

漢學的內在緊張： 清代思想史上「漢宋之爭」的一個新解釋*

張 循**

摘 要

漢學與理學的對立是既有關於清代「漢宋之爭」研究關注的焦點。事實上，「漢宋之爭」在思想史上的內涵並不止於此，它同時也是清代漢學自身內部「窮經」與「進德」、「考據」與「義理」之間緊張狀態的反映。隨著清代漢學逐漸出現「為知識而知識」趨向，不免與儒學本身重道德、重致用的性格相違背。漢學畢竟還是一種儒學，受到自身內在的限制，不能允許欠缺義理的求知傾向無限制膨脹。既難以抑止考據的興趣、又必須限制這種興趣的發展，以防止它同德行、義理等層面分裂脫節，清代漢學（家）始終處在這種內在的緊張之中。這即是所謂「漢宋之爭」在思想史上更深層次的含義。清季以降，一整套西方學術分科體系逐漸流行於中國，表現為「漢宋之爭」的儒學內部各層次的分裂之勢與西方學科體系相互支援，在清季民初以後導致了儒學最終的解體，儒學內部的「漢宋之爭」也藉此而消歇。在這條學術變化的理路中，清代儒學的「漢宋之爭」就好像是提前為中國學術由傳統進入現代做了一番準備，清代學術思想似乎顯示出某種「近代性」的趨向。然而清學是否具有「近代性」？學界的既有研究尚不足以回答此問題，因此對清學冠以「近代性」一類評價時似宜謹慎。

關鍵詞：漢學、宋學、漢宋之爭、「窮經」與「進德」、「考據」與「義理」

* 本文修改過程中得到三位匿名審稿人的悉心指正，受益良多，謹致謝忱！

收稿日期：2008 年 6 月 24 日，通過刊登日期：2009 年 2 月 6 日。

** 四川大學歷史系講師

一、漢學與理學的對立：既有研究關注的「漢宋之爭」

學術界大致已經有一個共識，即儒學在清代的面貌與其在宋、明的面貌大不一樣。清代儒學通常被我們稱為考據學、樸學或漢學，宋、明儒學則被稱為道學或理學。而實際上，對儒學在這前後兩個時期的性格之不同，清人自己已經有清晰的認識了。龔自珍(1792-1841)在〈江子屏（藩）所著書序〉中說：

孔子沒，儒者之宗孔氏、治六經術，其術亦如循環。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，蘄同所歸。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。¹

他點出孔子之後儒術「如循環」，而「我朝」之「運實為道問學」，則言下之意，「入我朝」之前儒術之運乃在尊德性。所以如果用傳統儒者自己的話來表述，那麼宋明的理學就是「尊德性」的儒學，而清代的漢學則是「道問學」的儒學。可是龔氏的話裏還有一層未盡之意，清代儒學之運實為「道問學」固大致無可懷疑，然而，前此宋明儒學「尊德性」的傳統在清代雖不得其運，顯得黯而不彰，但它畢竟並未消失，否則晚清所謂的「理學復興」就無從談起了。縱觀有清一代，即便是乾嘉經學考證大興之後，浸潤於宋明「尊德性」傳統之中的理學家仍舊不乏其人。所以更嚴格地說，清代儒學中「道問學」（漢學）與「尊德性」（理學）的兩個傳統是並存的，只不過前者正當其運，遠比後者更放光彩罷了。

漢學與理學即構成了一對「漢學」與「宋學」。這兩種不同的治學趨向同時存在於清代儒學中，幾乎不可避免的將形成一種對立，即所謂「漢宋之爭」。從思想史的觀點看，漢學與理學這個層面的「漢宋之爭」，指的就是清代儒學的新傳統（漢學）與宋明以來儒學的舊傳統（理學）之間的對立。這一看法其實已經隱含了一個必須略作辨白的判斷：漢學與理學是相對獨立自足的儒學體

¹ 〔清〕龔自珍著，夏田藍編校，《龔定盦全集類編》（上海：世界書局，1937），卷2，頁24。

系。這個說法的確切含義是，它們各自都有完整的由下學而上達的治學層次與理論體系，可以各自獨立地完成儒家求道的最終任務。漢學的理論代言人戴震(1723-1777)在〈題惠定宇先生授經圖〉中說：

夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉！惟空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經。求之古經而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，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。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。²

這是戴震對漢學由訓詁而通經、由通經而明道的治學理念最清晰的表述。在這個下學而上達的求道過程中，宋明的理學完全被排斥在外。爲什麼我們可以這樣說呢？因爲戴震在〈與某書〉中說過：「宋以來儒者，以己之見，硬坐爲古賢聖立言之意，而語言文字實未之知。其於天下之事也，以己所謂理，強斷行之，而事情原委隱曲實未能得，是以大道失而行事乖。」³宋明儒既然「語言文字實未之知」，那麼在「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」的求道過程中，他們自然就是無分的了。

反過來，清代的理學家也完全可以對漢學置之不顧，按照他們自己的路子去下學而上達。以晚清桐城的理學家方宗誠(1818-1888)爲例。他在〈讀書說〉中謂：

咸豐戊午[1858]夏，余授經邑東鄉馬氏之寓齋。有章生者叩余門，禮甚恭，意甚篤，聽其言，蓋將有志於學也。顧戚戚以生處僻壤、無書可讀為憾，而欲請益於余。余問其家舊所藏何書，則曰：《小學》、四子書、六經而已。余曰：噫嘻，天下之書有過於《小學》、四子書、六經者乎！《小學》、四子書、六經中尚有未明之理、未盡之事乎？夫學問之道，非炫多鬥靡之謂也，所以求明體達用而已。……則《小

² 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁214。

³ 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》，頁187。

學》、四子書、六經已足以括之而無餘，循序以致其精，反躬以踐其實，斯道之妙固有不待他求而得之矣。⁴

方氏又有〈答張慕籓〉書云：「來函述有蔡生者，頗志於學，惟家貧無書。誠意書固不在多，躬耕之餘，每日玩《四子》及朱注，心體而力行之，作人作事治家處世之道無不盡矣。」⁵其〈與黃鐵生〉亦云：「讀書原不在多，當以《小學》、《孝經》、《四書》為終身根本，每日玩味，周而復始，字字句句在身心上體驗，躬行實踐，畢生不忘，自有實得。」⁶這些都是發揮〈讀書說〉之意。漢學的博雅考證在這樣的求道程序中自然皆是餘事，與「作人作事治家處世之道」毫不相干。不惟不相干，而且有害。方氏曾對另一位理學家吳廷棟(1793-1873)說：

宗誠近專讀《四書》朱注，覺得義理精實平正，意味無窮。……古書惟《四子》、《書經》、《易經》句句事事皆從天理發出，其餘如《詩》、《禮》便有不盡合天理者矣，《左傳》、《史》、《漢》尤易引人心入於人欲。⁷

既然他對古書持這樣的看法，那麼為避免「引人心入於人欲」，還真必須做到「讀書原不在多」也。

在關於漢宋之爭的既有研究中，這種「漢學」與「理學」的對立是關注的絕對重點。梁啟超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」，⁸「清學之出發點，在對於宋明理學一大反動」。⁹在這個意義上，整部清學史不妨就可以被理解為一部「漢（清學）宋（理學）之爭」的歷史。¹⁰可

4 [清]方宗誠，《柏堂集次編》（光緒六年(1880)刊本，復旦大學圖書館藏），卷4，頁3b-5a。

5 [清]方宗誠，《柏堂集外編》（光緒十年(1884)刊本，復旦大學圖書館藏），卷5，頁18a。

6 [清]方宗誠，《柏堂集外編》，卷5，頁24a。

7 [清]方宗誠，《柏堂集外編》，卷6，〈復吳竹如先生〉，頁13a。

8 梁啟超，《中國近三百年學術史》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁91。

9 梁啟超，《清代學術概論》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》，頁6。

10 需要提及的是，梁、胡二氏的觀點曾在1930、1940年代激起錢穆的不滿。錢氏在1942年發表的〈清儒學案序〉中提出了他對清代漢宋學問題的獨特看法：「儒家思想淵源於上古，成熟於先秦。在兩漢以迄隋唐則曰經學，在宋明以迄清季則曰理學。……理學本包孕經學為再生，則

以說，自梁啟超、胡適以「反理學」來概括清代儒學特性之後，研究者的眼光便大多投注在漢學與理學之間，「漢宋之爭」即指漢學與理學的衝突幾乎成了已知的前提而不是待證的假設。¹¹這大概是由於我們對所謂「漢」與「宋」太過熟悉，以至於順理成章地就對二者下了「定義」，並未感到有另作他想的必要。實際上，在這類人人「熟悉」的地方，往往正是需要我們去掉這種「熟悉」之處。通過這層「去熟悉化」的工作，將研究對象儘量作為陌生的問題來處理，或許可使我們在既有成說之外別有所見。¹²

事實上，有些研究者已經觸及了某些疑點。如暴鴻昌謂：「乾嘉時代漢學

清代乾嘉經學考據之盛，亦理學進展中應有之一節目，豈得據是而謂清代乃理學之衰世哉！……要之有清三百年學術大流，論其精神，仍自延續宋明理學一派，不當與漢唐經學等量並擬。」見氏著，《中國學術思想史論叢》（合肥：安徽教育出版社，2004），卷8，頁357-359。若依其見，則清代的「漢宋之爭」就是理學內部的自我調整，「亦理學進展中應有之一節目」了。後來余英時引申錢氏這種觀察明清思想史的眼光，提出「內在理路」（inner logic），以與梁、胡等人的「外在理路」相對。但必須注意，余氏提出的「內在理路」是用以解釋明清思想史的變化過程，並不表示清代的漢學與理學不存在衝突，所以針對清代的漢宋問題余氏曾發表意見道：「清初儒學處於從『尊德性』轉入『道問學』的過渡階段，……下逮乾嘉之世，此一重大轉變已在暗中完成，而思想史上的問題也隨之而異。以前程朱與陸王之爭至此已失去其中心意義，代之而起的是所謂漢學與宋學之爭。但漢宋之爭只是表相，實質上則是考證與義理之爭；而考證與義理之爭仍未能盡其底蘊，其究極之義則當於儒學內部『道問學』與『尊德性』兩個傳統的互相爭持中求之。……把漢宋之爭還原到『道問學』與『尊德性』之爭，我們便可以清楚地看到宋明理學轉化為清代考證學的內在線索。」《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000），頁150。余氏認為漢宋之爭實質上反映了「宋明理學轉化為清代考證學的內在線索」，那麼這個爭論即是來自處於轉化過程中的這兩種不同的儒學傳統的衝突。同時可以看出，余氏既然將宋明與清代儒學分為「尊德性」與「道問學」兩個底蘊截然不同的階段，那麼雖然他一再強調梁、胡的「理學反動說」不妥，而錢穆以理學在清代仍有其生命的說法更合理，但就對清代漢宋關係的認識這一點而言，他毋寧是遠於錢氏而近於梁、胡的。關於「內在理路」說，參看余英時，〈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〉，見《論戴震與章學誠》，頁290-356。

11 比如黃愛平在〈《漢學師承記》與《漢學商兌》——兼論清代中葉的漢宋之爭〉裏開篇即認為：「漢學的對立面宋學，亦即理學。」《中國文化研究》，1996年冬之卷（總第14期），頁44-49，引文見頁44。魏永生在〈清中晚期漢宋學關係研究·緒論〉中開宗明義說：「本文使用的『漢學』概念，專指以考證為主要特徵的清代漢學，『宋學』則專指程朱理學，有時則直稱理學。」（北京：北京師範大學博士論文，1999），頁3。車冬梅在〈晚清理學學術研究〉中說：「『漢宋之爭』是晚清理學學術發展中特有的課題，此處的『漢學』即是乾嘉考據學，而『宋學』指的是理學。」（西安：西北大學中國思想文化研究所博士論文，2005），頁75。其他相關論著尚多，不能遍舉。

12 關於「去熟悉化」的問題，參看王汎森，〈中國近代思想文化史研究的若干思考〉，《新史學》，卷14期4（2003年12月），頁177-194。

家卻屢遭同代學者之攻難，被斥以門戶之偏，細檢各家所論，令人驚奇發現，這些責難文字竟不是來自宋學家，而是來自文士。……理學家中雖有馬翮飛、謝金鑾等少數人批漢學喜搜古書、務考訂，但影響甚微。……如果把乾嘉時期攻擊漢學最厲者列舉出來，那麼應是袁枚、蔣士銓、錢載、姚鼐、王芑孫等。但以上諸人無一為理學家，而為文士，即詩文家。」¹³王家儉也發現：「將近一個世紀以內，漢學家雖然對宋學展開全面的攻擊，可是除了桐城派的古文家，如姚鼐、方東樹等尙路見不平、拔刀相助以外。在當時的理學家當中，卻很少有人提出系統而有力的答辯。」¹⁴他們不約而同觀察到的現象足以給我們一個提示：漢學與理學的對立固然是一種「漢宋之爭」，但反過來，「漢宋之爭」的內涵卻不單單是指漢學與理學的對立，否則「當時的理學家當中卻很少有人提出系統而有力的答辯」這一點將成為不可理解的事。

其實清人語境中的漢學、宋學以及與之相關的考據、義理等概念，其含義並不是單一的。余英時早已提出，「中國思想史上宋學有兩種不同的概念」，狹義的宋學即是通常所謂的「形而上哲思」的理學；廣義的宋學則涵括甚廣，大體指宋代發端的「有體、有用、有文」的整個新儒學，理學（體）不過只是其中一部份而已。「有了這種認識，便很容易認識到，當清代學者如惠棟和戴震攻擊狹義的宋學時，龔自珍和方東樹等其他學者則維護著廣義的宋學。持久的漢宋之爭中一些糾纏不清的東西都是源於所爭論的不是一個宋學。」¹⁵吳孟復在討論戴震、姚鼐關於義理、考據、詞章的分辨時也曾指出，在清人語境中，所謂義理及與之相關的考據、詞章等概念皆具多種不同的含義：「(1)義理指哲學，考據（制數）指科學，詞章指文學；(2)義理指理論，考據指資料（搜

¹³ 暴鴻昌，〈清代漢學與宋學關係辨析〉，《史學集刊》，1997年第2期，頁64-70，引文見頁67。

¹⁴ 王家儉，〈清代「漢宋之爭」的再檢討——試論漢學派的目的與極限〉，《清史研究論叢》（台北：文史哲出版社，1994），頁61-85，引文見頁78。

¹⁵ 余英時，〈清代儒家智識主義興起初論〉，見氏著，何俊編，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》（上海：上海古籍出版社，2007），頁103-139，引文見頁116、118。余氏指出反對漢學的人所維護的是廣義的宋學，而不是狹義的理學，這也正可以印證王家儉等人的觀察，即攻擊漢學的主力並不是「當時的理學家」。

集、鑒別），詞章指文理、文法；(3)義理指宋學，考據指漢學，詞章指古文。按(1)言，是學科的分類；按(2)言，是指治學的方法；而(3)是就學術的流派而言的。」¹⁶漆永祥也觀察到清人所謂的「宋學」含義不一，其謂：「乾嘉學者所講的『宋學』，一般包括兩層含義：一是指宋代經學，幾乎全被他們否定；二是指宋明理學，則是有肯定、有否定。肯定其正心誠意、立身致行之學，而否定其性理之學。對於宋代訓詁考據之學，他們不僅不反對，還樹為楷模，表彰有加。」¹⁷他們對諸概念的具體理解容或可商，但他們指出的清人概念的多義性，的確深值注意。¹⁸

既然如此，如果「漢宋之爭」的內涵並非單指漢學與理學的對立，那麼它還具有怎樣的含義呢？要言之，在本文看來，「漢宋之爭」不僅發生在漢學與理學之間，同時，它也是漢學自身內在緊張的一種反映。¹⁹

¹⁶ 吳孟復，《桐城文派述論》（合肥：安徽教育出版社，2001），頁101。

¹⁷ 漆永祥，《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁24。

¹⁸ 關於「漢宋之爭」不能完全用漢學與理學對立的框架來解釋，更多的討論請參看張循，〈清代漢、宋學關係研究中若干問題的反思〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2007年第4期，頁43-53。

¹⁹ 必須注意，這裏的「漢學」不能替換為「漢學家」。在清代，有許多學人並不像漢學家那樣從事經學考證等工作，他們甚至還可能尊奉程朱。然而他們並不是理學家，從所持的儒學理念來看，他們毋寧是身在漢學之中的。舉例言之。浙江藏書家陸心源(1834-1894)曾自述：「源幼而志學，即以朱子為宗，長讀《中庸注序》，遂遍涉朱子所著書，泛覽於經史百家，返而證之朱子之書，始知朱子之學無所不通、無所不貫，乃知世俗之所云宗朱者皆非也。甚至佔畢之賤儒、稗販語錄，巧宦之鄉愿、掇拾《大全》，亦自號宗朱而詭託於《中庸》。源深病之，思大聲疾呼以救其弊也久矣。亭林先生……教人，以博我以文、行己有恥二句為準，尤足以持時局而正人心。」《儀顧堂集》，卷4，〈上倭良峰相國書〉，收入《續修四庫全書》編纂委員會編（以下略編者），《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊1560，頁411下。陸氏雖自謂他「以朱子為宗」，其實從他激賞顧炎武「博我以文、行己有恥」之教可知，他是身在漢學傳統中的儒者，所以在〈擬顧炎武從祀議〉中，他會對顧氏「經學即理學」之見深表佩服。《儀顧堂集》，卷3，頁407下。尤能說明問題的是他與理學家倭仁(1804-1871)對顧炎武之學看法的分歧。在〈上倭良峰相國書〉中，他說：「前者侍坐之頃，論及亭林學問，中堂以為用多體少，微有不滿之意。」《儀顧堂集》，卷4，頁411上一下。緊接此言之後的，即是上引他「以朱子為宗」一段話。可知他與倭仁正是在顧炎武「博我以文、行己有恥」之教上發生分歧。理學家方宗誠亦謂：「亭林博物宏通，上下古今靡不辨訂，余觀其所著，講用者多而明體者少，且又不免細碎支離拘迂之失，是博聞而未能約禮，詳說而未能返約。」《柏堂集續編》（光緒七年(1881)刊本），卷5，〈跋二曲集後〉，頁4a-b。方氏「講用者多而明體者少」之言與倭仁如出一口，可見此乃理學家之一般看法。因此陸心源並非是與倭仁的個人意見有分歧，而是與整個「理學」有分歧。顧炎武的漢學氣味使理學家們不滿，而陸氏卻深賞之，足見

二、表徵清代漢學內在緊張的「漢宋之爭」

(一)「窮經」與「進德」：漢學內部的第一層「漢宋之爭」

大體言之，儒學從南宋到明末，是尊德性的理學當其運的時候，清初以降，則「其運實為道問學」了。明清之際儒學的這個巨大轉向何以會發生？這是思想史研究中一個專門的大問題，本文無意對此試作任何解答。我們將要考察的是「其運實為道問學」之後方才出現的「漢學」與「宋學」的爭論，因此對我們來說，只需要把「從理學到漢學」這一轉變作為一個既存的歷史事實來接受即可。²⁰

在理學中，對六經的研究始終受到「此心之理」的限制。用現在的話來說，儒者的整個治學活動是以「德性」為明確的目的與歸宿，「求知」在此過程中無論在理論還是實踐上都是第二義的。²¹這種趨向一旦發展至極端，就不免出現嚴重的流弊，六經的分量會不斷地被看輕，終至無足輕重。清代學人常常控訴宋明人尤其是明人束書不觀、空談心性，大致即指此流弊而言。很明顯，要

他雖心崇朱子，實際上卻身在漢學傳統之中而不自知。在清代，像陸心源這樣的儒者，雖然算不上嚴格意義的漢學家，卻持有漢學的理念，我們不妨將之稱為「漢學化」的儒者。在討論「漢學」內在的問題時，這種「漢學化」的儒者顯然是需要被考慮在內的。因此「漢學內在」是一個比「漢學家內在」更為寬泛的概念。釐清「漢學內在」的含義非常重要，這樣當我們面對「漢宋之爭」的許多實例時，才不會被諸多表相所迷惑。

²⁰ 明清之際的儒學轉向是一個至今仍在討論中的問題，對此問題的學術史回顧，可參看黃克武，〈清代考證學的淵源——民初以來研究成果之評介〉，《近代中國史研究通訊》，期 11（1991 年 3 月），頁 140-154；丘為君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《清華學報》，卷 24 期 4（1994 年 12 月），頁 451-494；敖光旭，〈20 世紀的乾嘉考據學成因研究及存在的問題〉，《中山大學學報（社會科學版）》，2001 年第 1 期，頁 76-85。

²¹ 清代雍乾間的理學家馬翮飛在一通〈答金新甫書〉中斥責漢學時說道：「歸熙甫（有光）述吳純甫（中英）之言曰：『六經聖人之文，亦不過明此心之理與其得於心者，則六經有不必盡求也，如今世之文何如哉！』吾不知今之言訓詁與昔之言義理者，其精粗淺深又何如也。」《翊翊齋文鈔》（嘉慶刊本，上海圖書館藏），頁 12b-13a。他引用的吳純甫之言可與朱熹的一段話作一對比：「經之有解，所以通經。經既通，自無事於解。借經以通乎理耳，理得則無俟乎經。」〔宋〕朱熹著，〔清〕張伯行編，《朱子語類輯略》，卷 2，收入《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985），冊 644，頁 65。吳純甫所言「明此心之理與其得於心者，則六經有不必盡求」，完全就是朱熹「借經以通乎理耳，理得則無俟乎經」的翻版。自宋至清，理學家所追求的是「此心之理」（德性），而不是「六經」（知識）本身，在這裏表露無遺。

扭轉這種弊病，六經的重要性就必須重新得到儒者嚴肅的正視。從這樣一個特殊的角度著眼，清初以降從理學到漢學的轉變，就不妨看作是經學研究在儒者整個治學活動中地位的提升。顧炎武(1613-1682)在〈與施愚山〉中說：

然愚獨以為理學之名，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。²²

顧氏對經學研究重要性的強調，在這裏溢於言表。後來全祖望(1705-1755)在〈亭林先生神道表〉中，將這段話概括為「經學即理學」。²³這五個字雖非亭林的原話，但卻甚得亭林意中推重經學之神旨。與顧氏同時代的方以智(1611-1671)在《青原山志略·凡例》〈書院〉條中謂：

夫子之教，始於《詩》、《書》，終於禮、樂……太枯不能，太濫不切。使人虛掠高玄，豈若大泯於薪火。故曰：藏理學於經學。²⁴

方氏所謂「『藏理學於經學』豈非與『經學即理學』如出一口歟」？²⁵即便通常被視為文人的錢謙益(1582-1664)也說：「欲正人心，必自反經始；誠欲反經，必自正經學始。」²⁶他們這些意見，不約而同地顯示了經學研究在儒學系統中地位提升的新動向。

但我們的考察不能僅滿足於得到「經學即理學」、「藏理學於經學」等口號，我們需要進一步追問：經學研究地位提升的具體方式究竟為何？傳統儒學的整體性格畢竟是偏向道德一邊，換言之，從根本上說，儒學不是一門追求知識的學問，而是一門追求道德的學問。《論語·學而》記子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之

²² 〔清〕顧炎武著，華忱之編注，《顧亭林文選》（成都：四川人民出版社，1998），頁302。

²³ 〔清〕全祖望，《鮚埼亭集》，卷12，收入《國學基本叢書》（上海：商務印書館，1936），頁144。

²⁴ 轉引自余英時，《方以智晚節考》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004），頁145。

²⁵ 余英時，《方以智晚節考》，頁145。

²⁶ 〔清〕錢謙益，〈新刻十三經注疏序〉，轉引自王汎森，〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第65本第2分（1994年6月），頁333-373，引文見頁369。

學矣。」²⁷可見在儒家看來，沒有書本知識，但仍可以有「學」問。²⁸這就決定了在漢學的系統之內，經學的分量雖會大大加重，德性的修養也終不可能被取消，否則漢學就不再是儒學了。甚至若單從理論層次上說，修身仍然比研經重要。²⁹所以如何提升經學在儒學系統中的地位以完成從理學到漢學的轉變，對漢學家們來說不啻是一場挑戰。顧炎武的另一段著名文字，為我們指示了漢學家應對這場挑戰的方式：

愚所謂聖人之道如之何？曰：「博學於文」，曰：「行己有恥」。……

士而不先言恥，則為無本之人；非好古而多聞，則為空虛之學。³⁰

顧氏拈出《論語》中「博學於文」、「行己有恥」八個字來表述其所理解的「聖人之道」，自有其深刻的意圖。錢穆與余英時師徒二人頗能發此中之覆。錢穆謂：

只以知恥立行，而別標博學於文，將學、行分兩極說，博學遂與心性不涉。³¹

余英時繼續發揮師說，謂：

亭林引《論語》「博學於文、行己有恥」之言為教，顯已歧知識與道德為二。³²

²⁷ [清]劉寶楠、劉恭冕，《論語正義》（上海：上海書店出版社，1986），頁11。

²⁸ 儒家的這種精神正是理學所秉持的理念之一。朱熹在其〈大學章句序〉裏便說：「三代之所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。」在朱熹看來，三代之教講究「民生日用彝倫」之中的德行修養，而非書本知識，故而「當世之人無不學」。而當這些學問不能通過德行修養的途徑來獲得，只能經由書本知識的形式來授受時，就成了衰世的表徵，所以他又說：「及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗。時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教。於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。」

²⁹ [宋]朱熹著，徐德明點校，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2001），頁1-2。
阮元〈擬國史儒林傳序〉謂：「昔周公制禮，……師以德行教民，儒以六藝教民，分合同異，周初已然矣。……兩漢名教得儒經之功，宋、明講學得師道之益，皆於周孔之道得其分合，未可偏譏而互誚也。……綜而論之，聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁其門徑也。門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？學人求道太高，卑視章句，譬猶天際之翔，出於豐屋之上，高則高矣，戶奧之間未實窺也。或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋於門廡之間，無復知有堂室矣。」

[清]阮元著，鄧經元點校，《擘經室集》（北京：中華書局，1993），卷2，頁36-38。以「門廡」比「六藝」，以「堂室」比「德行」，正可見二者在理論層次上高下有別。

³⁰ [清]顧炎武，〈與友人論學書〉，顧炎武著，華忱之編注，《顧亭林文選》，頁182。

³¹ 錢穆，《國學概論》（北京：商務印書館，1997），頁267-268。

³² 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁21。

顧氏故意「將學、行分兩橛說」，正是針對理學中德性一味壓抑求知，以致缺乏知識為其堅實的基礎而流入空虛的病痛而發。³³照他這樣做，求知方能擺脫道德的糾纏，獲得一個相對獨立的地位，不再如以前只是心性研討中的陪襯。〈與友人論學書〉中的「友人」指的是張爾岐(1612-1677?)等人，諸「友人」也未嘗不知亭林的心意所在。故張爾岐得此書後曾復書說：「〈論學書〉粹然儒者之言，特拈『博學』、『行己』二事以為學鵠，確當不易，真足砭好高無實之病。……在愚見又有欲質者，……性命之理，騰說不可也，未始不可默喻；侈於人不可也，未始不可驗諸己；強探力索於一日不可也，未始不可優裕漸漬以俟自悟。……寡昧之質，樂求師資，不敢苟異，亦不敢苟同。」³⁴張氏對亭林針砭性命之學的意見「不敢苟同」，恰見亭林八字教言之真意乃在「砭好高無實之病」。「博學於文」、「行己有恥」雖並舉，而其真正重心乃不免在「博學於文」一邊。³⁵前引錢謙益說：「欲正人心，必自反經始。」我們正不妨套用

³³ 不過路新生並不同意錢、余二人對顧炎武此言的詮釋。他認為「亭林『博學於文，行己有恥』原並不分『兩橛』，將亭林此論分為『兩橛』，那是錢、余師弟子對亭林的誤解，於亭林並不符合。因為顧炎武本人的立身處世即是『博學於文，行己有恥』打拼成一處的寫照」。〈錢穆戴震學研究平議——兼與余英時先生商榷〉，《孔孟學報》，期 81（2003 年 9 月），頁 193-215，引文見頁 194。此言可以參考。但在本文看來，作者可能是「誤解」了錢、余二人的意思。亭林自己是「博學於文、行己有恥」打拼成一處，這自然無問題，錢、余二人也不可能不知。他們說亭林將知識與道德「分兩橛」，並不是說亭林在倡導「知識」與「道德」可以分開來單講一邊。時至今日，知識與道德「分兩橛」的程度早已非亭林之時可比，然而我們仍舊在提倡爭當「三好學生」、「四有新人」，這何嘗又不是要求將「『博學於文、行己有恥』打拼成一處」呢？梁啟超說：「亭林所標『行己有恥，博學於文』兩語，一是做人的方法，一是做學問的方法。」《中國近三百年學術史》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》，頁 157。錢、余二人所謂「分兩橛」之意，其實也就是指亭林將做人與做學問分兩種方法來進行而已，並沒有做人與做學問可以不相干的意思。所以路氏所說的「打拼成一處」與錢、余二氏所謂的「分兩橛」，其實是兩個不同層面、並不相矛盾的問題。

³⁴ 〔清〕張爾岐，《蒿庵集》，卷 1，〈答顧亭林書〉，轉引自華忱之，〈讀《顧亭林文集》劄記〉，見氏編注，《顧亭林文選》，頁 520-521。關於「友人」指張爾岐等人，也請參考該文。

³⁵ 顧炎武另有〈答友人論學書〉一通，繼續發揮〈與友人論學書〉的主張，專針對「世之君子苦博學明善之難，而樂夫一超頓悟之易」為言，皆屬「博學於文」一邊之事，於「行己有恥」竟未涉及。藉此亦可見〈與友人論學書〉八字教言重心所在。見華忱之編注，《顧亭林文選》，頁 188。誠如秦汝炎所說：「人之言行，雖以有恥為本，然僅本此而行，而無學以指導，則其善行不遠，收效不宏。故亭林於『行己有恥』前，又主『博學於文』，應於『博學於文』之下，而求『行己有恥』也。……易言之，『博學於文』是為『行己有恥』，而『行己有恥』則有賴於『博學於文』。」〈顧亭林教育思想之研究〉，收入周康燮主編，《顧炎武學術思想研究彙

此語來表達顧氏之意：「行己有恥，必自博學於文始。」

與顧炎武同時的黃宗羲(1610-1695)，江藩(1761-1830)《漢學師承記》說他「教學者說經則宗漢儒，立身則宗宋學」；³⁶稍後的惠士奇(1671-1741)自題書房楹聯曰：「六經尊服鄭，百行法程朱。」³⁷都是暗中「將學、行分兩橛說」，與顧炎武的「博學於文、行己有恥」可以參互發明。³⁸他們明確點出了「說經」、「六經」，可知亭林的「博學於文」之「文」，重點也在經學上面。同時代的學人不約而同地發出類似之言，就足證經學在儒學系統中地位的提升的確是其時思想界的整體動向了。漢學「先導大師」³⁹們的共同主張並非只是一場空言，「將學、行分兩橛說」的確成了清代漢學（迥異於宋明理學）的性格。嘉道時代的漢學家沈垚(1798-1840)說：

今世原無通經之士，少知讀書者，不過從事於形聲訓詁之學。謂形聲訓詁非君子進德修己之學則可，謂窮經而可不先從事于形聲訓詁則不可。⁴⁰

沈氏以為，「窮經」與「進德」乃各有各的方法與原則，屬於不同的領域，所以「窮經」必須依靠「形聲訓詁」，而「進德」則同「形聲訓詁」並不相干。這就是說，求知識有求知識的方法，修道德有修道德的手段，二者是不同的學問，須依照不同的範式來處理。此見解的背後，正是顧、黃等人的「分兩橛說」；且其說已較顧、黃等人之言更轉深一層：將「形聲訓詁之學」作為分別「窮經」

編》（香港：大東圖書公司，1980），頁 35-128，引文見頁 71-72。

36 〔清〕江藩著，徐洪興編校，《漢學師承記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），頁 151。

37 〔清〕江藩著，徐洪興編校，《漢學師承記》，頁 187。

38 黃進興曾通過惠氏對《大學》的研究分析了其「六經尊服鄭，百行法程朱」楹聯的含義，其謂：「惠氏於《大學》版本及解釋上，皆不從程朱，而自有說詞。……故惠氏何以稱得上『百行法程朱』呢？可見『六經』（考證訓詁）與『百行』（言行事為）實各有所指，不能混而為一。」〈理學、考據學與政治：以《大學》改本的發展為例證〉，見氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（西安：陝西師範大學出版社，1998），頁 383-429，引文見頁 428 註釋 1。黃氏之言正點出了惠氏楹聯背後「將學、行分兩橛說」的意圖。

39 借用支偉成之語，見氏著，《清代樸學大師列傳》（長沙：岳麓書社，1998）。

40 〔清〕沈垚，《落帆樓文集》，卷 8，〈與孫愈愚（燮）〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊 1525，頁 468 下。

與「進德」之準繩。於此正可見經過乾嘉經學考證大盛之後，「窮經」相對獨立的地位已進一步獲得理論上的支持了。

「將學、行分兩槪說」使「窮經」得以相對獨立地挺立起來，但同時也在漢學內部造成了一種嚴重的緊張：「窮經」與「進德」兩邊出現了越來越分離的趨勢。而「說經則宗漢儒，立身則宗宋學」，「六經尊服鄭，百行法程朱」，漢學家既分別以漢、宋作為「窮經」與「進德」兩邊各自的旗幟，於是在漢學內部又構成了一對「漢學」與「宋學」。對傳統儒學來說，「窮經」與「進德」絕不可分割，有學而無行是儒家所不能允許的。但乾嘉以後，「窮經」一途大暢，「進德」之學不免多被忽略，⁴¹這種傾向在漢學旗手戴震身上已經很明顯。⁴²又據晚清的劉蓉(1816-1873)說：

至為漢學者，乃歧〔學與行〕而二之。阿世諧俗，漠然不知志節名義之可貴，學則吾學也，行則吾不知也。世亦遂無以行誼責之者，以謂彼特為名物度數之學以資考證而已，不當以道義相苛。⁴³

他的觀察容或有所誇張，但必不致離實際太遠。「漢學者」的治學路向已幾乎脫出儒學的藩籬了。然而漢學畢竟仍是一種儒學，漢學家畢竟仍是儒家，因而對這種趨勢，他們自己也是絕不能首肯的。福建漢學家林昌彝(1803-?)便說：

兩漢名教得儒經之功，宋明講學得師道之益，皆於周孔之道如日之中天，未可偏譏而互誚也。學者得其分合之道，則漢學、宋學一以貫之，而何門戶之別哉！近世為學者，略繙注疏，稍涉《廣雅》、《說文》，便囂囂然曰：「吾漢學也，實事求是也」，詆譏宋儒不遺餘力。其實

⁴¹ 必須注意，這裏的意思是說「進德」作為一種學說不被強調，並不意味漢學家的道德水準日益降低。同樣的，理學家雖強調「進德」，但其實際的道德水準也未必就高。

⁴² 余英時即指出：「雖然戴震未公開否認新儒家『尊德性』，但在對『尊德性』與『道問學』的聯繫加以重新界定時，他將德性智識化，最終它成了考證中的一個副現象(epiphenomenon)。……故戴的批評清楚地表明，他對知識擴充感興趣，而幾乎忽視了德性修習。」〈戴震與朱熹傳統〉，見氏著，何俊編，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》，頁160-174，引文見頁167。

⁴³ 〔清〕劉蓉，《養晦堂文·詩集》，卷8，〈復郭意城舍人書〉，收入《近代中國史料叢刊》（台北：文海出版社，1969），第39輯，第382種，頁541-542。

畏其律身之嚴，不便於己之私，而為是訾嗷也。⁴⁴

而身為漢學領袖的段玉裁(1735-1815)與阮元(1764-1849)的感受更具代表性。陳壽祺(1771-1834)在其〈孟氏八錄跋〉中轉錄了二人的話：

頃儀徵阮撫部夫子，金壇段明府若膺寓書來，亦兢兢患風俗之弊。段君曰：「今日大病在棄洛、閩、關中之學，謂之庸腐，而立身苟簡，氣節敗，政事蕪，天下皆君子而無真君子，故專言漢學不治宋學，乃真人心世道之憂。而況所謂漢學者如同畫餅乎。」撫部曰：「近之言漢學者，知宋人虛妄之病，而於聖賢修身立行之大節略而不談，以遂其不矜細行，乃害於其心其事。」二公皆當世通儒，上紹許、鄭，而其言若是。⁴⁵

段玉裁言中的「洛、閩、關中之學」並不是指程、朱、張載等人的理學，其含義實即阮元所謂的「聖賢修身立行之大節」而已。⁴⁶所以陳壽祺將二人之言相提並論。他指控的「專言漢學不治宋學」，亦即謂其時學人多務「窮經」而輕「進德」。「窮經」與「進德」間的衝突，成就了漢學內部的第一層「漢宋之爭」。

⁴⁴ 〔清〕林昌彝，《小石渠閣文集》，卷 1，〈漢宋學術論〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊 1530，頁 356 下。

⁴⁵ 〔清〕陳壽祺，《左海文集》，卷 7，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊 1496，頁 297 下。

⁴⁶ 段玉裁言論中一個有趣的「矛盾」更能說明問題。嘉慶十三年(1808)，其有〈與王懷祖（念孫）書〉謂：「今日之弊，在不尚品行政事，而尚剿說漢學，……然則理學不可不講也。」陳鴻森，〈段玉裁經韻樓遺文輯存〉，轉引自陳祖武、朱彤窗，《乾嘉學術編年》（石家莊：河北人民出版社，2005），頁 687。然而嘉慶十五年(1810)他又在一通〈與王懷祖書〉中說：「東原師曾與弟書云：『僕生平著述，以《孟子字義疏證》為第一，所以正人心也。』今詳味其書，實實見得宋儒說理學，其流弊甚大。」劉盼遂，《經韻樓文集補編》，卷下，轉引自《乾嘉學術編年》，頁 712。幾乎在同一時間，段玉裁既說「理學」不可不講，又認為「理學」流弊甚大，這個矛盾恰恰表明他兩處所謂的「理學」並不是一回事。他認為不可不講的那個「理學」，不過就是指「品行政事」而已，而被戴震批評的那個真正的宋儒的「理學」，則是流弊甚大，講不得的。按錢穆已經注意到了段玉裁的這個矛盾，他的解釋是段玉裁對待理學的態度發生了變化，以嘉慶十五年七十六歲為界線，此前「不以經學、理學相對抗」，此後至嘉慶二十年(1815)去世，「乃始一遵其師東原之意，至謂可以有經學，無理學」。此說與本文的解釋不同，讀者不妨參看。錢穆，〈讀段懋堂《經韻樓集》〉，見氏著，《中國學術思想史論叢》，卷 8，頁 266、268。

（二）「考據」與「義理」：漢學內部的第二層「漢宋之爭」

乾嘉以後，「窮經」與「進德」之間的緊張繼續為思想界所關注，而在經學研究蔚為顯學的大背景下，「窮經」本身的諸多問題越來越突出，漸成學界注目的另一焦點。換言之，儒者們不僅要討論「窮經」與「進德」的問題，同時在「窮經」內部的層面也展開了爭論。由此我們將看到漢學內部的第二層「漢宋之爭」。

關於學界視點由「窮經」與「進德」層面向「窮經」之內轉移的情況，生活在康熙後期到乾隆前期的程廷祚(1691-1767)可為我們提供一個見證。程氏《青溪文集》卷十〈上督學翠庭雷公論宋儒書〉云：

廷祚又嘗思之，孔孟既往，道在經書，乃有章句訓詁之事。昔之儒者托業於此，豈曰非宜？而以為本務即此而在，則過矣。何也？古之命是儒也，蓋將教之以仁義道德，由是而之乎賢，由是而之乎聖，非欲其徒以詮解聖人之遺經為名高也。審乎此，則兩漢以後之儒與宋儒之得失，較然矣。而後人所以尊宋儒者，亦可得而識其輕重矣。未能察天理人欲之分，嚴義利公私之介，專務於存誠、主敬、致知、力行，孜孜然以聖人為必可學而至者，此誠宋儒之不可及者也；若夫解經之是非離合，則宋儒之末節也。舉本末而混同之，不可；執其本以蓋其末，亦不可也。⁴⁷

程氏很清楚地將宋儒之學分為「本」與「末」兩部份。所謂「本」，即「察天理人欲之分，嚴義利公私之介，專務於存誠、主敬、致知、力行」者也，這正是宋儒學術中最見特色的德性之學的部份，在清人的理解中大體上即是所謂的「進德」之學。宋儒雖喜好研討德性，但他們並不能完全置經典文獻於不顧，相反地，他們往往自覺地將自己的心性之學建立在詮釋經典的基礎之上。所以在宋儒的學問中，除了德性之學外，必然還會有一層「解經」的工作，這便是被程廷祚視為「末」的部份。程氏在這裏不辭繁複地為宋儒之學辨白，其用心必須結合其後〈再上雷公論宋儒書〉中的一段話才能看出來：

⁴⁷ [清]程廷祚著，宋效永點校，《青溪集》（合肥：黃山書社，2004），頁234。

宋人說經，以義理勝漢儒，而時有過當，至於指事徵實，尤多疏落。天生諸子以紹鄒魯之傳，若以經學方之漢人，謂之互有短長可也。或以紹真傳為當尊，而過信其說經；或以說經為未當，而訾議之無所不至。二者非陋則妄，皆君子所未敢出也。前書論之詳矣。⁴⁸

由此可知，程氏在「前書」（即前引〈上督學翠庭雷公論宋儒書〉）中對宋儒之學進行本、末的區分，其言完全是針對當時「或以紹真傳為當尊，而過信其說經；或以說經為未當，而訾議之無所不至」等議論而發的。這表明時人對所謂「宋儒之學」的關注點已經發生了分化：「以紹真傳為當尊」之輩，即仍以「進德」之學推許宋儒；「以說經為未當」之流，則其注意力已經轉移到「窮經」之中。

程氏對時人議論的表述未免有簡化之處，更能說明問題的其實是他自己的觀點。他要求必須看到宋儒之學的「本」（實即「立身則宗宋學」、「百行法程朱」之意），要大家由此而知道儒者之學不是「徒以詮解聖人之遺經為名高」，這正是在處理「窮經」與「進德」層面的問題。而他同時又強調不能「執其本以蓋其末」，故「窮經」內部漢儒與宋儒高下的問題也不能不予重視。他對漢、宋經學的評價是「互有短長」，具體言之，即「宋人說經，以義理勝漢儒，而時有過當，至於指事徵實，尤多疏落」，故「以（宋人）經學方之漢人，謂之互有短長可也」。這正是其後漢學長於考據、宋學長於義理一類言論的先聲。

程氏的兩封信清楚地告訴我們，「窮經」內部的又一組「漢學」與「宋學」、即考據與義理的問題，已經在他的時代漸漸展開了。比他時代稍晚一些的戴震可以提供一個有力的旁證。戴震在〈題惠定宇先生授經圖〉(1765)中告訴我們，在那時：

言者輒曰：有漢儒經學，有宋儒經學，一主於故訓，一主於理義。此誠震之大不解也者。⁴⁹

⁴⁸ 〔清〕程廷祚著，宋效永點校，《青溪集》，卷10，頁236-237。

⁴⁹ 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》，頁214。

此書作於程廷祚去世前兩年。「言者輒曰」四字表明，以「考據」和「義理」來分別規範漢儒和宋儒之「經學」，在當時已經是一種相當普遍的看法。戴震在這裏雖然表示對此「大不解」，但實際上在十年前的〈與方希原書〉(1755)中，他自己正是這樣的「言者」之一。他說：

聖人之道，在六經。漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。⁵⁰

這豈不正是「言者」們的見解。

對「窮經」內部考據與義理的問題，戴震的見解在十年間顯然發生了變化。其實，作為乾嘉漢學旗手的戴震對這個問題持續不斷地究問，正向我們透露了「窮經」內部的問題愈來愈受學人關注的消息。戴震如下的幾段話極具代表性。他在《孟子字義疏證》中說：

聖人之言，無非使人求其至當以見之行，求其至當；即先務於知也。

凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。

凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。⁵¹

這類話不能理解為純粹關於知、行問題的思辨。事實上，其言在在是針對當時思想界關於「宋學」的認識而發。且看他在〈與某書〉中說：

宋以來儒者，以己之見，硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知。其於天下之事也，以己所謂理，強斷行之，而事情原委隱曲實未能得，是以大道失而行事乖。……自以為於心無愧，而天下受其咎，其誰之咎？不知者，且以躬行實踐之儒歸焉，不疑夫躬行實踐，勸善懲惡，釋氏之教亦爾也。⁵²

以這段話為參照，即可清晰地看到上引《疏證》文字背後所隱藏的思想史背景：在「窮經」之學愈發當令之時，欠缺了「知」的「躬行實踐」已經在思想界遭到嚴重的質疑。而所謂的「知」，即是指求諸六經的知識（因「聖人之道在六

⁵⁰ 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》，頁189。

⁵¹ 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》，頁326-327，323。

⁵² 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》，頁187-188。

經」)。戴震評判「宋學」的視點已由「進德」轉到了「窮經」，思想界問題重心的轉移，於此斑斑可見。

對考據與義理的問題，戴震雖不同意以漢、宋來分別之，但他個人的思想並不能改變並世「言者」們的普遍觀點。稍後於他的凌廷堪(1755-1809)在其〈好惡說下〉中，歷數了顧炎武、毛奇齡(1623-1716)及戴震等人治學的諸多不當後，說道：

其餘學人，但沾沾於漢學、宋學之分，甚至有云「名物則漢學勝，理義則宋學勝」者。⁵³

可見將考據與義理分言為漢學與宋學，仍是其時學人所樂道者。⁵⁴而與凌氏同時的翁方綱(1733-1818)在致朝鮮使臣金正喜(1786-1856)的一通書信中，給漢學與宋學下了一個斬截的定義：

有義理之學，有考訂之學。考訂之學，漢學也；義理之學，宋學也。⁵⁵翁氏此書落款為「丙子」（嘉慶二十一年，1816）。稍後的方濬頤〔道光二十四年(1844)進士〕也有言云：

學一而已，不窮經不可以為學；不講道不可以為學。窮經者何？訓詁之學也，漢學也。講道者何？義理之學也，宋學也。⁵⁶

其意與翁方綱真是若合符節（要注意方氏所謂的「窮經」，其含義只是「訓詁」，並不是包含考據與義理兩部份的整個經學）。「窮經」內部的考據與義理這對「漢學」與「宋學」，至此已然深入人心。而由此層面引起的「漢宋之爭」，也從此一發不可收拾。

⁵³ 〔清〕凌廷堪著，王文錦點校，《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998），卷16，頁144。
⁵⁴ 按《四庫提要·大學章句、論語集注、孟子集注、中庸章句》有云：「蓋考證之學，宋儒不及漢儒；義理之學，漢儒亦不及宋儒。」〔清〕永瑤等編，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965），卷35，頁294上。如梁啟超所說：「《四庫提要》這部書，卻是以公的形式表現時代思潮。」《中國近三百年學術史》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》，頁115。則以考證、義理來分別漢、宋，可謂代表了乾隆後期以降學界以及官方的「一般」意見。

⁵⁵ 〔清〕翁方綱，〈致朝鮮金正喜書〉，《域外漢籍研究集刊》（北京：中華書局，2005），輯1，頁447-449，引文見頁447。

⁵⁶ 〔清〕盛康，《皇朝經世文續編》，卷2，〈學術二·原學〉，收入《近代中國史料叢刊》（台北：文海出版社，1966），第84輯，第831種，頁221。

儒家「窮經」的目的在求其中的聖人之道，因此在理論上必須由考據而通義理，要通過研究經的文字進而闡發經的道理。這是一個連續的過程，二者作為一個整體方才有意義。但在濃厚的考證風氣之下，清代漢學家往往終身埋首於名物訓詁的研究，而視闡發義理為畏途，或目之為空虛之學而不屑一顧。可是在傳統儒學理念之下，這種欠缺義理的考據趨向終究不可能具有理論上的合法性。許宗彥(1768-1818)謂：「考證、訓詁、名物，不務高遠，是知有下學，不知有上達，其究瑣屑散亂，無所總紀。聖賢之學，不若是矣。」⁵⁷是則「不知有上達」的「下學」將會失去作為「聖賢之學」的資格。故而「窮經」之中考據脫離義理的趨勢，又必然造成漢學內部的緊張。《詩經》專家胡承珙(1776-1832)說：

治經之法，義理非訓詁則不明，訓詁非義理則不當，二者實相資而不可偏廢。自有謂漢學詳於訓詁、宋學晰於義理者，遂若判為兩途。而於是講訓詁者拘於墟，談義理者奮其肥，沿流而失源，驚末而忘本，黨同伐異、入主出奴、護前爭勝之習興，幾至以門戶禍經術，而橫流不知其所紀極。⁵⁸

傳統儒者眼見「治經之法」（窮經）日益分裂、考據與義理「判為兩途」的沉痛感受，於此表露無遺。考據與義理孰輕孰重？孰先孰後？「黨同伐異，入主出奴」的爭論滔滔不已，遂成就了漢學內部的又一層「漢宋之爭」。

（三）「進德」與「義理」：兩種不同於理學的「宋學」

漢學內部的兩層「漢宋之爭」已如上述，它們都是漢學內在的問題，言下之意，與理學並無關係。但我們的陳述難免讓人懷疑帶有太強的目的性，因此尚需進一步的證明。問題的關鍵在這兩層「漢宋」中的「宋」，在清人的語境中是否即是指理學。尤其是窮經與進德這一層「漢宋」問題，有不少研究者即

⁵⁷ [清]許宗彥，《鹽止水齋集》，卷14，〈學說〉，轉引自錢穆，《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997），頁568。

⁵⁸ [清]胡承珙，《求是堂文集》，卷4，〈四書管窺序〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊1500，頁273下。

將其作為漢學與理學的關係來處理。⁵⁹

「進德」用儒者的話來說，就是「讀聖賢書便當躬行實踐」，⁶⁰意即身心的修養與道德的踐履。黃宗羲「立身則宗宋學」之教和紅豆山房「百行法程朱」的楹聯，其實際內涵也是如此。但二者將其意與「宋學」或「程朱」聯繫在一起，表明進德之學在清初確與宋明儒學有所關聯。事實上，清初的理學界有一個明顯的動向，即將宋儒之學詮釋為「躬行實踐之學」。這大致出於兩方面的原因：其一是宋明理學、尤其是王學本來就強調知行合一，而在明末王學轉入末流之際，諸儒競相以「躬行實踐」相號召，以圖挽此頹勢。⁶¹如清初張潛〔順治九年(1652)進士〕以為，「真學問在行誼，若知而不行，猶未知也」，所以「除忠孝倫常外，別無道學」。⁶²王學家史孝咸(1582-1659)亦謂：

「良知非致不真。」又曰：「空談易，對境難。於『居處恭、執事敬、與人忠』三語精察而力行之，其庶幾乎！」⁶³

由史氏此言可見，「躬行實踐」的確是王學家針對「空談」之病而開出的一劑藥方。而學宗程、朱的徐世沐(1635-1717)也提倡「行」，《清史列傳》說他：

著《四書惜陰錄》二十一卷，大旨以為聖賢之學，隨知隨行。若知而不行，雖盡讀經史，徒蔽精神，其光陰可惜。⁶⁴

徐氏此見頗有一番意味。我們一般認為清初儒學有一個由「虛」到「實」的轉變，即由理氣性命之學逐漸轉變為經史考證之學。而由徐世沐的《四書惜陰錄》

⁵⁹ 如黃進興，〈理學、考據學與政治：以《大學》改本的發展為例證〉，見氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁427-428；張維屏，《紀昀與乾嘉學術》（台北：台大出版委員會，1998），頁42。

⁶⁰ 此為詒經精舍生李富孫(1764-1843)語，見氏著，《校經廬文稿》，卷11，〈答沈鼎甫侍講書〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊1489，頁450上。

⁶¹ 康雍間王學家李紱(1673-1750)嘗謂：「吾非敢言心性也，吾疾夫世之實行不修，於陽明子無能為役，而高言心性者也。」錢穆據此認為：「穆堂（李紱）之所謂躬行實踐，所以修之己而責之人者，惟問實事，不爭虛辨。此固陸王講學精神之一端，而穆堂則特以為當時之箴砭也。」《中國近三百年學術史》，頁312。

⁶² 清國史館編（以下略編者），王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》（北京：中華書局，1987），卷66，〈崔蔚林〉附〈張潛〉記張潛與孫奇逢論學語，頁5280。

⁶³ 王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷66，〈沈國模〉附〈史孝咸〉，頁5245。

⁶⁴ 王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷67，〈徐世沐〉，頁5339。

可見，「盡讀經史」並不是唯一可供儒者趨「實」的方向，提倡「躬行實踐」同樣是他們扭「虛」為「實」的一種手段。而且在操持這種手段的人看來，「盡讀經史」仍舊是「虛」（「徒蔽精神」）而非「實」。

其二，宋學內部程朱、陸王兩派爭論不休，是導致清初出現「躬行實踐」的宋學理念更直接的原因。《清史列傳》記湯之錡(1621-1682)云：「或問朱、陸異同，之錡曰：『顧力行何如耳，多辯論何益？』」⁶⁵又記邵廷采(1648-1711)云：「孝感熊賜履以闢王學為己任，廷采曰：『是不足辨，顧在力行耳。』」⁶⁶邵氏的「力行」之教，漸成家學，後來其族孫邵晉涵(1743-1796)即云：

宋人門戶之習、語錄庸陋之風，誠可鄙也。然其立身制行出於倫常日用，何可廢耶？士大夫博學工文、雄出當世，而於辭受取與、出處進退之間，不能無箠豆萬鍾之擇，本心既失，其他又何議焉。⁶⁷

「辭受取與、出處進退」等「立身制行」或許確為邵廷采所謂「力行」的應有之意，如前引張潛、史孝咸所言「行」即是如此。但實際上，這也未必完全是湯之錡、邵廷采「力行」論的真意所在。湯、邵二人所謂「力行」顯然是借用漢初儒者申公的話。漢武帝繼位之初，欲興儒術，特迎當時年高望重的儒者申公到長安，請其主持設立明堂的大計。不料申公到來後竟對武帝說：「為治者不在多言，顧力行何如耳。」⁶⁸申公何出此言，今日已經無從確知，但無論如何，這顯然是一句非常出色的托詞，其目的乃化解問題，而未必真是要在「力行」上下工夫。湯、邵二人借用申公此言以應對當時的朱、陸之爭，其用心多半也在於以此排解這一難題，而並非真要用「行」來取消朱、陸的分別。尤其邵廷采，為學偏在陸、王，其主「力行」而謂「不足辯」，這在王學遭到批評的大背景之下，更不無自我辯護之意。讓我們來看下面兩則材料。錢大昕(1728-1804)〈錢處士(民)行狀〉云：

⁶⁵ 王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷66，〈湯之錡〉，頁5297。

⁶⁶ 王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷67，〈邵廷采〉，頁5336。

⁶⁷ 〔清〕章學誠，〈邵與桐別傳〉，見〔清〕邵晉涵，《南江文鈔》，卷首，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊1463，頁328下。

⁶⁸ 〔漢〕司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），卷121，〈儒林列傳〉，頁3121-3122。

平湖陸清獻公宰吾邑，以正學自任，處士嘗與之論學。又五年，自謂學已成，復往平湖，質之陸公，公與之言，多不合，怪而詢之，則曰：「公從文公入，某從尼父入耳。」……又言：「今之學者，不知追求孔、孟之實，而只辨朱、陸之所以異，非聖學本務，去道甚遠，……在朱、陸當日雖有不同，亦不至相關如明儒之甚也。學聖而相關是務，聖學必亡矣。」蓋處士之學得於靜坐，謂後儒多未合先聖之旨，故直追孔、孟，自關門戶。……或不免果於自信之失。雖然，使以處士之志而得聖人以為之師，亦幾於嚶嚶之狂士矣。⁶⁹

很明顯，錢民此處發出「學聖而相關是務，聖學必亡」的言論，其目的並非欲調和朱、陸，實在為其「自關門戶」作辯護之辭。錢民是錢大昕的同族先輩，大昕〈行狀〉所言，其實已未免有些為親者諱了。據《清史列傳》記錢民之事謂：「嘗與友人書……曰：『今之學者，不知追求孔、孟之實，而紛紛焉爭朱、陸之異同，是謂舍己田而芸人之田，終亦必亡而已矣。』民之學從靜坐入，自謂直追孔、孟，然說者終以其近陸，不甚宗之也。」⁷⁰《列傳》點出錢民之學「近陸」，這恐怕才是錢大昕言中「自關門戶」、「果於自信」背後隱藏的真意所在。所以可以更進一步地說，錢民發出不屑於朱、陸之辨的論調，真實目的更多的是在為其學之「近陸」作辯解。又《清史列傳》記法坤宏(1699-1785)事云：

〔坤宏〕讀宋儒書，未厭也。既得《傳習錄》，大喜，以為如己意所出。其學以陽明為宗，以不自欺為本。同時閻循觀、韓夢周皆譏切之，坤宏曰：「此無事口談也。君子之學，譬之飲食，得其甘者果其腹，飫其精者澤其體。徒喋喋然為他人辨是非，所謂舍爾靈龜，觀我朵頤也。」⁷¹

法氏主張「無事口談」的目的是為自己的陸、王傾向作辯護，這裏再清楚不過

⁶⁹ 〔清〕錢大昕，《潛研堂文集》，卷 50，收入《國學基本叢書》（上海：商務印書館，1936），頁 764-765。

⁷⁰ 王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷 66，〈彭瓏〉附〈錢民〉，頁 5308。

⁷¹ 王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷 67，〈法坤宏〉，頁 5392。

了。「舍爾靈龜、觀我朵頤」，語出《周易·頤卦》初九爻辭，其意正如錢民所謂的「舍己田而耘人之田」。二人之言如出一口，正因為背後有相似的目的。他們都不願意介入朱、陸之辨，但並未明確提出當轉向「力行」（不過法氏「此事無事口談」之論已稍具此意），其實這恰恰就提示了我們，同樣作為陸、王學者的邵廷采提出「力行」之說，恐怕也只是虛晃一槍，其主要的意旨當如錢、法二人一樣，在為自己的陸、王偏向求得一心理上與學理上的解脫與解釋。⁷²

我們之所以要提到清初理學這一番「躬行」思潮，其目的是想說明，黃宗羲等人以「宋儒」為標識的進德之教是有其時代與思想背景的。但如上所論，理學家以「力行」來詮釋理學是出於各個不同的特殊原因，而且他們對「行」的強調並沒有脫離理學的整個系統。這一點直到乾隆時代的理學家謝金鑾（乾隆五十三年(1788)舉人）猶能清楚地把握，他說：

以倫常之故而有力行，以力行之故而學問，博學于文者，所以致其知以為力行者也。……若曰吾但以實行倫常為要，經學、文學皆不足恃，則所謂倫常日用者，別有簡易之一途，而六經不必存也。豈理也哉！⁷³

⁷² 陳榮捷已指出過，「經世致用」是清初整個理學界的發展方向，這種傾向已經突破了程朱與陸王的門派藩籬，參看陳榮捷著，萬先法譯，〈《性理精義》與十七世紀之程朱學派〉，《朱學論集》（台北：學生書局，1988），頁385-420。關於清初朱陸之辨的具體內容，可參看錢穆，《中國近三百年學術史》第七章。而值得一提的是，清初學者紛紛以「躬行實踐」來詮釋「宋學」，也正好與當時清廷的主張相一致。早在順治八年(1651)禮部即題准：「各提學官督率教官，務令諸生將平日所習經書義理，著實講求，躬行實踐。不許別創書院，群聚結黨，及號召地方遊食之徒，空談廢業，因而啓奔進之門，開請託之路。」轉引自王德昭，《清代科舉制度研究》（北京：中華書局，1984），頁102。這段文字不啻是清廷文化政策真實用意的自供狀。提倡「躬行實踐」只是一句門面話，真正的目的是求得社會（尤其是社會裏的讀書人）的安靖與統治的穩定。但不論如何，清廷的政策的确是與民間「宋學」的躬行思潮不謀而合了。所以像江士韶「以為三代聖賢之旨，盡於昔儒論說，惟在躬行而已。」王鐘翰點校，《清史列傳·儒林上》，卷66，〈陸世儀〉附〈江士韶〉，頁5260；像程廷祚說：「其在今日，儒者之事莫大於守先聖之遺矩而用力於躬行。」《青溪文集》，卷5，〈聖廟從祀議〉，頁116。他們都主動地放棄了繼續闡述與發揮「聖賢之旨」而專在「行」上下工夫，這固然可能與清廷有意引導有關，但更主要的恐怕還是由於上述思想史本身的原因。

⁷³ 〔清〕謝金鑾，《二勿齋文集》（同治十二年(1873)刊本，上海圖書館藏），卷2，〈復鄭六亭書〉，頁16b-17b。

所以在理學家那裏，「力行」仍然是與理學自身的「經學、文學」等層次相配合而構成理學的整體，他們不會承認宋學的全部內涵就是「力行」。⁷⁴然而在黃宗羲的「說經則宗漢儒，立身則宗宋學」和紅豆山房「六經尊服鄭、百行法程朱」的楹聯裏，「力行」的意義就大不一樣了。它被從理學的系統裏抽離了出來，與它相配合的已經不是理學的、而是漢學的「經學、文學」（「說經則宗漢儒」、「六經尊服鄭」）。這樣一來，我們看到在理學之外的儒者那裏，「力行」漸漸獲得了獨立的意義，一方面，程朱之學被他們視為即是「力行」之學，另一方面，但凡道德修養、躬行實踐的「進德」之學，也皆可以「宋學」名之了。⁷⁵

讓我們舉兩個例子。謝章铤〔光緒三年(1877)進士〕〈書漢學師承記宋學淵源記後〉謂：

國朝講考據與漢人近，至性理之學則自安溪〔李光地〕、江陰〔楊名時〕、當湖〔陸隴其〕、睢州〔湯斌〕數鉅公外，後起寥寥。顧余竊謂立品端方、踐履篤實即是宋學。天下之通理蓋即古今之絕學，非如窮經者必斤斤奉一先生之說也。⁷⁶

⁷⁴ 康雍間的朱澤澐(1666-1732)亦謂：「朱子聖學，主敬、窮理、力行，三者齊頭用功，未嘗缺一。」《止泉先生文集》，卷 4，〈與王予中（懋竑）〉，轉引自錢穆，《中國近三百年學術史》，頁 326。

⁷⁵ 張維屏在綜合前人的研究後認為：「惠氏楹聯，象徵了理學與考據學『由合而分』的崩解過程的先兆。『六經尊服鄭、百行法程朱』一句，可能是由顧炎武論學大旨『博學於文、行己有恥』轉化而來。……惠氏楹帖遠避政治，直揭以經學當宗服鄭，而於行誼不必有關。程朱行誼可法，而其行誼又不本於經學。其視程朱為曲謹好人，而不見程朱有何學術。換言之，即是把程朱之學摒除在經學研究的討論範圍之外。時序進入十八世紀之後，考據學終於擺脫了理學的糾纏，開始尋求獨立自主的新天地。」《紀昀與乾嘉學術》，頁 42。其對惠氏楹聯「直揭以經學當宗服鄭，而於行誼不必有關，程朱行誼可法，而其行誼又不本於經學」的解讀，正與本文的看法相類。不過在張氏意中，似以「六經尊服鄭」是漢學，「百行法程朱」是理學，而在本文看來，二者作為一個整體方才是對漢學內涵的完整表達。而如果要套用這一句型來概括理學的精神，則應該是「百行法程朱，六經亦尊程朱」（「進德」在前，「窮經」在後），若用理學家自己的話來說，則是「涵養須用敬，進學在致知」。從特定的角度說，不論漢學還是理學，都包含學與行兩部份，只是對這兩部份關係的處理不一樣。

⁷⁶ 〔清〕謝章铤，《賭棋山莊所著書·文集》，卷 4，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊 1545，頁 304 上。

所謂「立品端方、踐履篤實即是宋學」，正是將「宋學」釋為德行之學。但謝氏的意思明明是說這種「宋學」同數鉅公的「性理之學」（理學）是不一樣的，所以他才要「竊謂」。又劉開(1781-1821)《孟塗文集》卷四〈上汪瑟庵大宗伯書〉有云：

今人……屏棄陸清獻〔隴其〕、顏習齋〔元〕之篤行實踐，而以為空疎無當；宗法顧亭林〔炎武〕、閻百詩〔若璩〕之博學通識，而不能專其一長。⁷⁷

在這裏，劉開是把顏元(1635-1704)作為「宋學」的代表而與陸氏並舉的（顧、閻則代表「漢學」）。我們之所以能這樣認為，是因為他在〈與朱魯岑書〉中說：

李塉學於顏習齋，習齋……自以為孔子之學而詆程朱為非，於是李塉尊之、王崑繩〔源〕悅之，然習齋之行不愧古人，習齋之道有裨實用，其功太刻苦而不堪也，其言雖異致，而實與程朱無二也。⁷⁸

謂顏元之學「實與程朱無二」，足證劉開是將之視為「宋學」的代表。但事實上，顏元明明是清初全面攻擊程朱理學的頭號猛將，劉開對此並非不知，所以他說「習齋……自以為孔子之學而詆程朱為非」。但這仍然不妨礙他將顏元視為「宋學」家，因為他所謂「宋學」的含義就是躬行實踐的道德踐履之學。既然「習齋之行不愧古人」，那麼其學與程朱自然就「雖異致」也「無二」了。反「宋學」的猛將居然可以成為「宋學」的表率，正是因為此「宋學」（力行）已非彼「宋學」（理學）矣。所以，漢學內部道德踐履的「進德」之學，雖然同樣被稱為「宋學」，然而此「宋學」也同樣非彼「宋學」。

與此相類，指代「義理」的「宋學」也不必與宋代、宋儒之理學有關。焦循(1763-1820)嘗謂：

王惕甫〔芑孫〕《未定稿》，載上元戴衍善述戴東原臨終之言曰：「生

⁷⁷ 〔清〕劉開，《劉孟塗集·文集》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊 1510，卷 4，頁 355 下。

⁷⁸ 〔清〕劉開，《劉孟塗集·文集》，卷 5，頁 359 下。

平讀書，絕不復記，到此方知義理之學，可以養心。」因引以為排斥古學之證。江都焦循曰：非也。……東原生平所著書，惟《孟子字義疏證》三卷、《原善》三卷，最為精善。知其講求於是者，必深有所得，故臨歿時，往來於心。則其所謂「義理之學可以養心」者，即東原自得之義理，非講學家〈西銘〉、〈太極〉之義理也。⁷⁹

按「講學家〈西銘〉、〈太極〉之義理」即宋儒之學，而戴震也有他的一套「自得之義理」，他的「義理」當然與宋儒之「義理」不是一回事，可見「義理」已非專指宋儒之學而言了。而 1932 年章太炎在一篇題為「清代學術之系統」的演講中說：

〔徽州〕又有戴震，則實為宋學家，非漢學家。⁸⁰

戴震明明是清代漢學的旗手，有他自己的一套義理，對宋儒理學進行了最深入的批判，怎麼會「實為宋學家」呢？通觀太炎講詞可知，原來其意是指戴震經學上真正的興趣在闡明義理，而訓詁考據則始終只被他當作得義理的手段而已。「宋學」在太炎的話裏不過就是「義理」的代名詞罷了（同時，這裏的「漢學」也是「考據」的意思），⁸¹與宋儒的理學並無關係。

再比如王崧(?-1837)〈答鄧方舟書〉云：

僕於科舉之業，幼齡即不攬心，其訓詁、詞章、名理、道學以及佛、老、申、韓諸家之說，皆嘗汎濫漁獵而迄無定見。⁸²

⁷⁹ 〔清〕焦循，《雕菰集》，卷 7，〈申戴〉，收入《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936），冊 2192，頁 95。戴衍善所述云云乃東原病中之語，非臨終之言，語氣字詞也有走樣之處，參看余英時，《論戴震與章學誠》，頁 136-143。

⁸⁰ 馬勇編，《章太炎講演集》（石家莊：河北人民出版社，2004），頁 102。

⁸¹ 太炎在這次講演中言及漢 / 宋學時，是多層含義並用的，時而指漢 / 宋儒之學，時而指考據 / 義理之學，因而不免多有自相矛盾之處。比如他又說：「戴氏（作《孟子字義疏證》）以前，尚推崇程朱，此後遂不復談宋學矣。」《章太炎講演集》，頁 105。既然「此後遂不復談宋學」，則戴震怎麼能「實為宋學家」呢？又說「清初有理學先生，後來漢學家出」云云，《章太炎講演集》，頁 105。然後數及三人，惠棟、江永和戴震，如此又說戴震是漢學家了。從這個例子可以看到，清代漢學、宋學的概念層次複雜，不先於此有所清理、立定腳跟，則難免陷入矛盾糾葛之中。

⁸² 〔清〕王崧，《樂山集》，卷下，收入《叢書集成續編》（上海：上海書店出版社，1994），冊 132，頁 778 下。

王氏所謂「名理」即是「義理」。按王貞儀(1768-1797)〈自箴〉詩云：「名理非空談，訓詁戒浮躁。」⁸³錢大昕〈與晦之論爾雅書〉謂：「嘗病後之儒者，廢訓詁而談名理。」⁸⁴將「名理」與「訓詁」對舉，可見名理即義理。所以王氏的「訓詁、詞章、名理」也就是姚鼐(1732-1815)嘗說的「義理、考據、詞章」。而汪士鐸(1814-1889)〈答羅雨田書〉謂：「學問之途四，曰經濟、曰漢學（自注：姚氏曰考據）、曰宋學（自注：姚氏曰義理）、曰詞章。」⁸⁵這樣經汪氏之言的一層轉折可知，王崧的「名理」同姚鼐的「義理」一樣，也就是所謂「宋學」。可是我們明明看到王崧是將「名理」、亦即「宋學」與「道學」分別言之的。足見他所謂的這個「宋學」（義理）與「道學」並不是一回事。

三、「漢宋之爭」的消解及其反映的清學的特性

現在讓我們對上述「漢宋之爭」的核心含義做一小結，然後對這一爭論的歸宿做一個交待，最後再說明它在思想史上所處的位置。

可以看到，在清代學人的意識中，一種與經世致用相區別而相對獨立的「學術」的意識已經萌芽。焦循有〈葉李論〉云：

葉李在宋理宗朝，以太學生伏闕攻賈似道。……孟子曰：『人有不為也，而後可以有為。』孔子以不在其位，不謀其政。身為諸生，國政非己所宜與。……其處也力學之不暇，何暇於朝政之議。竭力於孝弟忠恕而不足，何敢論宰相之賢否。⁸⁶

焦循這種觀念，與孔子「吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」以及清初顧炎武「天下興亡，匹夫有責」的態度已經完全不同了。焦循絕不只是一個特例。康熙間

⁸³ 〔清〕王貞儀，《德風亭初集》，卷10，收入《叢書集成續編》（上海：上海書店出版社，1994），冊133，頁825下。

⁸⁴ 〔清〕錢大昕，《潛研堂文集》，卷33，收入《國學基本叢書》，頁526。

⁸⁵ 〔清〕汪士鐸，《汪梅村先生集》，卷10，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊1531，頁692上。

⁸⁶ 〔清〕焦循，《雕菰集》，卷8，收入《叢書集成初編》，冊2192，頁121-122。

的陳遇夫(1658-1727)在其《正學續》中即云：

第史書與儒書不同，史書鑒事勢成敗，特重經濟，儒書存聖賢道統，特重學術。……達則正學校以育人材，窮則授門徒而化里閭，此儒者分內事，必謹書之。⁸⁷

他的《正學續》便是一部「特重學術」的「儒書」，與「特重經濟」的「史書」有別。尤其值得注意的是，「儒者分內事」已經不是孟子說的「達則兼濟天下」，而成了「達則正學校以育人材」，⁸⁸則其「特重」者的確在「學術」不在「經濟」了。咸同間的劉熙載(1813-1881)也表示：「讀書貴有實用，存心修養皆是也，不必專在用世。」⁸⁹與劉氏同時的陳澧(1810-1882)嘗言：「能□得人讀經爲佳，……我輩惟此是事業耳。」⁹⁰這與陳遇夫「儒者分內事」的看法更是如出一轍。在這樣的背景下，陳澧《東塾讀書記·自序》開篇所謂「澧性好讀書，於天下事惟知此而已」，⁹¹就頗值玩味了。⁹²

⁸⁷ 〔清〕陳遇夫，《正學續·論略》，收入《叢書集成新編》（台北：新文豐出版公司，1986），冊99，頁627下。

⁸⁸ 當然也可以說天下興衰端在人才多寡，則「育人材」也未嘗不可與「濟天下」相聯繫。但二者精神氣象畢竟大相徑庭，稍細繹之，當不難見出。

⁸⁹ 〔清〕劉熙載著，薛正興點校，《劉熙載文集》（南京：江蘇古籍出版社，2001），〈古桐書屋劄記〉，頁724。

⁹⁰ 〔清〕陳澧，《東塾續集》，卷4，〈與桂皓庭書〉，收入《近代中國史料叢刊》（台北：文海出版社，1972），第77輯，第762種，頁165。

⁹¹ 〔清〕陳澧，《東塾續集》，卷2，頁61。

⁹² 劉師培曾說：「明儒之學，用以應事；清儒之學，用以保身。……然亦幸其不求用世，而求是之學漸興。」又說：「明儒之學，以致用爲宗，……清儒之學，以求是爲宗。」見〈清儒得失論〉，收入劉師培著，李妙根編校，《劉師培辛亥前文選》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），頁164-165、174。但必須強調的是，清儒形成這樣的疏離「致用」而特重「求是」的「學術」觀念，還有學術之外的政治上的原因。黃進興曾對焦循的一段文字有所評論，焦循說：「明人呂坤有《語錄》一書，論理云：『天地間惟理與勢最尊，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪，即相奪，而理則常伸於天下萬世。』此真邪說也。孔子自言事君盡禮，未聞持理以要君者。呂氏此言，亂臣賊子之萌也。」《雕菰集》，卷10，〈理說〉，收入《叢書集成初編》，冊2193，頁151。焦循此言正是對劉師培所謂明儒、清儒學術差異說的充分印證，與前引他「力學之不暇，何暇於朝政之議」的意態也可謂同條共貫。對此黃氏解釋道：「對『理』與『勢』的關係而言，焦循顯然與呂坤持有相反的意見。『道統』之延續端視『理』之長存，而『治統』之維持則端賴『勢』之支撐。明末的呂坤仍可意識到『理』原具有批判政治權威的功能，但至焦循，『理』的批判層面卻變得含混不清了。其根由是焦氏處在一個專制政權『理論』與『實踐』合一的時代。」〈清初政權意識型態之探究：政治化的道統觀〉，

可是，清代漢學發展出的這種「為知識而知識」的傾向，⁹³不免與儒學本身重道德、重致用的性格相違背。漢學畢竟還是一種儒學，受到它自身內在的限制，不能允許欠缺義理的求知傾向無限制膨脹。既難以抑止考據的興趣，又必須限制這種興趣的發展，以防止它同德行、義理等層面脫節，清代漢學（家）始終處在這種內在的緊張與衝突之中。這即是所謂「漢宋之爭」在思想史上更深層次的含義。因此我們不妨說，「漢宋之爭」是儒學在清代的新發展給自身帶來的新問題。

而自清季以降，這個問題漸漸化解了，因為傳統儒學包含考據、義理、致用等層次的完整體系已經漸次分解。章太炎已經說出「學者將以實事求是，有用與否，固不暇計」⁹⁴的話來，學與用在理論上被斬截地分開。「五四」以後這種情況更加明朗。那時的學人們大體上「總是選擇那些不涉及心性、不涉及形上，或是不涉及神秘的、不涉及帶有人類學意味的問題，即使在從事解釋時，也對於涉及形上、心性、神秘、人類學的地方，或者視而不見，或者以批斥的態度對待，或者自然而然地朝向理性、科學的，去形上、去神秘的方面解釋。」⁹⁵1930

見氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 99-141，引文見頁 138。因而正如艾爾曼所說：「清廷嚴酷的文化政策加速了漢族士大夫階層、特別是江南士子的非政治化傾向，這一政策是借助進行公開的教育壓力和限制士大夫議政的手段實現的，它為考據學發展成為獨立的研究領域和學術話語創造了必要的社會環境。」〔美〕艾爾曼著，趙剛譯，《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁 98。

⁹³ 這裏所謂的「為知識而知識」只是用以描摹其時的態勢，並非表示清儒已經有這樣的明確意識。日本漢學家山口久和在討論中國「近世末期『學』的觀念的變化」時，認為「乾嘉知識份子」已經將「對個別知識自身的追求作為學術而自立起來」。〈中國近世末期城市知識份子的變貌——探求中國近代學術知識的萌芽〉，見高瑞泉、山口久和編，《中國的現代性與城市知識份子》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 1-24，引文見頁 2。在本文看來，這種觀點恐怕太過「現代化」了。值得一提的是另一個日本學者溝口雄三在研究戴震時指出，「戴震的考證學方法論，說到底，是和（戴氏的）存人欲的天理不可分的」，因為「存人欲的天理」觀認為所謂的理應該「對萬人都是普遍妥當的」，這就要求必須「就著萬人共有的經典而定立理的是非邪正」。〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，2005），頁 300。這樣，戴震的考證學和義理學之間就被一條可以理解的邏輯聯繫起來了。與將戴震等人的考證學孤立地視為一種「對個別知識自身的追求」相比，溝口這種對清儒考證學的認識似乎更加符合他們作為「儒者」的背景。

⁹⁴ 章太炎著，徐復等點校，《章太炎全集（四）》（上海：上海人民出版社，1985），《太炎文錄初編》，〈與王鶴鳴書〉，頁 151。

⁹⁵ 王汎森，〈民國的新史學及其批評者〉，收入羅志田主編，《20 世紀的中國：學術與社會·史

年代初，喜好宋明人之學的蒙文通也不得不面對性道義理之學已經「不必講」的現實。⁹⁶就現象上看，這與清代漢學盛行時的風貌很相似，然而其間實已大不相同，這時的「考據」學已經有它明確的「獨立宣言」。傅斯年在〈歷史語言研究所工作之旨趣〉中「高呼」了三聲，第一聲便是：「把些傳統的或自造的『仁義禮智』和其他主觀，同歷史學和語言學混在一氣的人，絕對不是我們的同志！」⁹⁷既然如此，則「我們」的工作自然與「仁義禮智」等「主觀」毫無干係。這說明考據也得以從義理的束縛下解放出來。即使在 1932 年，國勢日亟，章太炎又再次強調起「致用」之學，說「今日切要之學只有兩條道路，一求是，二致用」，⁹⁸仍不免為「求是」保留了一個獨立的空間。傳統的打通考據、義理、致用的完整體系，再也無法恢復。

必須承認，這類現象顯然與一整套西方的學術分科體系逐漸在中國流行密切相關。⁹⁹在此體系之下，舊有的「儒學」、「經學」等概念漸漸瓦解，這些概念之下所特有的漢學／宋學、考據／義理等糾葛，也就在「學術分科」的框架中逐漸化解。大約 1915 年，年輕的顧頡剛發願做一種類似學術史的《學覽》，他在其時的筆記裏記下了幾段《學覽》的序意，有云：「古來諸學，……今古文有爭，漢宋學有爭，此亦一是非，彼亦一是非。欲為調人，終於朋黨。蓋不明統系而爭，則爭之者無有底，解之者無可藉。使其明之，則……今古文者立學官異耳，漢宋學者立觀點異耳，各有其心思，各有其面目，不必己學而外無他學也，不必尊則如天帝而黜則如罪囚也。」他以為「漢宋學有爭」是因為「不明統系而爭」，換言之，一旦得明統系，自然也就不存在漢宋之爭了。那麼他

學卷（上）》（濟南：山東人民出版社，2001），頁 39。

⁹⁶ 蒙文通，〈廖季平先生與清代漢學〉，見氏著，蒙默編校，《經史抉原》（成都：巴蜀書社，1995），頁 117。

⁹⁷ 傅斯年，《民族與古代中國史》（石家莊：河北教育出版社，2002），〈附錄〉，頁 477。

⁹⁸ 馬勇編，《章太炎講演集》，〈論今日切要之學〉，頁 93。

⁹⁹ 晚清以降西方學科體系被引入中國的過程與效應甚為曲折複雜，具體情況可參看劉龍心，《學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立》（北京：新星出版社，2007）；〈學科體制與近代中國史學的建立〉，收入羅志田主編，《20 世紀的中國：學術與社會·史學卷（上）》，頁 449-510。羅志田，〈西學衝擊下近代中國學術分科的演變〉，《社會科學研究》，2003 年第 1 期，頁 107-114。

欲明的統系是什麼呢？他又說：

舊時士夫之學，動稱經史詞章，此其所謂統系乃經籍之統系，非科學之統系也。惟其不明於科學之統系，故鄙視比較會合之事，以為淺人之見，各守其家學之壁壘而不肯察事物之會通。夫學術者與天下共之，不可以一國一家自私。凡以國與家標識其學者，止可謂之學史，不可謂之學。執學史而以為學，則其心志囚拘於古書，古書不變，學亦不進矣。……今既有科學之成法矣，則此後之學術應直接取材於事物，豈猶有家學為之障乎？……是書之輯，意在止無謂之爭，舍主奴之見，屏家學之習，使前人之所謂學皆成為學史，自今以後不復以學史之問題為及身之問題，而一歸於科學。¹⁰⁰

可知顧氏是想以「科學之統系」來代替舊有的「經籍之統系」，以避免漢宋一類的「無謂之爭」。為什麼學問的整個「統系」變了之後，原有舊「統系」中各類「家學」造成的各種「無謂之爭」就可以終止了呢？這可以後來傅斯年的話來說明。1928年，傅氏在其著名的〈歷史語言研究所工作之旨趣〉裏，談到導致一種學問進步或退步的三點原因，其中第一點是：

凡能直接研究材料，便進步。凡間接的研究前人所研究或前人所創造之系統，而不繁豐細密的參照所包含的事實，便退步。上項正是所謂科學的研究，下項正是所謂書院學究的研究。在自然科學是這樣，在語言學和歷史學亦何嘗不然？舉例說，以《說文》為本體，為究竟，去作研究的文字學，是書院學究的作為。僅以《說文》為材料之一種，能充量的辨別著去用一切材料，如金文，甲骨文等，因而成就的文字學，乃是科學的研究。¹⁰¹

傅氏這裏所言，其實正是顧頡剛提倡的「直接取材於事物」的「科學之成法」。「以《說文》為本體，為究竟，去作研究的文字學」，正是「經籍之統系」中

¹⁰⁰ 以上兩段引文，分別見顧頡剛，《當代中國史學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），附〈《古史辨》第一冊自序〉，頁158、159。

¹⁰¹ 傅斯年，《民族與古代中國史》，〈附錄〉，頁469。

作為「家學」的《說文》學，而「僅以《說文》為材料之一種，能充量的辨別著去用一切材料……因而成就的文字學」，方才是「科學之統系」中的文字學。由這個例子可見，當中國學問舊有的「經籍之統系」被西方傳來的「科學之統系」替代後，舊統系下的諸多學術概念就在無形間消釋於新統系下的學術概念之中了，而由舊概念造成的各種「無謂之爭」自然也隨之化解。

《說文》學是這樣，漢學與宋學同樣如此。1923年，柳詒徵在一次題為「漢學與宋學」的演講中說：「今日講題為漢學與宋學，實則漢學與宋學兩名詞，皆不成為學術之名。……余並非有意非難此種學術，不過非難此種名詞，因此種學術自有其正確之名詞，從來誤用一種不通之名詞，吾人當為矯正，不可再行沿訛襲謬。」而他指出的「正確之名詞」是：「所謂漢學，可以分為文字學、歷史學；所謂宋學，可以分為倫理學、心理學。」他的這些「正確之名詞」正是「科學之統系」下的西方學科分類中的概念。有了這樣一套概念之後，原來的漢宋之爭就不再成其為一個問題了，所以他說：

諸君試思，吾人今日在學校中，各治數種科學，有治文字學者，有治歷史學者，有治倫理學者，有治心理學者，或以一兼他，或互為主輔，要之無礙於為學也。然而講漢學講宋學者，則不然，一若講漢學，即不可講宋學，講宋學，即不可講漢學。入主出奴，互有軒輊，是亦不可以已乎。……願諸君認此等學術，即是學校中之某種某種學程，不必分別朝代，分別界限。余既說明此種學術之名詞，後亦不復講漢學宋學之名詞矣。¹⁰²

可以看到，當使用「正確之名詞」之後，原本儒學（經學）裏糾纏不清的漢、宋學問題，就轉化成了西方學科分類裏「數種科學」的問題。我們不妨說，經此一番轉化，漢宋問題已經被取消了。後來張君勱的一段話說得更直白：

吾人以今日之眼光評之，漢學家所研究者為文字、為名物，謂為近於

¹⁰² 以上三段引文，分別見柳詒徵講，趙萬里、王漢筆記，〈漢學與宋學〉，收入東南大學、南京高師國學研究會編，《國學研究會演講錄》（上海：商務印書館，1923），第1集，頁84、89。

西方之文字學、考古學可也；宋學家自心性之微處，以求人之所以行己立身，與夫治國平天下之道，其所研究有屬於形上學，有屬於心理，有屬於倫理，簡而言之，可稱為哲學。一方既為文字學，他方則為哲學，在今日言之，不特不能以甲方打倒乙方，且兩方之間，雖欲衝突而不可得。何也？為文字學者，考文字之解釋，古書之真偽，與夫名物之由來，何能與以形上學、以倫理為對象之哲學發生衝突乎？¹⁰³

他所謂的「今日之眼光」自然就是西方學科分類「統系」下的眼光。由此立場著眼，文字學、考古學與哲學之間疆域判然，根本沒有交集，因而以前所盛行的「漢宋之爭」幾乎變成不可理解的事了。

以上諸人都是站在「正確的」西方學科分類的立場來審視「錯誤的」中國舊有的學問統系，我們可以從他們的話裏看到新統系的成立，但此番變化中舊統系的處境如何，其人其言恐終不免有一層隔膜。下面這段濡染經學傳統極深的蒙文通的話，就頗能代表舊統系中人的感受。大約 1949 年，蒙文通在他的筆記裏寫道：

自清末改制以來，昔學校之經學一科遂分裂而入於數科，以《易》入哲學，《詩》入文學，《尚書》、《春秋》、《禮》入史學，原本宏偉獨特之經學遂至若存若亡，殆妄以西方學術之分類衡量中國學術、而不顧經學在民族文化中之巨大力量、巨大成就之故也。其實，經學即是經學，本為一整體，自有其對象，非史、非哲、非文，集古代文化之大成、為後來文化之先導者也。¹⁰⁴

因此在同情舊統系的蒙文通看來，「本為一整體」的經學根本就不能「妄以西方學術分類衡量」之，不能用哲學、文學、史學等西方學科分類的概念來將之「分裂而入於數科」。那麼前面柳、張等人以漢學為史學、文字學，以宋學為

¹⁰³ 張君勱，〈中國學術史上漢宋兩派之長短得失〉，收入胡適、蔡元培、王雲五編，《張菊生先生七十生日紀念論文集》（上海：商務印書館，1937），頁 1-24，引文見頁 6。

¹⁰⁴ 蒙文通著，蒙默編校，《經史抉原》，頁 150。題為〈論經學遺稿·丙篇〉，據蒙默整理記，「甲、乙二篇略作於一九四四年前後，丙篇略作（於）一九四九年」。

哲學、心理學的主張，就正是「妄以西方學術分類衡量中國學術」的結果。究竟援用西方學術分類是「正確」還是「妄」，其判斷與立言者的立場有關，但無論如何，從蒙文通的話我們可以知道，「以西方學術分類衡量中國學術」的結果之一，就是使「本為一整體」的經學（儒學）最終走向分裂。¹⁰⁵

其實蒙文通觀察到的「分裂而入於數科」的現象在中國經學（儒學）傳統內部已自有先兆了。清代長期持續的所謂「漢宋之爭」，就是儒學（經學）內部窮經與進德、尤其是考據與義理之間實際上既有分裂之勢、理論上又不允許分裂的緊張所造成。而且，這種分裂之勢已經遠不止限於考據與義理的層面，即便在考據內部，也已呈「分裂而入於數科」的局面。道光九年(1829)，王筠(1784-1854)在〈致芸心先生書〉裏說：

筠之友許印林瀚，夏初過訪，以大著《古韻發明》移贈，且曰：「子讀《說文》而矇於古韻，不為識其貌而昧其名乎？惡乎可！」

許瀚(1797-1866)說王筠不懂音韻，這不是冤枉人的話，王筠自己在此書中便坦承：「竊念束髮受書，……稍長學《切韻》，又讀《音學五書》、《戴氏遺書》，皆不成而去。」¹⁰⁶王筠是清代《說文》四大家之一，竟只能識字形而不能辨字音，足見那時不僅小學已漸漸脫離經學，由附庸而蔚為大國，甚至在小學之內，也已形成了各種專門之學。專家越來越多，通人越來越少。¹⁰⁷王筠此例顯示出

¹⁰⁵ 中國學人在接納西學體系時的心態是相當複雜的，本文此處介紹顧、傅、柳、張、蒙等人的言論時，為凸顯論旨，不免忽略了其中的諸多曲折。較詳細的情況可參看羅志田，〈「國學」的學科定位與認同危機〉，見氏著，《國家與學術：清季民初關於「國學」的思想論爭》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁359-403。

¹⁰⁶ 以上兩段引文分別見〔清〕王筠著，屈萬里、鄭時輯校，《清詒堂文集》（濟南：齊魯書社，1987），頁127、128。

¹⁰⁷ 「專家」與「通人」本是中國學術傳統中固有的概念。張舜徽嘗謂：「自兩漢有博士之學，有通人之學。專精一經一家之說，立於學官，此博士之學也，亦即所謂專家之學也。〈儒林傳〉中人物是已。博通群經，不守章句，此通人之學也。若司馬遷、班固、劉向、揚雄、許慎、鄭玄之儔是已。博士之學，囿於一家之言，專己守殘，流於煩瑣。通人之學，則所見者廣，能觀其全，所以啓示後世途徑者尤多。歷代學者，莫不有此二途之分。即以清學而論，亦不例外。姑以乾嘉學者為之區別，如惠棟之治漢《易》，張惠言之治虞氏《易》，陳奐之治《毛詩》，胡培翬之治《儀禮》，陳立之治《公羊》，劉文淇之治《左傳》舊注，皆專家之學也。若戴震、錢大昕、邵晉涵、王念孫、汪中、章學誠、姚鼐、焦循、阮元諸家，則皆通人之學也。」《愛晚廬隨筆·學林勝錄》（武漢：華中師範大學出版社，2005），卷9，〈專家與通人〉，頁203。

漢學的發展使儒學（經學）內部各層次之間的分裂狀況已經達到很嚴重的程度，這也正是儒學內部出現「漢宋之爭」的最根本原因。所以在清季西方分科觀念流行以前，儒學本身已經有一種分裂的態勢，它並不是完全被西方分科觀念所一舉「擊碎」的。後者所起的恐怕更多的是一種引導與促進的作用。換言之，「漢宋之爭」顯示儒學正處於欲分不能、欲合不成的困境之中，這時西方分科觀念的進入，使得廣大學人有了新的思想資源，他們共同認定西方的分科而治才是正確的「科學之統系」，因而最終走向分裂儒學（經學）內部的各層次，使之化入西方「科學之統系」中，而成爲現代各種不同的學科。誠如羅志田觀察到的，「將經學分而納入各新式學門的主張到民國後也一直是學者關注和努力的方向」。¹⁰⁸

事實上，在西方「科學之統系」爲「漢宋之爭」的化解起一種援助作用的同時，後者也對前者的順利接納提供了一種接引。康有爲在其長興學舍的學綱中，列有義理、考據、經世、文字四科，梁啓超曾回憶這四科的內容說：

義理之學：孔學、佛學、周秦諸子學、宋明學、泰西哲學。考據之學：中國經學史學、萬國史學、地理學、數學、格致學。經世之學：政治原理學、中國政治沿革得失、萬國政治沿革得失、政治實應用學、群

按清代的宋翔鳳已經說過：「〈儒林〉者，守一師之言以教授弟子，俾家法之毋墜，故生則官以博士，歿則傳以〈儒林〉。若會通眾家、自闢蹊徑，議論足以開世務、著作可以緯萬物者，即不以〈儒林〉囿之，如遷之於孟、荀，固之於賈、董、劉、揚，蔚宗之於康成、賈逵是也。」《樸學齋文錄》，卷 1，〈與臧西成（庸）書〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊 1504，頁 332 上。其言與張氏所言絕似，惟未以「專家」、「通人」二語出之而已。可見張氏「歷代學者莫不有此二途之分」之言確有所本。本文此處所謂的「專家」與「通人」與這種傳統的「二途之分」有相似處，同時也稍有不同。綜合宋、張二氏之言，可知傳統的「二途之分」主要著眼於研討對象的多寡與學術眼光的寬窄上，而本文所謂的「專家」與「通人」，則主要以其所掌握的學術（類似於現代的「學科」）門類而言。按傳統的分別，陳奐、胡培翬等專治一經者是「專家」，而遍治群經諸史的錢大昕、王念孫等是「通人」。可是若按所掌握的學術門類來看，雙方可能就不會有這樣大的區分，因爲雙方所掌握的學術門類基本都限於清人所謂「義理、考據、詞章」的「考據」一門之中。換言之，他們都是「考據」的「專家」。而專治虞氏《易》的張惠言，同時又是陽湖派的文學家，其所學兼涉「考據」、「詞章」兩門，從這一面著眼，則他倒又比錢、王二人更像是「通人」了。

¹⁰⁸ 羅志田，〈西學衝擊下近代中國學術分科的演變〉，《社會科學研究》，2003 年第 1 期，頁 111，註釋 2。

學。文字之學：中國詞章學、外國語言文字學。

劉龍心評論這一學綱說：「義理、考據、詞章、經世雖然仍是中學知識系統的分類原則，但是此一分類方法偏重於知識的性質與類別，在概念上比較接近西方的學科類分法，因此康有為在長興學舍講學時便援引了此一分類概念，試圖將西學的內容整合進來。」¹⁰⁹可見義理、考據並列的確有助於對西學的接納。類似的例子不止康有為一個，後來的熊十力也曾說：

中學在昔，雖不妨析以四科，然義理之科，特為主腦。義理一科，雖亦含攝諸子餘家（餘家謂佛法。即今治西洋哲學者，亦可攝屬此科），要以六經為歸。……考據之科，其操術本尚客觀，今所謂科學方法者近之。¹¹⁰

他也分別以義理和考據來理解西方哲學與科學。又比如在 1920、1930 年代的史學界，胡適、顧頡剛、傅斯年等提倡科學方法的新派，有時被稱為「科學派」，同時又往往被稱為「新考據派」、「新漢學派」。¹¹¹他們自己也許並不認為是在做「考據」、「漢學」的工作，但這種稱謂即反映出，至少在當時的文史領域，「科學」往往是被當作以前與「義理」、「宋學」相對立的「考據」、「漢學」來認知的。¹¹²這樣我們也可以說，清末民初的各種西方學術引入之初，必須要經歷一個「格義」的階段，它得在中國固有的學問體系裏找到一席可資比附的位置，否則中國的士大夫們將無從理解它。而儒學內部漢學考據與宋學義理分立的框架，恰恰為完成這一「格義」任務提供了一種憑藉。¹¹³

¹⁰⁹ 以上兩段引文皆見劉龍心，〈學科體制與近代中國史學的建立〉，收入《20 世紀的中國：學術與社會·史學卷（上）》，頁 469。梁啟超的原文見氏著，《飲冰室文集》（台北：中華書局，1983），冊 3，〈南海康先生傳〉，頁 65。

¹¹⁰ 熊十力，《讀經示要》（北京：中國人民大學出版社，2006），卷 1，頁 3-5。

¹¹¹ 相關問題請參看王汎森，〈民國的新史學及其批評者〉，收入《20 世紀的中國：學術與社會·史學卷（上）》，頁 31-130。

¹¹² 由於時人對「科學」的認識常常聚焦在「科學精神」上，因而也有學人將宋學的「明道」與科學的「求真」相比附，這樣「宋學」有時也可作為理解「科學」的一種憑藉。參看王東杰，〈以「明道」之眼觀「求真」之學：「宋學」與任鴻雋對科學的認知〉，《社會科學研究》，2008 年第 5 期，頁 146-156。

¹¹³ 能提供「格義」之憑藉的並不止漢學考據與宋學義理，葛兆光即觀察到，清季的佛學也為理解

以上所言似乎頗有一些柯文(Paul A. Cohen)式的「在中國發現歷史」(discovering history in China)的味道，¹¹⁴但其中並無意暗示某種趨向現代的目的論。事實上，還沒有任何可靠的證據表明，即便沒有西學的影響，處於「漢宋之爭」困境中的傳統儒學仍然將會發展出「分裂而入於數科」的結果。張壽安最近發表了她對晚明以來儒學特性的整體性認識，認為「明清四百年傳統學術有一大轉型，這個轉型代表了儒學知識資源的廣泛開發，及學問分科獨立之可能。」¹¹⁵若從明、清思想史的相異一面著眼，則她的這一看法大體上可以被接受。¹¹⁶本文所探討的清代儒學的「漢宋之爭」已經顯示了儒學自身的分裂趨勢，其他類似的信息在清人文字間也屢見不鮮。王引之(1766-1834)死後，龔自

西學提供了一種知識基礎。參看氏著，〈西潮卻自東瀛來——日本東本願寺與中國近代佛學的因緣〉，〈論晚清佛學之復興〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十論》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 47-66，77-101，尤其是頁 65、86-88。

¹¹⁴ 柯文著，林同奇譯，《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》（北京：中華書局，2002）。

¹¹⁵ 張壽安，〈打破道統·重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 52（2006 年 6 月），頁 53-109，引文見頁 104。該文對清儒開展的一系列學統重建工程進行了疏理，進而認為這種學統重建工程的內涵之關鍵，在於「學術界已在政學合一的意識形態之外，建立了獨立意義的學統」，頁 54。周積明也認為清儒有一種普遍的學統重建意向，且這種學統重建雖然表現形式是「復古」，但其歷史內容卻是「近代指向」。見氏著，〈乾嘉時期的學統重建〉，《江漢論壇》，2002 年第 6 期，頁 56-60。

¹¹⁶ 與張壽安相似，艾爾曼也認為「清代出現的考證學派與 20 世紀中國學術話語存在直接的連續性」，見《從理學到樸學》，頁 179。但他較張氏更為謹慎，雖然著力強調清代漢學（考證學）的嶄新意義，卻仍不忽視理學在那一時代的重要性。他曾表示，現代中國思想與學術的本土來源主要有兩個，一個是清代的考證學，另一個就是宋明以來的理學：“The roots of modern thought and scholarship in contemporary China are certainly complicated and diverse. It is clear, however, that two of those sources are the humanistic Neo-Confucian studies begun in the Sung period and the critical philology initiated by *k'ao-cheng* scholars during the Ch'ing dynasty.” 參看 Benjamin A. Elman, “The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China,”《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 67-89，引文見頁 88。事實上，宋明理學對清儒的影響絕不容忽視。胡適曾說，漢學家們「儘管辛苦殷勤的做去，而在社會的生活思想上幾乎全不發生影響。他們自以為打倒了宋學，然而全國的學校裏讀的書仍舊是朱熹的《四書集注》、《詩集傳》、《易本義》等書。他們自以為打倒了偽《古文尚書》，然而全國村學堂裏的學究仍舊繼續用蔡沈的《書集傳》。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的《經解》，仍舊不能替換朱熹一個人的幾部啓蒙的小書！」〈整理國學的三條途徑〉，收入許嘯天編，《國故學討論集》（上海：上海書店出版社，1991），第 1 集，頁 111。在這樣的語境中，漢學的精神恐怕就無法代表清代儒學的全部傳統。因此在討論清代漢學在思想史上的確切意義時，將之與宋明理學的精神、亦即明清思想史連續性的一面結合起來，重新加以整體地考慮，應該是更為有益的。

珍曾爲之作了一篇墓表，其中有言云：

自珍爰述平日所聞於公者，曰：「吾之學，於百家未暇治，獨治經。吾治經，於大道不敢承，獨好小學，……用小學說經，用小學校經而已。」公所著書□□卷，謂之《經義述聞》，述聞者，述所聞於兵備公〔按，即王念孫〕也。¹¹⁷

這篇墓表令王引之季子王壽同(?-1852)相當不滿，他在其文集中作〈擬復龔定庵書〉一文來辨白說：

先人於先秦諸子、《史記》、《漢書》，皆有校正，其說皆在《讀書雜誌》中。至《廣雅疏證》末卷，則直著文簡公名，何閣下謂先君有言曰：「吾於百家不暇治，獨治經」邪？又先君著《經義述聞》，名述聞者，善則歸親之義。其中凡先光祿說十之三，先文簡公說十之七。其書閣下亦既讀之矣。今不別其辭曰：中有先人獨見，而渾舉曰：述聞於兵備，則先君《述聞》一書，不僅錄寫之勞乎？閣下之以略為主，曰，著某書。不必條分縷析，故獨舉《述聞》而遺《釋詞》。竊恐後之讀《定庵文集》者，就文以考先人之書，必曰：《釋詞》非文簡公著也，果為公著，何大集中墓誌獨遺之邪？則是先人之書本可傳信，自有閣下之文，反滋後世之疑也。¹¹⁸

王壽同對龔自珍文中「獨治經」和「述所聞於兵備公」兩點皆予反駁，而唯獨對兩點之間的「於大道不敢承，獨好小學」不予置論。他這一態度相當曲折地透露了一個重要信息：爲學不知求道本來是以紹述聖人之道爲目標的傳統儒學中一種很嚴重的指責，王壽同既然認爲龔自珍之言對其父有所誣，那麼「大道不敢承，獨好小學」一點無論如何也應該比「獨治經」和「述所聞」兩點更讓他不能忍受。他若要反駁原也毫無困難：識字才能通經，通經方可明道，這已

¹¹⁷ 〔清〕龔自珍著，夏田藍編校，《龔定盦全集類編》，卷9，〈工部尚書高郵王文簡公墓表銘〉，頁233-234。

¹¹⁸ 〔清〕王壽同，《觀其自養齋燼餘錄》，轉引自張舜徽，《清代揚州學記》（揚州：廣陵書社，2004），頁60。

幾成清人的口頭禪。然而王氏竟對此置之不理，表明他並不認為此言有何不當。這種讓人不免有點驚異的態度顯示出，至少在王壽同的認知中，「大道不敢承」並不表示有失水準，「獨好小學」也並不意味玩物喪志（其實在清人的語境中，此言恐怕不僅不讓人感覺是貶責，甚至還頗具褒揚之意）；換言之，小學的研究者在理論上再也毋須同時擔負求道的責任了。高郵王氏父子聲韻訓詁的小學絕業，對「大道」已有亟亟宣布獨立的趨勢，於此隱然可見。¹¹⁹

但又必須立刻補充說，脫離「大道」的小學仍然不具理論上的普遍合法性。嘉慶間的阮元曾說：「經非詁不明，有詁訓而後有義理，許氏《說文》以字解經，字學即經學也。」¹²⁰這一方面是顯示了小學的重要，另一方面即表明「字學」仍舊不能與求道的「經學」脫節。同時，另一些顯示儒學的分裂危機最終可能將憑藉其自身傳統中一些固有資源來解決的信息，也不時從清人的言論裏透露出來。「漢宋之爭」的根本原因，是缺乏德行與義理的考據違背了儒家治學的理念，進而在儒者心中造成緊張；如果漢學家能重新找到自己的義理歸宿，普遍建立起（而不是僅僅出現在戴震等極少數人身上）一套屬於漢學的（從而可以擺脫漢學者因厭惡心性理氣等宋人概念而導致厭惡一切義理的窘況）下學而上達的體系，則漢宋的緊張也可能會消失。事實上，這種跡象在漢學界已可見端倪。章學誠(1738-1801)嘗謂：

道非必襲天人、性命、誠正、治平，如宋人之別以道學為名，始謂之道。

文章學問，毋論偏全平奇，為所當然而又知其所以然者，皆道也。¹²¹

他的這種「道」若能普遍建立起來，自然可以擺脫宋人的陰影，使漢學找到自

¹¹⁹ 不過王壽同對「獨治經」和「述所聞於兵備公」兩點特為留意，可能也還有更具體的原因。自民國以來，不斷有研究者發現王念孫的《讀書雜誌》和署名王引之的《經義述聞》等書中，所稱引的王引之之說，其實多出自王念孫之手，乃假託王引之之名。最近陳鴻森研究後也認為，署名王引之的《經傳釋詞》一書，其實也大體是王念孫所著，特託名王引之以歸美其子耳。故王壽同的反駁之辭或是有激於當時對王氏父子著作權的某些議論，亦未可知。參看氏著，〈《經傳釋詞》作者疑義〉，《傳統中國研究集刊》（上海：上海人民出版社，2006），輯2，頁460-485。

¹²⁰ 〔清〕阮元，《定香亭筆談》，卷4，收入《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936），冊2604，頁153。

¹²¹ 〔清〕章學誠，《文史通義》（北京：中華書局，1956），外篇3，〈與朱滄涓中翰論學書〉，頁303。

己的義理方向。再看數十年後劉恭冕(1821-1880)的一段話，即可知章學誠之言並非空谷足音：

班生有言，仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。聖人之言，中正和易，而天下萬世莫易其理，故曰微言，非祇謂性與天道也。¹²²

設若歷史能寬以時日，漢學也未必不能在他們所提示的這一方向上走出困境。而下面施補華(1835-1890)回答學友的一段言論，又顯示了儒學傳統所能提供的另一種解決問題的途徑：

承論漢宋儒者之言並詢弟讀書所得。竊謂讀書所得不可以口言也，獨可徵之行事。……漢宋儒者，時與道合、時與道離，是非恃有勝心，欲於考據、訓詁、義理之三者杓其一焉，著書傳世，則誦其所言為我行事之證，舍其不安於心者可矣，無暇為兩家別異同、定是非也。是故讀書所得，為己而已，以為己之疏密驗所得之存亡，以是終吾身焉，豈能外行事而空言之哉！¹²³

當明末清初理學內部朱、陸相爭不可開交之時，思想界便曾提出「顧力行何如耳」的解決之道。現在施補華再次祭出了這一法寶。這是憑藉儒學固有資源所能找到的另一種化解漢宋困境的辦法，只不過它最終能否奏效，我們同樣無從知曉。¹²⁴

¹²² [清]劉寶楠，劉恭冕，《論語正義》，〈後敘〉，頁434。

¹²³ [清]施補華，《澤雅堂文集》，卷2，〈答凌子與書〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部，冊1560，頁300上一下。

¹²⁴ 日本漢學家山口久和通過對章學誠的研究，也觀察到清代儒學這種既有突破傳統的趨勢、又為傳統所束縛的現象。作者「認為清代乾嘉學術中具有近代性學術知識的萌芽，尤其是在章學誠的史學思想中以最具清晰的形式慢慢地形成了近代性學術知識」，然而與此同時，「若將章學誠從抽象的理念的世界中拉到乾嘉時期具體的歷史的社會狀況中來的話，我們愕然地看到，……思想的先進性和生活實態的後進性之間相差懸殊」。（〈近代的預兆與挫折——清代中期一個知識份子的思想和行動〉，見高瑞泉、山口久和編，《城市知識份子的二重世界——中國現代性的歷史視域》（上海：上海古籍出版社，2005），頁1-28，引文見頁1、5。事實上，清代儒學是否反映「近代的預兆與挫折」？恐怕很難定論。對此問題較全面的研究，可參看余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉及〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之表現〉，分別見氏著，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁441-579；《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998），頁1-57，58-127；〔日〕島田虔次著，甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》

清末以降，由於西學的湧入，儒學並未能獨立自主地按照它先前的邏輯繼續進展，所以假如沒有西學的影響這一因素，儒學的發展究竟將會怎樣，是真的最終「裂而入於數科」，還是又出現了其他某種情形？這一點誰也無法知道。史學立場上的我們只需要關心歷史的事實：清代儒學內部各層次的分頭進展之勢與西方「科學之統系」相互支援，在清季民初以後促成了儒學最終的分解，儒學內部的「漢宋之爭」也藉此而消歇。若從今日反觀這一條學術變化的理路，則清代儒學的「漢宋之爭」就好像是提前為中國學術由傳統進入現代做了一番準備，這究竟是歷史的巧合還是勢有必至呢？就目前我的學力及所掌握的材料而言，對這個問題（乃至這是否成其為一個問題）尚無法解答。對今天的研究者來說，清代思想史的魅力在於它勾連著「傳統」與「現代」。每一位研究者都想要發掘從「傳統」到「現代」之間那一段連續的歷史。當生活在「現代」的我們反觀歷史之際，感覺似乎「傳統」的所有方向都是指向我們自己，然而生活在「傳統」之中的清代人，他們卻不可能知道數十百年之後將會出現一個「現代」的世界，也無從得知自己身負的這份「傳統」（對他們來說當然是「現代」）最終將走向何方。思想史也許正如其字面所示，既是「思想」，也是「歷史」。怎樣一方面儘量真切地重現清人的思想所經歷的「歷史」，又在對歷史的感悟中去建設屬於我們自己的「思想」，也許這正是清代思想史研究帶給我們的令人興奮的挑戰。

（南京：江蘇人民出版社，2005）；及前揭〔日〕溝口雄三，《中國前近代思想的演變》。楊芳燕曾評論溝口和余英時的研究，以為「溝口和余英時兩位先生……的相關論述都只對近代思想做側面的觀照，因此，嚴格來講，他們的論點大都只是尚待檢驗和進一步論證的假說，而非定論」。〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》，卷20期2（2001年5月），頁44-53，引文見頁47。其言大體能概括該問題的研究現狀，因而對此問題的研究還亟待深入。

徵引書目

一、史料

- 〔漢〕司馬遷，《史記》。北京：中華書局，1982。
- 〔宋〕朱熹著，〔清〕張伯行編，《朱子語類輯略》，收入《叢書集成初編》，冊 644。北京：中華書局，1985。
- 〔宋〕朱熹著，徐德明點校，《四書章句集注》。上海：上海古籍出版社，2001。
- 〔清〕方宗誠，《柏堂集次編》。光緒六年(1880)刊本，復旦大學圖書館藏。
- 〔清〕方宗誠，《柏堂集續編》。光緒七年(1881)刊本，復旦大學圖書館藏。
- 〔清〕方宗誠，《柏堂集外編》。光緒十年(1884)刊本，復旦大學圖書館藏。
- 〔清〕王崧，《樂山集》，收入《叢書集成續編》，冊 132。上海：上海書店出版社，1994。
- 〔清〕王貞儀，《德風亭初集》，收入《叢書集成續編》，冊 133。上海：上海書店出版社，1994。
- 〔清〕王筠著，屈萬里、鄭時輯校，《清詒堂文集》。濟南：齊魯書社，1987。
- 〔清〕永瑤等編，《四庫全書總目》。北京：中華書局，1965。
- 〔清〕全祖望，《鮎埼亭集》，卷 12，收入《國學基本叢書》。上海：商務印書館，1936。
- 〔清〕阮元著，鄧經元點校，《擘經室集》，卷 2。北京：中華書局，1993。
- 〔清〕阮元，《定香亭筆談》，收入《叢書集成初編》，冊 2604。上海：商務印書館，1936。
- 〔清〕江藩著，徐洪興編校，《漢學師承記》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998。
- 〔清〕汪士鐸，《汪梅村先生集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1531。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕李富孫，《校經廬文稿》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1489。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕沈垚，《落帆樓文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1525。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕邵晉涵，《南江文鈔》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1463。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕宋翔鳳，《樸學齋文錄》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1504。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕林昌彝，《小石渠閣文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1530。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕胡承珙，《求是堂文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1500。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕馬翮飛，《翊翊齋文鈔》。嘉慶刊本，上海圖書館藏。

- 〔清〕章學誠，《文史通義》。北京：中華書局，1956。
- 〔清〕陳遇夫，《正學續》，收入《叢書集成新編》，冊 99。台北：新文豐出版公司，1986。
- 〔清〕陳壽祺，《左海文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1496。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕陳澧，《東塾續集》，收入《近代中國史料叢刊》，第 77 輯，第 762 種。台北：文海出版社，1972。
- 〔清〕陸心源，《儀顧堂集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1560。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕凌廷堪著，王文錦點校，《校禮堂文集》，卷 16。北京：中華書局，1998。
- 〔清〕翁方綱，《致朝鮮金正喜書》，收入《域外漢籍研究集刊》，第 1 輯。北京：中華書局，2005。
- 〔清〕盛康，《皇朝經世文續編》，收入《近代中國史料叢刊》，第 84 輯，第 831 種。台北：文海出版社，1966。
- 〔清〕施補華，《澤雅堂文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1560。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕程廷祚著，宋效永點校，《青溪集》。合肥：黃山書社，2004。
- 〔清〕焦循，《雕菰集》，收入《叢書集成初編》，冊 2192-2193。上海：商務印書館，1936。
- 〔清〕劉開，《劉孟塗集·文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1510。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕劉寶楠、劉恭冕，《論語正義》。上海：上海書店出版社，1986。
- 〔清〕劉熙載著，薛正興點校，《劉熙載文集》。南京：江蘇古籍出版社，2001。
- 〔清〕劉蓉，《養晦堂文·詩集》，收入《近代中國史料叢刊》，第 39 輯，第 382 種。台北：文海出版社，1969。
- 〔清〕錢大昕，《潛研堂文集》，收入《國學基本叢書》。上海：商務印書館，1936。
- 〔清〕謝金鑾，《二勿齋文集》，卷 2。同治十二年(1873)刊本，上海圖書館藏。
- 〔清〕謝章铤，《賭棋山莊所著書·文集》，收入《續修四庫全書》，集部，冊 1545。上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔清〕戴震著，湯志鈞點校，《戴震集》。上海：上海古籍出版社，1980。
- 〔清〕龔自珍著，夏田藍編校，《龔定盦全集類編》，卷 2、9。上海：世界書局，1937。
- 〔清〕顧炎武著，華忱之編注，《顧亭林文選》。成都：四川人民出版社，1998。
- 清國史館編，王鐘翰點校，《清史列傳》。北京：中華書局，1987。

二、專書

- 支偉成，《清代樸學大師列傳》。長沙：岳麓書社，1998。
- 王德昭，《清代科舉制度研究》。北京：中華書局，1984。
- 〔美〕艾爾曼著，趙剛譯，《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》。南京：江

- 蘇人民出版社，1997。
- 余英時，《士與中國文化》。上海：上海人民出版社，1987。
- 余英時，《現代儒學論》。上海：上海人民出版社，1998。
- 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000。
- 余英時，《方以智晚節考》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004。
- 余英時著，何俊編，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》。上海：上海古籍出版社，2007。
- 吳孟復，《桐城文派述論》。合肥：安徽教育出版社，2001。
- 馬勇編，《章太炎講演集》。石家莊：河北人民出版社，2004。
- 〔美〕柯文著，林同奇譯，《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》。北京：中華書局，2002。
- 〔日〕島田虔次著，甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》。南京：江蘇人民出版社，2005。
- 陳祖武、朱彤窗，《乾嘉學術編年》。石家莊：河北人民出版社，2005。
- 黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》。西安：陝西師範大學出版社，1998。
- 梁啟超，《飲冰室文集》。台北：中華書局，1983。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》。上海：復旦大學出版社，1985。
- 梁啟超，《清代學術概論》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》。上海：復旦大學出版社，1985。
- 章太炎著，徐復等點校，《章太炎全集（四）》。上海：上海人民出版社，1985。
- 張舜徽，《清代揚州學記》。揚州：廣陵書社，2004。
- 張舜徽，《愛晚廬隨筆》。武漢：華中師範大學出版社，2005。
- 張維屏，《紀昀與乾嘉學術》。台北：台大出版委員會，1998。
- 葛兆光，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十論》。上海：上海古籍出版社，2006。
- 傅斯年，《民族與古代中國史》。石家莊：河北教育出版社，2002。
- 〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》。北京：中華書局，2005。
- 蒙文通著，蒙默編校，《經史抉原》。成都：巴蜀書社，1995。
- 劉師培著，李妙根編校，《劉師培辛亥前文選》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998。
- 劉龍心，《學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立》。北京：新星出版社，2007。
- 漆永祥，《乾嘉考據學研究》。北京：中國社會科學出版社，1998。
- 熊十力，《讀經示要》。北京：中國人民大學出版社，2006。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》。北京：商務印書館，1997。
- 錢穆，《國學概論》。北京：商務印書館，1997。
- 錢穆，《中國學術思想史論叢》，卷8。合肥：安徽教育出版社，2004。
- 羅志田，《國家與學術：清季民初關於「國學」的思想論爭》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。

顧頡剛，《當代中國史學》。瀋陽：遼寧教育出版社，1998。

三、論文

〔日〕山口久和，〈中國近世末期城市知識份子的變貌——探求中國近代學術知識的萌芽〉，收入高瑞泉、山口久和編，《中國的現代性與城市知識份子》。上海：上海古籍出版社，2004。

〔日〕山口久和，〈近代的預兆與挫折——清代中期一個知識份子的思想和行動〉，收入高瑞泉、山口久和編，《城市知識份子的二重世界——中國現代性的歷史視域》。上海：上海古籍出版社，2005。

王汎森，〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第65本第2分，1994年6月，頁333-373。

王汎森，〈民國的新史學及其批評者〉，收入羅志田主編，《20世紀的中國：學術與社會·史學卷（上）》。濟南：山東人民出版社，2001。

王汎森，〈中國近代思想文化史研究的若干思考〉，《新史學》，卷14期4，2003年12月，頁177-194。

王家儉，〈清代「漢宋之爭」的再檢討——試論漢學派的目的與極限〉，《清史研究論叢》。台北：文史哲出版社，1994。

王東杰，〈以「明道」之眼觀「求真」之學：「宋學」與任鴻雋對科學的認知〉，《社會科學研究》，2008年第5期，頁146-156。

丘爲君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《清華學報》，卷24期4，1994年12月，頁451-494。

車冬梅，〈晚清理學學術研究〉。西安：西北大學中國思想文化研究所博士論文，2005。

周積明，〈乾嘉時期的學統重建〉，《江漢論壇》，2002年第6期，頁56-60。

柳詒徵講，趙萬里、王漢筆記，〈漢學與宋學〉，收入東南大學、南京高師國學研究會編輯，《國學研究會演講錄》，第1集。上海：商務印書館，1923。

胡適，〈整理國學的三條途徑〉，收入許嘯天編，《國故學討論集》，第1集。上海：上海書店出版社，1991。

陳榮捷著，萬先法譯，〈《性理精義》與十七世紀之程朱學派〉，《朱學論集》。台北：學生書局，1988。

陳鴻森，〈《經傳釋詞》作者疑義〉，《傳統中國研究集刊》，第2輯。上海：上海人民出版社，2006，頁460-485。

秦汝炎，〈顧亭林教育思想之研究〉，收入周康燮主編，《顧炎武學術思想研究彙編》。香港：大東圖書公司，1980。

張君勱，〈中國學術史上漢宋兩派之長短得失〉，收入胡適、蔡元培、王雲五編，《張菊生先生七十生日紀念論文集》。上海：商務印書館，1937。

張壽安，〈打破道統·重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所

- 集刊》，期 52，2006 年 6 月，頁 53-109。
- 張 循，〈清代漢、宋學關係研究中若干問題的反思〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2007 年第 4 期，頁 43-53。
- 黃克武，〈清代考證學的淵源——民初以來研究成果之評介〉，《近代中國史研究通訊》，期 11，1991 年 3 月，頁 140-154。
- 黃愛平，〈《漢學師承記》與《漢學商兌》——兼論清代中葉的漢宋之爭〉，《中國文化研究》，1996 年冬之卷（總第 14 期），頁 44-49。
- 路新生，〈錢穆戴震學研究平議——兼與余英時先生商榷〉，《孔孟學報》，期 81，2003 年 9 月，頁 193-215。
- 楊芳燕，〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》，卷 20 期 2，2001 年 5 月，頁 44-53。
- 敖光旭，〈20 世紀的乾嘉考據學成因研究及存在的問題〉，《中山大學學報（社會科學版）》，2001 年第 1 期，頁 76-85。
- 劉龍心，〈學科體制與近代中國史學的建立〉，收入羅志田主編，《20 世紀的中國：學術與社會·史學卷（上）》。濟南：山東人民出版社，2001。
- 暴鴻昌，〈清代漢學與宋學關係辨析〉，《史學集刊》，1997 年第 2 期，頁 64-70。
- 魏永生，〈清中晚期漢宋學關係研究〉。北京：北京師範大學博士論文，1999。
- 羅志田，〈西學衝擊下近代中國學術分科的演變〉，《社會科學研究》，2003 年第 1 期，頁 107-114。
- Elman, Benjamin A. "The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China." 《近世中國經世思想研討會論文集》。台北：中央研究院近代史研究所，1984。

Internal Tensions in Qing Han Learning: A New Explanation of the “Han-Song Debate” in Qing Intellectual History

Zhang Xun^{*}

Abstract

The opposition between Han Learning 漢學 and Song Learning 宋學 has long been the focal point of research on the “Han-Song debate” 漢宋之爭 of Qing dynasty literati. In fact, in Qing intellectual history, the meaning of the “Han-Song debate” was not limited to these two schools as such. It was also a reflection of the tensions between classical study 窮經 and virtue 進德, and between textual study 考據 and principle 義理, issues which were internal to the Han Learning school of the Qing. With the development of the trend to “pursue knowledge for knowledge’s sake,” Han Learning ran counter to the Confucian learning that stressed personal moral cultivation and practical ordering of the world. Nonetheless, Han Learning was squarely within the domain of Confucian learning and thereby governed by its own internal limitations. It could not admit to any theoretical knowledge independent of “principle.” The Han Learning scholars of the Qing thus faced a tension that was internal to their school, while they strongly pursued textual studies, at the same time they had to limit this interest to make sure it did not lead away from virtue and principle. This is precisely the deeper significance of the “Han-Song debate” in Qing intellectual history.

Since the late Qing, following the West, China began to adopt a new taxonomical scheme re-defining and re-categorizing knowledge. The tendency to separate different layers of Confucian learning, which led to the interpretation of a “Han-Song debate,” had supported and been supported by

* Department of History, Sichuan University

the Western academic taxonomical scheme. Thenceforth, this new condition helped to bring about the collapse of Confucian learning and, therefore, the end of the “Han-Song debate.” In this sense, the “Han-Song debate” may have helped give the Chinese academy means for its transformation from traditional into modern. Perhaps Qing thought was already displaying a tendency toward its “modern nature.” However, it is too early to reach this conclusion, and for now we should be cautious in positing that the Qing thought contained a “modern nature.”

Keywords: Han Learning, Song Learning, the Han-Song debate, classical study and virtue, textual study and principle