」；而李塏所舉手足持行之例，是屬於現實界具有形質之「體」，是在「用」的基礎上講的。姑毋論李塏的說法是否能成立，重點是他指出了清儒「用」中見「體」的思想。

乾嘉時期的儒者接續了清初儒者的觀點。他們在退守經典，做文獻疏析的工作時，對於經典之「用」又進一步有新的詮釋。他們主要認為：《六經》載「道」，而「道」散於事物。事物的價值雖然因「道」而有，但吾人唯有透過分析《六經》中的具體事物，獲得這些事物的真相，才能準確地了知古代經典所載的一切價值與觀念。古聖賢的價值觀念一旦被闡明了，經典之「用」就可以被發揮到現實生活中。

以下我分舉幾個例子來說明他們的觀念。

首先是「心」與體用的問題。阮元（1764-1849）《學經室一集》卷 1〈釋心〉

⁴⁶ 李塏：《恕谷後集》，卷 13。

說：

漢劉熙《釋名》曰：「心，織也；言織織無物不貫也。」此訓最合本義。蓋織細而銳者，皆可名曰心。但言「心」，而其織銳織細之意見矣。^{④7}

「心」是宋明理學家很重視的一個概念，涉及本體的問題。今阮元運用的是訓詁的手段，以論析「心」之義。他所說「心，織也」一語，究竟是從「體」上講「心」，抑或從「用」上講呢？根據文本，阮元的意思應該是說「心」這個語言的本義為「織」；第三句「言織織無物不貫」一語，是解釋「心」一語的語源之所以是「織」的原因。阮元詮解劉熙的意思，指出：因為「心」的本質是「織織無物不貫」，所以它用了「織」這個字的讀音和語義。阮元這段話，是在「心之用」的基礎上講「心之體」：「心」的「用」是「織織無物不貫」的，從這個「用」可知其「體」為「織銳織細」。「心」無物不貫，那麼所「貫」之「物」主要是什麼呢？我們用他另一篇文章來說明。《擘經室三集》卷2〈名說〉說：

古人於天地萬物皆有以名之，故《說文》曰：「名，自命也。從口從夕；夕者，冥也；冥不相見，故以口自名。」然則古人命名之義，任口耳者多，任目者少，更可見矣。名也者，所以從目所不及者，而以口耳傳之者也。《易》六十四卦，《詩》三百篇，《書》百篇，苟非有名，何以記誦？名著而數生焉，數交而文見焉。古人銘詞，有韻有文，而名之曰「銘」。「銘」者，名也，即此義也。（原注：《釋名》曰：「銘，名也。」《禮記·祭統》曰：「銘者，自名也。」）^{④8}

阮元認為古人對事物的認知，本來就是重視「名」的口耳記誦；透過「名」的記誦而知「數」見「文」。他既認為人「心」原本就有織織無物不貫的功用，又認為記

^{④7} 阮元：《擘經室一集》，《擘經室集》（臺北：臺灣商務印書館，1967年），頁4。

^{④8} 阮元：《擘經室三集》，《擘經室集》（臺北：臺灣商務印書館，1967年），頁569。

誦經典的名數，是認識事物的正確途徑，則他治學的基本目的與態度，已可窺其大略。阮元前面講「天地萬物皆有名」，後面則轉入講記誦《六經》之名。他和其他的清儒一樣，將重點放在《六經》所載的事物，而沒有推及於天地萬物。阮元的看法和戴震「由字以通其詞，由詞以通其道」^④的理念並不完全相同，但可以互參。他用了劉熙《釋名》的聲訓方法講心之用，相同的方法也可以用於將經典的義訓發揮到現實之中。譬如錢大昕（1728-1804）〈大學論〉討論「利」這個觀念時，說：

夫利之爲言，賴也；上下所賴以用者惟財，而財之源出於土，有人而土可治，土治而出賦稅以奉上，財用於是乎不竭。^⑤

「利」釋為「賴」，則真正的「利」便非私利而是互利，必須結合上下彼此相依賴的原則。這一段推論也有「聲訓」的意味^⑥。在乾嘉學者的觀念中，讀書人只要老老實實地貫徹了解經典的真正內容與訓解，就可以將其中的價值發揮出來。換句話說，「訓詁」確實是有實「用」而非「無用」的。

訓詁範疇非常廣，如聲訓、反訓、一字多訓均是。「聲訓」強調的是語言與「語言所指涉的含義」之間一種絕對的關係，像《論語》所載「周人以粟。曰使民戰栗」

④ 戴震：〈與是仲明論學書〉，《戴震文集》（香港：中華書局，1974年），頁140。

⑤ 錢大昕：〈大學論〉，《潛研堂文集》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷2，頁23-24。

⑥ 大昕在這篇文章中又提出「忠恕之道」、「壹是皆以修身爲本」，「一以貫之」幾個概念以釋「大學之道」，說：「天子修其身於上，庶人修其身於下。……由身推之而至於家，由家推之而至於國，由國推之而至於天下。吾道一以貫之而已矣，忠恕而已矣。……自忠恕之道不講，而治與道分，本亂而求末之治，所由與唐虞三代之治異矣。」（同前註，頁23。）這段話指出在「修身」這件事上，皇帝和庶人是平等的，大家都要修身，不要在「忠恕之道」上將「治與道分」。大昕44歲（乾隆37年[1772]）任職翰林院侍讀和上書房師傅。這段話主要是說給誰聽，是很清楚的。他作為乾嘉學者的代表性人物，一方面在經史考據上力求嚴謹，以獲得事實之真貌真相爲務；又同時在許多著述的字裡行間，時常透露出對現實政治的批判與指導；而其批判指導之準的，又都是植根於儒家經典的具體內容。吾人若對嘉定錢氏的著述稍加措意，就不致認爲乾嘉學者的所爲，全是故紙堆工夫了。

⑤、「政者，正也」⑤③都是。「反訓」者，如《論語·泰伯》「武王曰：予有亂臣十人」，馬融說：「亂，治也。」⑤④「一字多訓」者，如《周易》之「易」字有「簡易」、「變易」、「不易」三義⑤⑤。一般的理解多以為「訓詁」只屬於語言或語言學、語意學的範疇，事實上中國傳統所謂「訓詁」的涵義至為複雜。漢人的用語，有「故」⑤⑥、「訓」⑤⑦、「故訓」⑤⑧，同類的著作名稱還有訓纂、章句、微、傳、說、記等等⑤⑨。許慎《說文解字》釋「訓」為「說教」，釋「詁」為「訓故言」⑥⑩。清儒段玉裁的理解，亦承許慎的意思，結合了「舊言」和「說教」兩種解釋⑥⑪，朱駿聲《說文通訓定聲》「詁」字條則特別指出「詁訓」和《詩經》「古訓是式」一語有關⑥⑫。在清儒的理解中，「訓詁」不單是要追尋語源或語意，還要在此基礎上更進一步發揮「古訓」的教義，亦即經典中的教訓。所謂「古訓」就包含很廣，包括古字古義，也包括名物制度。如《詩經·豳風·七月》「七月流火」，《毛詩故訓傳》：「火，大火也。流，下也」《鄭

⑤② 《論語·八佾》，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1979年），頁30。

⑤③ 《論語·顏淵》，同前註，頁109。

⑤④ 《論語·泰伯》，同前註，頁72。

⑤⑤ 並參錢鍾書：《管錐編》第一條（北京：中華書局，1994年），頁1-8。

⑤⑥ 如《漢書·藝文志》著錄《詩經》類的著作有《魯故》二十五卷、《齊后氏故》二十卷，《尚書》類有《大小夏侯解故》之類。

⑤⑦ 如《漢書·藝文志》著錄《易》類有《淮南道訓》。

⑤⑧ 如《毛詩故訓傳》。

⑤⑨ 參張以仁師：〈從若干有關資料看訓詁一詞早期的涵義〉，《中國語文學論集》（臺北：東昇出版社，1981年），頁35。

⑥⑩ 相關的問題，可參馬瑞辰：〈毛詩詁訓傳名義考〉，《毛詩傳箋通釋》（臺北：藝文印書館，1964年）。

⑥⑪ 段玉裁《說文解字注》：「故言者，舊言也，十口所識前言也。訓者，說教也。『訓故言』者，說釋故言以教人，是之謂詁。分之則如《爾雅》析『故』、『訓』、『言』為三，三而實一也。漢人傳注多僞『故』者，『故』即『詁』也。《毛詩》云『故訓傳』者，故訓猶故言也，謂取故言為傳也。取故言為傳，是亦詁也。賈誼為《左氏傳訓故》，訓故者，順釋其故言也。」參《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1964年）三篇上，頁93。

⑥⑫ 朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：藝文印書館，1975年），「豫」部第九，頁447。

箋》：「大火者，寒暑之候也。火星中而寒暑退，故將言寒，先著火所在。」⁶³這是解釋名物。同章「田畯至喜」，《毛傳》：「田畯，田大夫也。」田大夫屬職官名，《鄭箋》：「田畯至喜，言至而喜其餉之不空乏，其周詳于小民若是。」⁶⁴可知田大夫之職責為照顧小民。這是解釋制度。由一字一詞以至名物制度，都是訓詁所包括的，而其主要精神，則在歷史經驗的教育。戴震〈題惠定宇先生授經圖〉說：

訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，我心之所同然者乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。⁶⁵

戴震認為訓故明，然後存乎典章制度之理義亦明，此可見清儒所謂明訓故，絕非僅指文字語言本義的疏析而已。即如戴氏撰《毛詩補傳》，針對《毛傳》和《鄭箋》，在訓故上作疏析補充，其中就有很多討論到《詩》和古代禮制之間的關係，例證甚多。如卷1解〈周南·麟之趾〉「振振公族」句，引《禮·喪服小記》「親親以三為五、以五為九，上殺、下殺、旁殺而親畢矣。」⁶⁶又該書卷2解〈召南·采蘋〉三章，駁《毛傳》釋「蘋」為「大萍」、釋「藻」為「聚藻」、釋「湘之」為「烹豆」、釋「季女」為「大夫妻」、並駁王肅「奧即牖下」，並引《禮記》、《儀禮》以及《左傳》襄公28年討論禮制的內容⁶⁷以為證。從此書看來，則清儒所謂「訓詁」的意義，可窺一二。以上述〈召南·采蘋〉條為例，戴震認為，正因為《毛傳》對於蘋、藻、

⁶³ 《詩經·豳風·七月》，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1979年），頁280。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》（安徽：黃山書社，1994年），第6冊，頁505。

⁶⁶ 戴震：《毛詩補傳》，《戴震全書》，第1冊，頁162。

⁶⁷ 按戴震《補傳》「蘋，白蘋也。」引《鄭箋》「藻之言澡也」，又說：「主婦薦豆無取乎蘋藻」又《補傳》：「豆實菹醢，作菹之法，生為之則曰湘之。」又《補傳》：「入廟稱婦，則曰季女，不可通。」又引鄭《箋》：「牖下，戶牖間之前。祭不于室中者，凡昏事，于女禮設几筵于戶外，此其義也。」《補傳》：「祭事皆在室中之奧，此獨言牖下，異于常牽祭事者也。考之《詩》、《禮》，奧與牖下各殊。室西南隅為奧，去戶遠，其地幽奧，故名。牖去戶近。牖下或室中，或戶外，以女禮，則知為戶外也。」同前註，頁168-169。

祭于牖下等相關的名物制度認識不清，才會在作出訓故的時候，發生誤釋誤解的情況。此可見在戴震的觀念中，訓故的觀念，固然是「由字以通其詞」；但「由字以通其詞」，並不僅僅為聲韻字形的辨正而已，實亦涉及對古代典章制度、禮儀器物的整體了解。

第二個例子則是文章著述的義例之「用」。錢大昕於《廿二史考異》卷 46「新唐書六」「宰相表中·天寶十一載十一月，林甫死」條說：

《春秋》之法，內諸侯稱薨，內大夫稱卒，外諸侯亦稱卒。雖宋文公、魯桓公、仲遂、季孫意如之倫，書薨卒無異辭，所謂直書而善惡自見也。歐公修《唐書》，於「本紀」亦循舊史（雄按：指《舊唐書》）之例，如李林甫書薨，田承嗣、李正己書卒，初無異辭，獨於「宰相表」變文，有書薨、書卒、書死之別，欲以亦善善惡惡之旨。然科條既殊，爭端斯啓，書死者固為巨奸，書薨者不皆忠讜。予奪之際，已無定論。紫陽《綱目》，頗取歐公之法，而設例益繁，或去其官，或削其爵，或奪其諡。書法偶有不齊，後人復以己意揣之，而讀史之家，幾同於刑部之決獄矣。⁶⁹

司馬遷稱《春秋》精神在於藉褒貶以「善善惡惡，賢賢賤不肖」。後世的良史無不發揮《春秋》此一精神，像歐陽修《新唐書》、朱熹《通鑑綱目》都是很著名的。今大昕透過歸納《春秋》的書法，發明其中「直書」而「善惡自見」的精神，而批評朱子與歐陽修二人摻入主觀意識的缺失。他說「《春秋》直書而善惡自見」，意謂《六經》所載的聖人之理，既然是透過事實之條理如如呈現的，則後人要獲得「經」中之至「理」，也應該儘量抑制自己的主觀意識的投射，而讓客觀的事實自身來說明一切，然後以經典中的價值判斷為自己的價值判斷。他認定聖人在經典中透過事實的呈現來說明義理，那麼讀書人就應該客觀地尋繹經典之中每篇、每段、每章節

⁶⁹ 錢大昕《廿二史考異》，《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第3冊，頁950。

的文義，並從中體察作者的意旨。我們看他對於「經」字的理解，就可明瞭其意。他說：

予唯經之義取乎治絲，製布帛者，聚眾絲而積之，使其有條不紊，是之謂經。然後以絲緯之，縱橫往復，雜而不越，而文采生焉。《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》，聖人所以經緯天地者也；上之可以淑世，次之可以治身，於道無所不通，於義無所不該。⁶⁹

「經之義取乎治絲」，經義有如「絲」之有條不紊，治絲者也應有條不紊地縱橫往復尋繹其文采。他曾撰兩篇〈讀大學〉，第一篇首段批評先儒為「格物」做「補傳」，是「不免補綴之病」，又說：

竊意古書相傳已久，毋庸以意增改。古人文字，前後相應，變化不拘，詎有經傳之分？

他依照這一理念，展開下列的分析文獻的方法，分析〈大學〉：

「此謂知本」句文，與「壹是皆以修身爲本」云云，相屬而義亦相承。先儒移之它所，而目爲衍文；非果衍文也。格物，即「物有本末」之物；致知，即「知所先後」之知。自天下國家言之，則修身爲本，而修身又以誠意爲本；知本末之先後，而先其所宜先，此之謂「知本」，此之謂「知至」也。誠意者，修身第一切要工夫，故經先申言之，次乃申言修身爲本之旨。修身，所以明明德也；民之不能忘，由於盛德至善。曰「克明德」、曰「顧諟天之明命」、曰「克明峻德」，言古之有天下國家者，皆以自明其德爲先也。新民之本，在於明明德；而明德之極，即是至善。仁敬孝慈信，皆修身之事也，而齊家治國平天下之事已備。民之無訟，國治之極也；而使無訟者，由於身修。《孟子》「天下國家之本在身」，〈大學〉云「修身爲本」，其義一也。故重言

⁶⁹ 錢大昕：〈抱經樓記〉，《潛研堂文集》，卷 21，頁 349。

「知本」，而即以「所謂修身」承之也。

上述的分析方法，一一扣緊原文開展，至於極細膩、極緊密。這種方法，就是我在〈乾嘉學者治經方法與體系舉例試釋〉一文中所提出的「以本經本章自證」（後引《孟子》，則同時屬於引他經以證本經之例），主要是認為經典文獻的文義開展，聖賢自有其邏輯脈絡系統。閱讀文獻的學者應該先去尋繹這個系統，而不應隨隨便便去改動古人的著作。最後他說：

蓋〈大學〉一篇，無可補，亦無可移。先儒之說，與經文有不安者，信先儒不如信經之愈也。^⑩

讀者或許不一定認同錢大昕的結論，但至少應該可以體察他這種堅持用最仔細客觀的方式找尋事物真相的心理。這已不單只是方法而已，根本就是一種信仰。

其實乾嘉時期的學者，無不存在著像這一類的態度，只不過精思博識的錢大昕，比其他人將這一類概念講得更清楚而已。在這種信念投射下，他們自然無法接受宋明理學的方法，用概括性語言來講超越的本體，或者先建立一個道體的概念，然後再根據此一概念衡定人文世界中一切事物行為的價值。他們寧可相信傳授二千年的經典文獻，遵行其中所記客觀的家庭、社會、典禮的準則，而不願意相信主觀的涵養體驗。嚴謹的文獻訓練，也讓他們養成了在作出任何價值判斷以前，必須先仔細檢驗推論過程和基礎材料的習慣。

因此，我們不能說乾嘉學者治學貶低經典之「用」。他們實認為經典之「用」是無論如何不能離開經典本身所載的內容，而經典的內容又完全蘊藏於其中的義訓，那麼只要弄清楚義訓，對他們來說，確實是可以將古聖賢的義理之「用」發揮出來的。

乾嘉最著名的學者包括錢大昕、戴、段、二王等學者，都十分重視文字、音韻、

⑩ 錢大昕：〈讀大學〉，《潛研堂文集》，卷 17，頁 284-285。

訓詁之學。戴震反反覆覆的一再說「由字以通其詞，由詞以通其道」、「古人語言文字多失傳，以今人所知字義讀古人書，往往扞格」^①之類的话，強調探知文字音義訓詁之原的重要性。事實上，清初的儒者所讀到的經書的版本，就有許多文字內容，不是經過歷代傳鈔而發生訛誤，就是被宋元以降疑經改經的儒者改動過，逼使他們不得不去考索更早的諸如唐石經一類的材料。朱熹在《詩集傳》中用的「協韻」的辦法，更攪亂了《詩經》的古音系統。這些相關的問題，以及透過小學工夫來理解經典的信念，其形成背景，在顧炎武《亭林文集·答李子德書》和《日知錄》頭幾卷的許多條資料中，早已說得很清楚。總而言之，面對宋明理學普遍對本體的重視，清儒卻選擇了從最概括性的概念——「體」——不斷向後退的路子。為了忠實地呈現經典的原始內容與意義，往往用一輩子時間來了解古聖賢的歷史和制度，或檢驗基礎性的材料。

乾嘉經儒的此一信念，當然不被宋明理學中人所接受。但平心而論，漢學與宋學取向既然迥異，彼此本來就沒有多少交集，漢學宋學之交讖，其實並無損於彼此。乾嘉經儒面臨的真正的問題是在於：弄清楚古人語言文字以及其中的典章制度之後，《六經》中的聖人義理，真的就可以為今人所用，並可以解決現實世界的種種問題嗎？譬如說，錢大昕從語源上講明了「利之為言賴」，國家的財賦土地問題就能解決嗎？事實上這一點才是乾嘉學者最無能為力的地方。問題在於：清初儒者自「經世」退守「經典」後，原係期望未來能在「經典」的基礎上重新體現「經世」的精神；然而在滿清政府的種族政治制度下，後一段重現「經世」的這個階段被硬生生切斷了。因此章太炎（1869-1936）曾說：

處無望之世，銜其術略，出則足以佐寇，反是欲與寇競，即網羅周密，虞侯
枷互執羽籥除暴，終不可得；進退跋扈，能事無所寫，非施之訓詁，且安施
邪？

^① 戴震：《尚書義考·義例》，《戴震全書》，第1冊，頁12。

漢族學者既不願出仕滿清，又無法衝決網羅，只好將精神寄託在經典訓詁工作上。他們的埋首於經典文獻，並不是真的對世務冷漠，而是整個時代被強權所壓抑，在無可奈何下的一種作為。他追溯古代經師的際遇，說：

古者經師如伏生、鄭康成、陸元朗、窮老箋注，豈實泊然不為生民哀樂？亦遭世則然也。^②

章氏進一步認為古今以來許多經師窮老箋注，都各有其「遭世」的背景。乾嘉考據末流至於補苴襲績，乾嘉大師似亦無能為力。當乾嘉之世，真能從「經世」的問題深切地透入乾嘉學術並指陳其偏失的學者，可能是章學誠。章學誠在《文史通義》內篇諸篇章中提出一個概念：聖人因應三代的現實歷史環境而損益舊制度、建立新制度；後人若真要仿效聖人，便不應該埋首於《六經》，而應該和聖人一樣，用心研究現實世界的事事物物和人倫日用，這才能得到聖學之真。關於這個問題，因牽涉過多，我在其他的文章中已有所論述，茲不贅。我的意思是，乾嘉學者不是忽略「用」，而是他們走上了清初儒者自「經世」而「經術」而「經典文獻」的不斷向後退的路子，又受到滿清種族政策的壓抑，於是對於獲致「用」的方法不自覺地陷入過度迂迴的偏失。乾嘉經儒得到以史學、方志學見長的章學誠提出針砭，加以救正，固未嘗不是幸事。但就章學誠而言，他畢生提倡「經世」，講「掌故」、講「聖人開天創制」，勸讀書人研究現實事物，也只能旁敲側擊，始終不敢正面觸及政治改革的相關問題。直至嘉慶4年（1799）乾隆皇帝死了，和珅被逮捕，文網稍稍放鬆，他才立即寫了〈上執政論時務書〉，暢論白蓮教之亂的緣由和官場貪污腐化的問題，大有一吐為快之慨。

② 章太炎：《檢論》（臺北：廣文書局，1970年），卷4，頁30a。

（三）重視形下之「器」

清初的儒者注意和討論的課題，包括封建郡縣、錢糧、天文曆法、科舉、地理、軍事、官制^⑬等等。《易繫辭》有「形而上者謂之道，形而下者謂之器」一語，清儒所重視的這些具體事物，應該是屬於「器」的範疇。「器」是清代儒學中的一個重要的觀念，而王夫之在此一觀念上為清儒先確立了方向。他說：

天下惟器而已矣。道者，器之道；器者，不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？……洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道；未有車馬而無御道；未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而無禮樂之道；則未有子而無父道；未有弟而無兄道。道之可有，而且無者多矣。故無其器，則無其道，誠然之言也。而人特未之察耳。

照概念上講，「道」是絕對普遍的，而「器」則是特殊的。夫之意指：「道」必然是依附於「器」之上的。因此吾人只能說「器」決定「道」，而不可能由「道」決定「器」。若「道」可決定「器」，則以歷史文化的進程而言，往古人類未知今日世界，則其所知之「道」必無法涵括今日之新「器」；同樣地，未來人類創造的新「器」，多係今日人類所夢想不及，則今日人類論述之「道」，又必然無法涵括未來之「器」。因此，只要我們承認「器」日新月異的事實，就不可能認同有所謂絕對普遍之「道」的說法。他回到經典中觀察歷史文化的進程，發現只有「器」可以治，「道」則是不能治的。他說：

故古之聖人能治器，而不能治道。治器者，則謂之道。道得，則謂之德；器

^⑬ 相關的文獻，包括顧炎武《亭林文集》、《日知錄》、《天下郡國利病書》，黃宗羲《南雷集》、《明夷待訪錄》，王夫之《讀通鑑論》，王源《居業堂文集》，顧祖禹《讀史方輿紀要》、胡渭《禹貢錐指》、閻若璩《四書釋地》、唐甄《潛書》、魏象樞《寒松堂集》等。

成，則謂之行。器用之廣，則謂之變通；器效之著，則謂之事業。故易有象；象者，像器者也。卦有爻；爻者，效器者也。爻有辭；辭者，辨器者也。故聖人者，善治器而已矣。^⑭

夫之所謂「治器」，用他前面的話來解釋，此「器」包括了揖讓、弔伐、弓矢、車馬、牢醴璧幣、鐘磬管絃、父子、兄弟。翻開一部部儒家經典，無論《書》、《禮》、《易》、《春秋》等，無不是記載這些具體的事物之「器」。

一般人認為清儒只重視考古。其實清儒所重視的，既有「上古之器」，也有「當世之器」。兩部《皇清經解》中討論上古天文、地理、算術、建築、禮儀、服式、職官等事物。這些是上古之「器」。至於道光6年（1826）賀長齡（1785-1848）、魏源（1794-1857）編成清代第一部《經世文編》，其後直至民國2年（1913）《民國經世文編》問世，期間共出現了十五部《經世文編》。這些《文編》中所記錄清儒討論的政治、倫理、典章、制度、社會、軍事、水利等各種問題，則是當世之「器」。

章學誠《文史通義·原道》論「器」，指出典章制度是「器」。鄭觀應在《盛世危言》中，指議會政治、堅船利炮為「器」。自王夫之提出「天下惟器」的觀念後，直到章學誠、鄭觀應，以及《經世文編》的編纂者，都重視「器」。關於清代學術思想中的「器」的問題，何佑森師在許多年前就曾撰專文討論（未刊）。

清儒論「器」多指現實界中的事物。由於他們普遍存在「器」決定「道」的意識，因此他們或不喜論「道」，或論「道」而不喜論鴻濛未開的一段。章學誠論「道」，開宗明義地說：

天地之前，則吾不得而知也；天地生人，斯有道矣。^⑮

^⑭ 王夫之：《周易外傳》（臺北：成文出版社，1976年《無求備齋易經集成》第146冊），頁352-353。

^⑮ 章學誠：〈原道上〉，《文史通義》，收入《章氏遺書》（臺北：漢聲出版社，1973年），頁21。

他將「生人」以前的一段截斷而不討論，等於將「道」的範疇規範在人文文化之中。

章氏所說的「器」，是指的歷史上每一時代「可形其形而名其名」的典章制度，「道」則是典章制度從一時代演變到另一時代、背後那個不可見的「所以然」之理。關於這個問題，我在 1991 年發表的〈論章學誠的道與經世思想〉一文有所論述，茲不贅。

清儒論「器」不但不喜談「天地生人」以前鴻濛未開的那一段，他們也注意到宇宙間「器」的形貌各別，因之往往反對用提出概括性的講法闡釋大道理。例如：王夫之在《讀通鑑論·敘論二》中說：

天下有大公至正之是非焉，匹夫匹婦之與知；流俗所知的是非，又何俟論史者之喋喋哉？

夫之認為，評斷歷史事件和人物，是不必講人人都知道的大道理的。又說：

編中於大美大惡、昭然耳目、前有定論者，皆略而不贅。推其所以然之由，辨其不盡然之實，均於善而醇疵分，均於惡而輕重別，因其時，度其勢，察其心，窮其效，所由與胡致堂諸子之有以異也。^{①⑥}

「均於善而醇疵分，均於惡而輕重別」二語，充分說明他重視從事件的時、勢、心、效等各方面細察並加以精確評斷的史學方法。章學誠論學，也有類似的見解。他在〈鄭學齋記書後〉一文中說：

不求於古，而惟心所安，則人各有心，略相似也，是堯舜而非桀紂，亦咸所喻也^{①⑦}。

他認為求「理」必須「求於古」，亦即求於經史。若只是「惟心所安」，「人各有心」，最後則必然是「依傍名義」，人云亦云。試問如何衡定是非標準呢？

①⑥ 王夫之：《讀通鑑論》（北京：中華書局，出版年不詳），頁 1110。

①⑦ 章學誠：〈鄭學齋記書後〉，《文史通義》，頁 166。

清儒重「器」，不喜提概括性之概念，而較喜歡從事物之條理分析，或發揮其中的價值觀念，或強調落實於事物、實踐事物的重要性。如阮元論格物說：

《禮記·大學篇》曰：「致知在格物，物格而後知至。」此二句雖從身心意知而來，實為天下國家之事，天下國家以立政行事為主。〈大學〉從身心說到意知，已極心思之用矣，恐學者終求之于心學，而不驗之行事也。

阮元強調要驗之行事。他論〈大學〉八條目，無疑是用「治國平天下」一段來涵括「格物致知」之義。不過論證此義，阮元仍是要求諸古訓。他說：

「致知在格物。」物者，事也。格者，至也。事者，家國天下之事，即止于五倫之至善。明德新民，皆事也。格有至義，即有止意。履而至止於其地，聖賢實踐之道也。……《小爾雅·廣詁》曰：「格，止也。」知止，即知物所當格也。至善之至，知止之止，皆與格義一也。譬如射然，升階登堂履物而後射也。《儀禮·鄉射禮》曰：「物長如筈。」鄭《注》云：「物，謂射時所立處也。謂之物者，物猶事也。」《禮記·仲尼燕居》鄭《注》：「事之謂立置于位也。」《釋名·釋言語》曰：「事，傳也。傳，立也。」蓋物字本從勿。勿者，《說文》：「州里所建旗。……趣民事，故稱勿勿。」《周禮》：「鄉大夫五物詢眾庶。」物即與事同義。而堂上射者所立之位亦名物者，古人即通會此意以命名也。⁷⁸

阮元不嫌迂迴，廣徵文獻，證明「事」和「物」其義一也，都是指國家、倫理之事物。阮元據守經典，旨在歸納其中的義訓，而將儒學種種理念，一歸之於實踐而已。

乾嘉學者中重視典章制度亦即廣義的「禮」的學者很多，著名的如凌廷堪（1757-1809）《校禮堂集》中對於古禮相關的問題，辨析極精微。凌氏稱「聖人不求諸理而求諸禮」，有以禮代理的觀念。「理」是抽象的，「禮」是具體的。孔子早

⁷⁸ 阮元：〈大學格物說〉，《學經室一集》，頁47。

就指出「禮」有「損益」，既有損益，則今古本不相同，有於古為合理、於今為不合理的禮，反之亦然。「求諸禮」應該是求諸合乎「理」的「禮」，不能盲目地法古。「義理」二字就是出於《禮記·禮器》⁷⁹，可見理與禮的關係是很密切的。就人類的行為準則而言，有「禮」而無「理」是不能成立的，得「理」而無「禮」也很難被接受。兩者豈能執一而遺一？廷堪稱「求諸禮始可以復性」，既云「復性」，則顯然是禮文之上，還有更高的標的，這便不能說宋明儒所講的「理」不重要。自求禮以復性，也是從「用」中見「體」、「器」中見「道」之意⁸⁰。廷堪既逐一仔細深究禮的節目，也就表示他是重器的。我們從清儒對於「禮」的研究，亦可窺見其重「器」思想。

(四)「分」與「合」

乾嘉時期具標誌性的大儒戴震，其著名的「理氣論」可明顯地看出他與整個清代理學重「器」思想的高度相應。學者咸論戴震思想近於唯氣論，論「理」側重於「氣」中之「理」，亦即認為「理」應於「氣」之基礎認知。

戴震「理」的觀念，是強調從形下之「氣」的觀點確立萬物「分」的關係的重要性。「分」即「分殊」，指個別事物的獨特性。他說：

譬天地於大樹，有華、有實、有葉之不同，而華、實、葉皆分於樹。形之鉅細，色臭之濃淡，味之厚薄，又華與實不同，實與實不同，葉與葉不同。一言乎分，則各限於所分。取水於川，盈罍、盈瓶、盈缶，凝而成冰，其大如罍、如瓶、如缶，或不盈而各如其淺深。水雖取諸一川，隨時與地，味殊而

⁷⁹ 《禮記·禮器》：「先王之禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1979年），頁449。

⁸⁰ 凌廷堪《校禮堂文集》卷24有〈復錢曉徵先生書〉，稱「夫仁義非物也，必以禮焉為物；仁義無形也，必以禮焉為形。」廷堪以「禮」為有形之物而研究之，即是從有形之物之禮，以體察無形之物的人生價值（仁義）之意。

清濁亦異，由分於川，則各限於所分。人之得於天也，雖亦限於所分，而人人能全乎天德。以一身譬之，有心，有耳目鼻口手足，鬚眉毛髮，惟心統其全，其餘各有一德焉，故《記》曰，「人者，天地之心也。」譬者，心不能代目而視，聾者，心不能代耳而聽，是心亦限於所分也。

戴震更多地注意事物與事物的特殊性，他指出即使是同一棵大樹，花、實、葉的形狀氣味都各不相同，因為各有其「分」、各有其「限」。用同樣的角度觀察人，人也有「分」和「限」。人有四肢五官百骸，即使說「心統其全」，「心」亦無法取代耳目的功能。戴震認為，觀察世界的萬事萬物，必須先從「分」、「限」著眼。在確立了事物與事物之間「分」、「限」的關係後，才能進一步講「合」、講「一體」。他又說：

飲食之化為營衛，為肌髓，形可并而一也。形可益形，氣可益氣，精氣附益，神明自倍。散之還天地，萃之成人物。與天地通者生，與天地隔者死。以植物言，葉受風日雨露以通天氣，根接土壤肥沃以通地氣。以動物言，呼吸通天氣，飲食通地氣。人物於天地，猶然合如一體也。體有貴賤，有小大，無非限於所分也。^⑧

他指出食物和水，原本和人體也處於「分」的狀態，但吃喝以後，「飲食之化為營衛，為肌髓，形可并而一也」，表示原本為「分」的事物亦可以「合」。進一步講，動植物必須與空氣、土壤相通，才能存活。因之戴氏最終推斷「人物於天地，猶然合如一體也」。

上述「分」、「合」的觀念，「分」即所謂「異」，指萬物的特殊性；「合」即所謂「同」，指萬物的共通性。戴震之意，是認為若不能先確立萬物皆「異」的認知，則一切暢述萬物之「同」的理論，都是主觀的、籠統的、虛而不實的。正因為知萬

^⑧ 戴震：〈答彭進士允初書〉，《戴震全集》，第1冊，頁220。

物皆「異」，表示立論者能尊重萬物之特性，再從此一特性去認取萬物之間的共通性，則其所認取的共通的部分，必不會對於與我相異的其他事物，有失諸主觀偏頗的認知。否則，學者若先刺取某一理念指為萬物共通之根源，或萬物所共享之通性，而從此一通性評斷萬物之特性，則其差失所在，或致於誤解其他事物真正特性之所在，甚至於誤指某些對於其他事物而言為極重要、極必要的部份，為全無價值。以大樹為例：華、實、葉之形貌、氣味，甚至功用都各不相同，吾人不能以「華」的形貌、氣味、功用來評斷「實」與「葉」，推至其他部位亦然。推至於人亦然，就一人而言，各個器官各有分限，耳目口鼻彼此不能互相取代；就全人類而言，各個個體亦各有分限，君臣父子彼此亦各有其職分責任。然而在此「各有分限」的基礎上，彼此亦一氣互通，可以合為一體，正如食物飲水與人體「各有分限」，亦可以結合為一。依戴震此一理念，驗證《孟子字義疏證》中的思想，則《疏證》稱：

天理者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。⁸²

按戴震之意，即指必須先確立「人之情」與「我之情」不同，亦即先確立人我彼此之間之「理」，為自然必有別異之「分理」。如此，則表示立論者能尊重他人之特性。再從此一特性去認取彼此的共通性，則其所認取的共通的部分，必不會對於與我相異的他人，有失諸主觀偏頗的認知。否則，立論者若先遽爾刺取某一理念指為一切人類之根源，共享之通性，而從此一通性評斷他人之特性，則其差失所在，或致於誤解他人的特性所在，甚至於誤指某些對於他人而言為極重要、極必要的部份，為全無價值。若有此一偏失，則得自己之分理，而失他人之分理。反之，若以「分」、「限」之認知為基礎，進而推至於人我互絜、彼此互通，至「無不得其平」，則為得「天理」。故《疏證》說：

⁸² 戴震：《孟子字義疏證》，《戴震全集》，第1冊，頁152。

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之，「人以此施於我，能受之乎？」凡有所責於人，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜人，則理明。^③

所謂「以我絜人」，即立論者先確立「人」未必接受「我」之觀點的認知，然後才會去設法與他人的觀點取得一致，最後才有可能做到「情不爽失」，而達致「心之所同然」的目標。相反地，凡不先依循此一萬物別異的觀點而出發的「理」之論，既沒有先確立「各有分限」的觀點，則必至於以個人主觀的意識，認取某一種價值觀念，而以此一價值觀念為萬物皆同然的共法共念。換言之，認取個人辛勤輾轉體驗所得者為「天理」，必然會輕易地指他人與自己不同之「心」為「非理」。戴震認為這是「意見」而不是「理」。《疏證》說：

心之所同然始謂之理，謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。^④

一個人若誤認其「意見」為「理」，則其所處的勢與位，必然進一步影響其意見，使之成為一強勢的力量，非至於枉屈他人之心不止。戴震所謂「於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慙，口不能道辭者，理屈」^⑤，就是這個意思。勢位云云，不一定指的皇帝公卿，也可以指在學術界地位崇高的人；尤其若這些具有勢位者口給便捷，辯才無礙，則其意見之所至，必易泯滅人我彼此的別異處，遂至於指異於己之意見者為無理或非理。

人類萬物各有特性，原本即是王夫之詮釋「器」的重要基礎。戴震堅持從「分限」之眼光平視萬物人我，亦充分顯示其重器的思想。

③ 同前註，頁 152。

④ 同前註，頁 153。

⑤ 同前註，頁 154。

(五)「器」與典章制度

戴震強調「我心同然」、「以情絜情」、「達情遂欲」，承認「情」、「欲」的正面價值，固然有其思想史上的淵源，與宋明理學若干命題可以連繫而觀；但讀者探討戴氏的思想，亦切勿忘記他「分理」、「各限於所分」的訓誨。亦即說，戴震的立論自有與其他哲學家別異的特殊處，吾人應從其特殊處認知其理論，而不能單單將之與宋明理學家放置一起，從彼此共同的部分往復驗證，甚至遽爾評價彼此之間的是非精粗。我在上一節的分析，既從「分」與「合」的觀念指出了戴震思想的重點，然而尤有進者，他「我心之同然」的「理」思想，還必須與其所有研究古代典章制度的著作結合起來加以理解，才能得其全部的意義。

戴震作為一位以考古為職志的經學家，一直非常深刻地意識到《六經》所記載的那一套典章制度體系的龐大與繁複。如前文所述，他在《毛詩補傳》中詮釋《詩經》時之重視古代禮制，即可見一斑。他深切地明瞭《六經》所載的上古「典章制度」是經歷數百年甚至數千年累積演化出來的產物——正如孔子說「殷因於夏禮，所損益可知」、「周因於殷禮，所損益可知」。典章制度不是單單憑恃一兩人全盤創造出來的。倫理關係中的君臣、父子、夫婦、朋友、親族，禮制中的昏軍賓嘉，以至於「禮儀三百，威儀三千」，都是得到先秦時代不同時期絕大部分中國人認同接受的生活方式與規範，也隨著不同時代絕大部分中國人的意志而漸次改變、定型，再改變、再定型。這是真真實實的「心之所同然」，也是「心之所同然」這個命題的真實基礎。此所以《疏證》說：

凡一人以為理，天下萬世皆曰「是不可易也」，此之謂同然。⁸⁶

譬如《禮》之有「昏禮」，《詩經·國風·關雎》誦「后妃之德」，有所謂「樂得淑

⁸⁶ 同前註，頁 154。

女，以配君子」^⑧，夫婦的制度，不就是「天下萬世皆曰『是不可易也』」的道理嗎？餘如親族、朋友、師生等人倫制度，以及由此而產生的各種生活中的禮俗，包括書信中的措辭、稱謂，喪禮中的服飾、進退，昏禮中的納采、問名等制度，不也是歷代的中國人都接受的「心之所同然」嗎？三綱五倫等一切人倫關係以及依據此關係所決定的「上殺、下殺、旁殺」親親尊尊的禮制，都無不經過歷代儒者以及人民的實踐與接受。這樣說，「心之所同然」之謂「理」，這個「理」，確確實實是完全分散在《六經》的每一個部分的，因為《六經》所載無不是古代的典章制度與倫理生活。換言之，只通一經是不可能得到「理」的，必須要透過聯繫、比較、互證等各種方法貫通諸經，明白整個儒家經典所記載的典章制度之精微處，才有可能歸納出這個「心之所同然」。這個觀念，在《戴震全集》俯拾皆可覓得例證，在這裡無須複述。不過我認為一一舉出文獻的例子是不夠的，還必須懷抱著一種對古人的同情，以盱衡全局的心態與眼光，考察戴氏的著述，並體會其畢生治學的苦心孤詣。吾人若要論述戴震《孟子字義疏證》中的思想，又豈可以將其大量的考據古典的文獻著述諸如《深衣解》、《尚書義考》等，置諸度外？

關於戴震治學重視典章制度與心之所同然，猶有一點值得吾人注意。過去錢穆先生著《中國近三百年學術史》，率先注意到戴、章之間的淵源與相互間的影響，其後余英時《論戴震與章學誠》承其說，清楚地指出戴、章二人思想的同異關係。但前人似乎還沒有注意到，章學誠在《文史通義》中有關典章制度的發明，實深受戴震的啟發。其實章氏雖然對於戴氏頗有批評，但他也曾多次替戴辯誣，指稱同時期學者認為《原善》、《疏證》等書「可以無作」，顯示他們並不了解戴震。據個人的考察，戴震研究經典，著眼於典章制度，而悟到典章制度形成過程中所蘊含的人文意義，乃在於經過歷史驗證的人心所同然之「理」。此「理」既不可以藉空憑胸臆而得，更不是外來民族思想如佛教學說所能理解。戴氏並以此對宋儒大加撻伐。

⑧ 〈毛詩序〉，《詩經正義》，頁19。

這些意見其實都深深地影響了章學誠。

學誠畢生治學則從史學入手，此固與戴氏絕不相同。而學誠的史學理念與方法，則是從經年累月的纂修方志實踐而得。他在研究方志學時，也注意到典章制度的重要性。他 26 歲（乾隆 28 年[1763]）時撰〈與甄秀才論修志第一書〉中已提出「典籍法制」的重要性⁸⁸，其後漸次形成重視「掌故」的觀念，至 53 歲（乾隆 55 年[1790]）撰成《亳州志》，有〈亳州志掌故例議〉三篇；兩年後又撰成〈方志立三書議〉，掌故存典章制度的觀念遂告完全成熟。該文提出「仿紀傳正史之體而作志，仿律令典例之體而作掌故，仿《文選》、《文苑》之體而作文徵」⁸⁹，其中「掌故」一門即提出要保存一方的法律政令和典章則例。這絕對是一種對於歷史制度有深刻認識之後的卓見，未嘗措意於典章制度的學者，是不會有這一見解的。至於學誠研談經學的問題，則是中年以後的事。他早年實未嘗治經，因此對於上古典章制度相關問題的思考，很可能是受到以研經考古見重於當世的戴震的影響。乾隆 54 年（1789）他撰成《文史通義·原道》篇，正式提出了《六經》與上古典章制度的深切關係。其時戴震已經辭世十二年之久。約略言之，他早年重視典章制度，體現在治方志及史學理論時提出「掌故」的重要性。第二個階段則在戴震逝世後，乾隆 47 年（1782）主講永平敬勝書院，「取古人撰述，於典籍有所發揮，道器有所疏證」⁹⁰，「器」的觀念正式奠立；其後七年而撰成〈原道〉篇，指出有人斯有「道」，有典章制度而有「器」，眾人之生活改變則「器」遂不得不變，而「器」改變之所以然為「道」。換言之「道」就是人類生活文化文明的演進。最後一個階段，則是晚年撰《文史通義》內篇〈易教〉、〈書教〉、〈詩教〉、〈禮教〉等文，將〈原道〉的思想完全融入，提出後世學術源於百家言、百家言源於王官學、王官學源於典章制度、

⁸⁸ 學誠說：「竊思志為全書總名，則皇恩慶典，當錄為外紀；官師銓除，當畫為年譜；典籍法制，則為考以著之；人物名宦，則為傳以列之。」，《章氏遺書》，「方志略例二」，頁 307-309。

⁸⁹ 同前註，「方志略例一」，頁 274。

⁹⁰ 見胡適、姚名達：《章實齋先生年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1980 年），頁 54

典章制度源於人文文化演進的理念。換言之，後世學者治學，應從根本著眼，留心人民的生活文化文明的細微改變，次而注意典章制度以及諸子百家學術的演進。

因此，同樣重視「器」之典章制度，章學誠著眼的是其背後的人類文化生活細如毛髮、刻刻不斷的變化；而戴震則運思於典章制度所昭示的人心同然的深層意義，並且暢論平等、反權威、反釋老等種種思想觀念。同樣奠基於「器」的觀念，戴震因典章制度而延伸思考「理」的問題，學誠則由典章制度而折入討論「道」的問題，這就形成了戴、章二人學術思想的一個重大分水嶺。戴、章二人思想的深切關係，是值得後人深思的。

四、結 論

過去梁啟超曾指清學為宋學的「一大反動」^①，胡適曾特別提出「反理學」^②的命題。就清初學者而言，既有反理學的學者，也有不反理學的學者，用「反」字來概括形容清學，似不甚宜，但也並不完全錯。章學誠晚年撰〈天喻〉篇，指出學術風氣是為因時救弊而起，因此歷史上各時期的儒者各有深造，甚至立論完全相反，這都因為其歷史背景與歷史功能不同所致。本文從「儒學淨化運動」切入，主要是針對清代學術對宋明理學之「反」，提出一個歷史的觀點，作為章學誠論點的補充。歷代儒者為求儒學之純與真，無不竭盡心力於所指斥的異端加以批判。治思想史的學者，本來就沒有必要於此一通常的現象感到奇怪。清儒對於宋明儒者的嚴厲批評，含有很多特殊的時代因素；以今之觀點衡視，這一類批評對宋明理學的真價值，並無任何損傷。生當今世，無論是襲取宋學抑或漢學的論點，重新揭起漢宋的對立，都是毫無意義的。全盤接受清儒反理學的觀點，固無必要；但反過來說，

① 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：中華書局，1987年）。

② 胡適：〈清代幾個反理學的學者〉，《胡適文存》（臺北：遠東圖書公司，1985年），第1冊。

吾人亦不必因為清儒言論激烈，因而激起迴護宋明理學的心理，遂致於清代儒學率意撻伐，或對其思想中的歷史成分諱莫如深，不敢加以申述。我覺得用錢大昕「直書」的態度處理相關的問題，比較起來是最通達的。

乾嘉學者詮釋經典的方法問題，可以據具體文獻實例一一疏析，然而其詮釋經典的歷史背景及核心觀念，卻是較抽象而不容易把握的。焦循（1763-1820）〈與王引之書〉曾評論乾嘉考據，有非常精闢的見解，在這裡姑引其中一段，以為本文結束。焦循說：

若以深造之力，求通前儒之意，當其散也，人無以握之；及其既貫，遂為一定之準，其意甚虛，其用極實，各獲所安，而無所勉彊，此亦何據之有？古人稱「理據」、「根據」，不過言學之有本，非謂據一端以為出奴入主之資也。

㉘

前儒深造之意，散落在他們具體的經典考據與文獻研究之中，原就不易掌握；但吾人一旦把握到這個貫通其間的「意」，則必須明白：此一「意」雖然「其用極實」，但「意」本身一定是「虛」而無所可考據的。過去我們論乾嘉學術多標舉其「考據」之學。然而，考一事一物背後之確據，固可以循文獻實證而得；考一人一書之確據，亦可循著述歸納而得；但那個能貫通整個考據學的「甚虛」之「意」，卻不容易以實證之法或個人之意見考知。乾嘉學者詮釋經典的歷史與心理背景，確實是有待於更多的解人作出貫通而「無所勉彊」的解釋，而這也是我個人的衷心跂盼。

㉘ 收入賴貴三輯：《昭代經師手簡箋釋》（臺北：里仁書局，1999年），頁201。

