

清代學術思想論集

鮑國順 著



清代學術思想論集

鮑國順／著

高雄復文圖書出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

清代學術思想論集／鮑國順著．——初版．——

高雄市：高雄復文，2002〔民91〕

面；公分

ISBN 957-555-599-6（平裝）

1. 學術思想－中國－清(1644-1912)－論文, 講詞等

112.707

91014728

清代學術思想論集

一版 2002/9

版權所有，請勿翻印

定價：200元

著者：鮑國順
發行人：蘇清足

本書如有破損，缺頁或倒裝，
請寄回更換。

出版者：高雄復文圖書出版社
地址：高雄市苓雅區泉州街5號
電話：(07) 2261273
傳真：(07) 2264697
郵撥：41299514
台北編輯部：台北市大安區溫州街48巷5號1F
電話：(02) 23695250・23695680
傳真：(02) 83691393
裝訂：台灣高揚文化事業有限公司
電話：(07) 6165206
聯合發行：高雄復文圖書出版社
麗文文化事業股份有限公司
巨流圖書有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版台業字第1804號

ISBN 957-555-599-6(平裝)

<http://www.liwen.com.tw>

E-mail: liwen@mail.liwen.com.tw

自序

多年來自己的興趣，一直集中在儒學的研究上，其中大抵又可以分為三個範圍。一是荀子，二是清代學術思想，三是儒學與現代化。不僅授課大抵以此為重點，撰述也多半與此相關，除已出版的《荀子學說析論》、《戴震研究》兩本專書之外，尚發表有一些單篇論文。最近趁著休假期間，偷暇將散篇舊稿稍加整理，發現已有三十多篇，總字數約有三十餘萬字，其中以有關清代學術思想的部分為最多，約佔一半，其次是荀子，再次是其他的部分，因此而有將這些文字別加選擇出版的計畫，事聞於楊麗源先生，慨允代為促成此事。遂將三十餘文稿加以過濾選擇，分為《清代學術思想論集》與《儒學研究集》兩冊出版。

這本《清代學術思想論集》，選集了十三篇與清代學術思想有關的論文，皆曾在學術研討會或學術期刊上發表過，撰述時間前後超過十多年，因此各篇的行文格式與風格，以及對問題的觀點與成熟度，自然不會完全一致，為了保留原貌，除了改正少許文字上的疏誤之外，其餘一仍舊樣，幸請方家不吝教正。又本書之整理校對工作，多承中山大學中文所陳建銘、田信蓉、黃勇中同學協助，並此致謝。

鮑國順

寫於高雄中山大學中文系

2002.07.01

清代學術思想論集

目 次

自 序 / 1

清學的名義與特質 / 1

- 一、清學的名義 / 1
- 二、前人對清學特質的主要見解 / 3
- 三、清學的特質 / 6

清代學術思想的時代意義 / 19

- 一、清學在中國學術思想發展史上的地位 / 19
- 二、清學的主潮及其形成的背景 / 23
- 三、清學的時代意義 / 27

讀書等身一字無假的閻若璩 / 33

顏習齋「孔孟程朱判然兩途」述論 / 37

- 一、顏習齋思想的演變及其與程朱的關係 / 37
- 二、顏習齋批判程朱的內涵分析 / 44
- 三、顏習齋批判程朱的評論 / 52

戴震與孟荀思想的關係探究 / 57

戴震與段玉裁的師弟情誼與學術關係 / 83

- 一、十年四聚與戴段二人的師友觀 / 83
- 二、段玉裁的弟子情誼與人格風範 / 88
- 三、戴段在學術上的相知相勉 / 95

程瑤田讓教思想述要 / 107

程瑤田的心性論 / 123

- 一、實有觀點的心性論 / 123
- 二、善的依據與惡的來源 / 126
- 三、對孔孟人性說的闡釋 / 131
- 四、對戴震人性說的批評 / 136

程瑤田「誠意說」疏釋 / 139

- 一、前 言 / 139
- 二、誠 意 / 140
- 三、慎 獨 / 146
- 四、格物與致知 / 149
- 五、結 論 / 152

唐鑑及其《清學案小識》述論 / 155

- 一、前 言 / 155
- 二、唐鑑的生平與著作 / 156
- 三、《清學案小識》的撰述背景與目的 / 158
- 四、《清學案小識》的體例與內容 / 164

五、唐鑑及其《清學案小說》的評價 / 171

六、結 論 / 181

劉師培的人性思想探究 / 183

一、前 言 / 183

二、性、情、志、意、欲的認識 / 184

三、心與才的認識 / 187

四、善惡的問題 / 191

五、對歷來人性思想的評論 / 199

六、結 論 / 203

劉師培《理學字義通釋》述要 / 207

一、前 言 / 207

二、《理學字義通釋》的著述背景動機與寫作形式 / 208

三、《理學字義通釋》的重要見解 / 214

四、結 論 / 226

劉師培清代學術史研究初探 / 229

一、前 言 / 229

二、論清儒的得失 / 230

三、論清代的考證學 / 233

四、論清代的文學 / 242

五、對清代學者的批評 / 245

六、《近儒學案》 / 253

七、結 論 / 257

清學的名義與特質

一、清學的名義

中國學術思想的發展，從明末到民初，也就是十七、十八、十九這三個世紀，形成了一種獨具特色的時代思潮，對這一段時代的思潮，學者之間，各有不同的指稱，其中較為習見者有三種。其一：以「清代」為名。例如梁啟超《清代學術概論》、余英時《清代學術思想史重要觀念通釋》、胡楚生《清代學術史研究》等皆是。其二：以「中國近三百年」或「近三百年」為名。例如梁啟超、錢穆都著有《中國近三百年學術史》，來新夏有《近三百年人物年譜知見錄》，以及存萃學社編選的《中國近三百年學術思想論集》等皆是。其三：以「近世」或「近代中國」為名。例如梁啟超《近世之學術》^①、侯外廬《近代中國思想學說

① 一九〇二年，梁啟超撰《中國學術思想變遷之大勢》長篇論著，惜僅寫至隋唐佛學，即因故擱筆。直至一九〇四年夏，梁氏續做討論清代學術史的專章，稿成，即以《近代之學術》為題，刊布於《新民叢報》。（說見丁文江《梁任公先生年譜長編初稿》，三十歲條。台北，世界書局，一九七二。及陳祖武《清初學術思辨錄》附錄二〈梁啟超對清代學術史研究的貢獻〉，北京，中國社會科學出版社，頁三二〇，一九九二）按：梁氏《近代之學術》即今梁著《中國學術思想變遷之大勢》末章。

史》^②等即屬於此類。

上述現象，迄今未能統一，其中以梁啟超為例，先後三本書，即用了三種不同的名稱，這固然與作者寫作的年代，及其個人的認知有關，但是也說明了情形的複雜。事實上，在今天看來，上述三種指稱，都並不十分妥切。首先就第一種以「清代」為名者而言，有清一代自順治入關，君臨中國開始，至宣統三年亡國為止，凡歷二六八年（一六四四～一九一一）。而本文所指的這一段時代思潮，大約起於晚明，一直延續到民初，才告一個段落，因此並不是清代二六八年所能涵蓋得了的。其實學術思潮的起伏變化，並不可能與政治上的改朝換代全相符合，所以想要以朝代名來指稱學術思潮，當然也就不可能那樣的吻合無間了。

其次，就第二種以「中國近三百年」或「近三百年」為名者而言，事實上也有一些困擾。「中國近三百年學術史」，原是梁啟超於一九二三年在天津南開大學和北京清華研究院講課的課名，後來將授課講義出版，即以《中國近三百年學術史》為書名。所謂「近三百年」，指的是從梁氏講課當時的一九二三年，上溯三百年為一六二三年，也就是明熹宗天啟三年，梁氏認為這段從晚明到民初將近三百年的學術成就，具有相當完整的內容，可以看作學術史上一個獨立的時代單位，因此便定名為「中國近三百年學術史」。其後錢穆於一九三一年，也在北大講授「中國近三百年學術史」，五年後（一九三六），同樣以課名為書名，將講稿出版。從此以後，「中國近三百年學術史」便成為學術上的專有名詞，用以指稱十七、十八、十九三個世紀的中國學術史。覈實言之，從

② 侯外廬於抗日期間，寫成《中國近世思想學說史》上下卷，一九四四、一九四五年於重慶先後出版。一九四七年，該書改名為《近代中國思想學說史》，在上海出版。其後，侯氏又將該書略做補充修訂，改名為《中國早期啓蒙思想史》，並收入《中國思想通史》，成為該書的第五卷。（說見侯外廬《中國近代啓蒙思想史》，黃宣民所作的「後記」，北京，人民出版社，一九九三）

晚明到民初，學風與其前後皆有明顯的不同，確實是可以看作中國學術史上一個具有獨立意義的時代單位，因此，就梁、錢二氏當時講課的年代來說，以「中國近三百年學術史」為名，可以說是再恰當不過了。但是時移世易以後，一般非專習此業者，在不了解「中國近三百年學術史」一名的特定含意之下，難免會對「近三百年」望文生義，以為係由自己當時上溯三百年，因而頗容易滋生誤解。

至於稱「近世」或「近代中國」，也有一些問題。以目前的情形而言，一般已習慣將鴉片戰爭（一八四〇）以來的中國歷史，歸入「近世」或「近代」的範圍，因此如果再用此名，便又容易造成混淆的現象。

從以上的分析看來，無論是用「清代」、「近三百年」或「近世」，都有其困擾，不過比較起來，似乎仍以稱「清代學術（思想）史」為適切。因為就中國學術思想史的變遷而言，先秦子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋元明理學，皆已自成一個領域，其名義且廣為人所熟知。因此，若以「清代學術思想史」來指稱十七、十八、十九世紀的中國學術思想史，簡稱「清學」，雖如前文所言，在時間上有其不盡能相符合的問題存在，但是由於一般人已習慣這種冠以朝代名稱的形式，其實也不失為一個比較妥當的辦法。

二、前人對清學特質的主要見解

清學是繼宋明理學之後，在儒學發展史上，另外一個具有獨特性質的時代。這種特質，前人曾有所說明，例如清中葉的龔自珍便說：

孔門之道，尊德性、道問學二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所歸。識其初又總其歸，代不數人，或數代一人，其餘則規世運為法。入我朝，儒術博矣，然其運實為道問學。（《龔自珍全集·江子屏所著書序》）

「尊德性而道問學」一語出於《中庸》，原是在講君子成德的兩種不同而又互相依存的工夫。對此，朱熹曾經做過這樣的解釋。他說：「尊德性，所以存心而極乎道體之大也；道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修道凝德之大端也。」（《中庸章句》）所謂尊德性，是肯定每個人都具有先天的善性，人生的意義，即在恭敬奉持此一善性，以免受到外物的染蔽，進而再去求擴充發揚。因此它是一種由內而外，偏重主觀的內省工夫。而道問學則是主張從外在具體事物的學習當中，去認識驗證內在的善性，比較偏向客觀知識的研究。儒學的這兩種修為方式，原本是相輔相成，不可分離的。所以朱熹又說：「蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。」（同前）但是後世的發展，卻不僅有將「道問學」窄化為讀書訓詁的同義詞的情形；而且尊德性與道問學之間的關係，也從互補轉為分途，還常常互有偏重。龔自珍以為清學之運「實為道問學」，表示他認為清學的特質，主要在於考據的風尚，也就是一種重客觀知識的精神。

其次，近代學者梁啟超對這個問題，在其著作中，曾經有過兩種不同的提法。當他作《清代學術概論》時，首先將清學比作歐洲的「文藝復興」。他說：

清代思潮果何物耶？簡單言之，則對於宋明理學之一大反動，而以復古為其職志者也。其動機及其內容，皆與歐洲之「文藝復興」絕相類。（《清代學術概論》二）

後來他作《中國近三百年學術史》時，又提出一種看法，認為清代學術的主潮是「厭倦主觀的冥想，而傾向於客觀的考察。」另外還有一個「排斥理論，提倡實踐」的支流。（《中國近三百年學術史》一〈反動與先驅〉）

梁氏前說，將整個清代學術史，與歐洲的「文藝復興」相提並論，意謂清學即是中國的「文藝復興」。這種說法可能顯示梁氏當時對中國

學術發展的某些期望，但是卻並不是一種恰當的比擬，關於這一點，學者論述已多，^③可以置而弗論。至於後說，則表示梁氏認為清學是一種重視客觀實踐的學問。

又次，林景伊師著《中國學術思想大綱》，全書分「六藝」、「先秦諸子」、「漢代經學及黃老術」、「魏晉南北朝之玄學」、「隋唐佛教發展與經學統一」、「宋元明理學」，與「清代之徵實學」七章。林師以為清代學術思想的主要精神重在「徵實」，故以「徵實學」作為清代學術思想的表徵，與其他各代重要思潮並列。並且解釋說：「所謂徵實者，徵之於今，求實事於當時；徵之於古，求實證於典籍。」^④

③ 梁氏將清學比作歐洲的「文藝復興」，其中最可議之處，是梁氏說法的自我矛盾，難於自圓。例如成復望就曾指出：「歐洲文藝復興具有兩大特徵，一是文學藝術的蓬勃發展，一是自然科學的突飛猛進。而促成這兩大特徵的文化精神，則是人文主義：『我是人，凡是人的一切特性，我都具有。』這就是文藝復興的旗幟。梁啓超於此亦甚了然。但他雖然稱清代學術為中國的『文藝復興』，卻又不得不承認：(1)其與歐洲文藝復興『最相異之一點，則美術文學不發達也。』(2)且其精力『專用之於考古，除算學天文之外，一切自然科學皆不發達。』(3)尤其是，戴震的《孟子字義疏證》一書，『綜其內容，不外欲以情感哲學代理性哲學，就此點論之，乃與歐洲文藝復興時代之思潮之本質絕相類。』而當時學界卻『莫能通其義』，『蓋百餘年未生影響之書也』，故『論清學正統派之運動，遂不得不將此書除外。』有此三異，梁氏自己亦不得不嘆曰：『清代學派之運動，乃研究法的運動，非主義的運動也。』……既不具備文藝復興的兩大特徵，又不理解文藝復興的基本精神，如何能比之為文藝復興？」（《第四屆清代學術研討會論文集》，高雄，中山大學中文系，頁三，一九九五）

④ 林師景伊《中國學術思想大綱》，台北，學生書局，頁二二七，一九六六。

三、清學的特質

上述三人的說法，皆可謂觀察深刻，實有依據，但是仍有可以補充的地方。有關清學的特質，個人以為，具體的說，主要是表現在重經驗世界、重經世致用、重客觀知識三方面。簡言之，則是一種崇實黜虛的實學精神。而考據學的成就斐然，最足以作為清學的表徵。今分別說明如下。

(一)在義理思想上，清儒反對主觀玄虛的思考方式，肯定經驗世界中實事實物的重要，因此普遍排斥道在器先、理氣二元、理欲對立、氣質之性為惡等見解，轉而主張離器無道、理氣不二、理存欲中、氣質之性為善，以及以智言善等學說。例如在道與器、理與氣的問題上，王夫之就說：

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，奚患無道哉？……無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。（
《周易外傳》卷五·〈繫辭上傳〉）

章學誠也說：

道不離器，猶影不離形。（《文史通義·原道中》）

這種主張道不離器、離器無道的意見，明顯表現出清代學者重形下之器，而輕形上之道的風氣。

又如王夫之說：

若其實，則理在氣中，氣無非理。氣在空中，空無非氣。
通一而無二者也。（《正蒙·太和篇注》）

顏元也說：

氣即理之氣，理即氣之理。（《存性編·駁氣質性惡》）

這也是認為理氣是合一不二，而非理在氣先。

至於在人性問題上，清儒也有比較客觀務實的看法。首先他們大多肯定氣質之性，認為氣質之性不僅不是惡的，反而是做人的根本。例如顏元就說：

若謂氣惡，則理亦惡，若謂理善，則氣亦善。……烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉？（《存性編·駁氣質性惡》）

戴震也說：

人之爲人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉？（《孟子字義疏證》卷中「性」字條）

程瑤田也說：

無氣質則無人，無人則無心。性具於心，無心，安得有性之善？（《論學小記·述性二》）

此種言論，皆在肯定氣質之性為人性的根本要質，不僅不是惡的，而且所謂義理之善性，也莫不由此而出。

其次，既然肯定氣質之性，因此也就比較能夠正視情欲的存在，不認為天理與人欲是對立的兩面，轉而主張天理是存在於人欲之中。例如陳確就說：

人心本無天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。向無人欲，則亦並無天理之可言矣。（《瞽言·無欲作聖辨》）

戴震也說：

理者，存乎欲者也。（《孟子字義疏證》卷上「理」字條）

此皆反對理欲之辨，轉而肯定自然情欲的重要。

最後，清儒在人性論上，還有一種比較特殊的見解，值得一提。一般而言，無論是主張性善或性惡，其中善惡的屬性，都是道德的。但是清儒之中，卻有部分學者是從人的認知能力上，去說明人性何以為善。例如戴震就說：

人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱、知羞惡、知恭敬辭讓、知是非，端緒可舉，此之謂性善。（《孟子字義疏證》卷中「性」字條）

又說：

性者，飛潛動植之通名，性善者，論人之性也。……血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。（同前）

焦循也說：

性何以善，能知故善。（《雕菰集》卷九·〈性善解三〉）

又說：

性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之，當其先民，知有母而不知有父，則男女無別也。茹毛飲血，不知火化，則飲食無節也。有聖人出，示之以嫁娶之禮，而民知有人倫矣。示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此示禽獸，禽獸不知也，禽獸不知，則禽獸之性不能善，人知之，則人之性善矣。（《雕菰集》卷九·〈性善解一〉）

戴、焦二人，皆以認知能力的性質，作為人禽之異的判準，進而以人的心知能夠知善，作為人性本善的依據，這種重智的見解，實遠承荀子^⑤，而與向來重德的主流說法大不相同，這也正是清代學術思想重客觀重知識的表徵。

(二)在治學目的上，清儒崇尚經世致用，因此重視實效實用。儒家自始就是一種入世、用世的學派，個人生命的努力與榮耀，都必須在現實的世界裡去完成。所以孔子說：「吾豈瓠瓜也哉，焉能繫而不食？」（《論語·陽貨》）他一生栖栖遑遑，奔走列國，無非是在尋求一個用世的機會。儒家的經世用心，原不分承平或亂世，只是在社會動盪政治不安的時代，極易引起儒者的危機意識，經世的思想也就會特別發達。而明末清初正是一個所謂「天崩地解」的時代，因此要求注重經世致用，也就成了當時一般知識份子共同的呼聲。他們不僅有鮮明的言論，而且還都能身體力行，去實踐自己的主張。此例甚多，今姑以顧炎武、黃宗羲、王夫之三大儒為例，略述於下。

顧炎武首先揭示了為學的宗旨，他說：

君子之為學也，以明道也，以救世也。（《亭林文集》卷四〈與人書二十五〉）

又說：

-
- ⑤ 荀子認為人之所以為人，是因為人具有理性分辨的能力，荀子稱此能力為「義」或「辨」。荀子說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。」（《荀子·王制》）又說：「人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。……禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。」（《荀子·非相》）此論人禽之異，在於人有分辨善惡是非的能力，禽獸則無，戴震與焦循的見解，正與此同。不過荀子並不因此而主張人性為善，又與戴、焦二人不盡相同。

孔子之刪述六經，即伊尹、太公救民於水火之心，……愚不揣，有見於此，故凡文之不關六經之指，當世之物者，一切不爲。（《亭林文集》卷四〈與人書三〉）

本於這樣的認識，他開始廣泛閱讀古籍中有關國計民生、風俗人心的記載，留心觀察當世社會經濟的變化，並且重視實地的考察，這種精神，充分表現在他的幾部大著作中，例如《日知錄》「上篇經術，中篇治道，下篇博聞，共三十餘卷。有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆，而未敢為今人道也。」（《亭林文集》卷四〈與人書二十五〉）又《天下郡國利病書》與《肇域志》，則廣錄各地山川、地理、物產、賦稅等資料，更可見其經世的用心了。

黃宗羲在學術淵源上雖承王學而來，但是他一向認為「儒者之學，經緯天地」（《南雷文定後集》卷三〈弁玉吳君墓誌銘〉），原有其崇高的用世理想，因此對王學末流束書不觀、假名欺世、空言無用的習氣，深惡痛絕，所以刻意轉而強調經史之學。全祖望論黃氏此意說：

公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經為根柢，束書而從事於游談。故受業者必先窮經，經術所以經世，方不為迂儒之學，故兼令讀史。（《鮚埼亭集》卷十一〈梨洲先生神道碑文〉）

而梨洲編撰《明文海》、《明史案》、《明儒學案》，皆旨在保留一代的歷史文獻，以供後人取資，同時也顯示出他對「史學經世」的重視。至於《明夷待訪錄》一書的撰述，尤其可以看出他的經世思想。是書對政治、軍事、財賦、田制等，或析原理，或論實物，大抵皆從明代的實際制度入手，而立言之精闢大膽，每多發人深省。

王夫之學術成就的博大精深，無論在經學、史學、子學、文學的表現上，不僅有清一代，罕有倫比，即在中國學術史上，也是少有匹敵。