

《中國哲學史》講義大綱（二）

—宋明理學至近現代哲學—

賴 貴 三

2006.10.18 於師大國文系

第十二單元 宋明理學

壹、宋明理學之興起

一、就思想的變遷而言：

隋唐時期，儒學僵化，佛道並盛。其中，尤以本土佛學的發展影響最鉅。唐代中後期，韓愈、李翱等人力圖復興儒學、排斥佛老，強調治世當以儒家的道統為宗，主張回歸孔孟的道德心性之學。歷經五代十國的戰亂衝擊，宋初知識份子企欲重建社會秩序、重振文化命脈，遂有孫復（泰山）、胡瑗（安定）與石介（徂徠）宋初三先生等人起而排斥佛、道二教，力主復興先秦儒家的道德仁義之學，開啟了先秦儒學於宋代復興的先河。

二、就社會的變遷而言：

北宋初期實施「興文教，抑武事」的政策，不僅促成了學院的林立與教育的普及，同時也提昇了知識份子的社會地位，加重了知識份子的社會責任，從而激發了以批判漢學、排斥佛老、復興儒學為宗旨的理學興起。

佛教強調一切皆空，主張破執去染，達臻涅槃；道教以無為萬物之源，主張超脫塵俗，逍遙自得。兩者皆與儒家以實有為萬物的根源與本體，主張修己安人、以德治世的思想不合。宋明儒者為駁斥佛道兩教的哲學理論，積極致力於重建儒家道德理論的形上基礎，以使上（天理）下（人性）相通、內（主體心性）外（生

活世界）合一，故有以理、氣、心、性為核心範疇的理學興起。

※宋明理學導論※

壹、分系說

一、兩系說：傳統說法

心即理

性即理

二、一系三階段說：勞思光先生

天道觀

本性論

心性論

三、三系說：牟宗三先生

五峰蕺山系

伊川朱子系

象山陽明系

貳、宋初三先生

一、胡瑗：「明體達用之學」

二、孫復：「理者，理之謂也」

三、石介：「民為天下之本」

參、北宋五子：周敦頤(濂)、邵雍、張載(關)、二程子(洛)——程顥、程頤。

肆、南宋：胡宏、朱熹(閩)、陸九淵

伍、明代：陳獻章、湛若水、王守仁(王學三系)、劉蕺山

※思想介紹※

五峰蕺山系

一、周敦頤(濂溪)：

1.《易通書》：以「誠」為萬有的本體

2.工夫論：知幾

「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形，有無之間，幾也。……誠神幾曰聖人。」

3.〈太極圖說〉：「無極而太極，太極動而生陽，靜而生陰。」

二、邵雍(康節)：

1.《皇極經世書》

2.數術大家

三、張載(橫渠)：

1.《正蒙》：「天道性命相貫通」

2.《正蒙·西銘》：「民吾同胞，物吾與也」

3.太虛即氣

4.盡心成性

四、程顥(明道)：

1.道的「一本」義

2.天理二字卻是自家體貼出來

3.論仁心與一本

「學者必先識仁，仁者，渾然與物同體……以誠敬存之。」

4.性與氣：

A.「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」

B.「人生氣秉，理有善惡，善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」

5.工夫論：識仁定性

五、胡宏(五峰)：

1.物外無道，道外無物。

2.未發只可言性，已發乃可言心。

3.工夫論一盡心成性，以心著性。

六、劉宗周(蕺山)：

1.以道德意志，收攝良知

2.誠意工夫

3.慎獨工夫

4.歸顯於密

伊川朱子系

一、程顥(伊川)：

1.一陰一陽謂之道，道非陰陽也。

2.性即理

3.心性情三分

4.論氣與性

5.工夫論：涵養須用敬，進學在致知

二、朱熹(紫陽)：

1.理氣問題：理一分殊

2.性即理與心性情三分

3.工夫論：

A.以心窮理

B.格物致知

C.靜涵動察

D.持敬

4.中和問題

A. 舊說時期

B. 新說：致中和

象山陽明系

一、陸九淵(象山)

1.辨志

2.先立其大

3.明本心

4.心即理

5.簡易—工夫論的精神

6.存養—工夫論的方法

鵝湖之會：朱陸之爭

二、王守仁(陽明)：姚江之學

1.思想歷程：五溺三變

2.四句教

無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物

A 欲修其身者，先正其心

B 欲正其心者，先誠其意

C 欲誠其意者，必先在於致知

D 致知在格物

3.致良知

三、陽明三系

1. 浙中派：王龍溪與錢緒山的四有、四無說

2. 泰州派：王心齋父子與羅近溪

3. 江右派：聶雙江與羅念菴

陳憲章(白沙)

1.「江門之學」

2.心理一、心道一

3.靜坐以見己本性

湛若水(甘泉)

1.天地古今，宇宙內只同此一個心

2.隨處體認天理

- 作業：1.鵝湖之辯的詩句
2.五溺三變

貳、北宋理學

一、周敦頤—宋明理學的開山祖：「濂」學

首先對理學理論有重大貢獻的學者是周敦頤。他是湖南道州人，字茂叔，學者稱他為「濂溪先生」。他生於一個官僚地主的家庭，父親去世後，母親帶他投靠舅父鄭向，當時正擔任龍圖閣學士的鄭向見他聰穎好學，便特意培養他讀書，想讓他成為有成就的大學者，刻苦好學的周敦頤終未辜負舅父的期望，成為一代名哲。

周敦頤的知識十分廣泛，他善於博取眾家之長，融會貫通，自成一家之言。他的哲學思想以儒學為主，兼治佛學與道家之說，對於以後儒學發展有關鍵性的影響。之後的理學兩大宗師—程顥、程頤兄弟，便是他的得意門生。其主要的著作有〈太極圖說〉與《易通書》。他的貢獻有下列二點：

(一)、著〈太極圖說〉

利用道教的圖式，融會自古相傳的陰陽、五行、動靜等觀念，將宇宙萬物的生成及人如何安身立命作個非常簡明的解說。其中「聖人定之以中正仁義而主靜」一語，替理學奠定了方向，以後正統理學學者在修養論上很少離開「主靜無欲」這條路，剩下的祇是如何才能靜和無慾而已。後來程頤將「靜」改為「敬」，使境界變成工夫，避免流於空寂。

(二)、著《通書》

根據《易》與《中庸》立論，以「誠」為萬有的本體。就本體的不生不滅，《通書》說「靜無」；就本體的生生變化，《通書》說「動有」；就本體的昭昭靈明，《通書》說「明達」；就本體的獨立無對，《通書》說「至正」。這些都

可以在佛家找到類似的觀念。但佛家的本體著重在「寂靜」，帶有出世、枯寂的性質；理學學者強調其德行之原與生生之理，成己順而成物，進而「贊天地之化育」，由內聖而外王，不須像佛家要迴向大乘之後，大悲心才流出來。周敦頤以「誠」為本體，根據《易》與《中庸》立論，的確能上接孔、孟心傳，被推為理學的始祖，十分合宜。

他說：「聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所，若撻於市；顏回不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則不失於令名。」很明顯的說出內聖外王的内容，可惜後世學者偏於學顏子之學，而忽略伊尹之志在實際承擔起經世濟民的責任，否則中國社會政治必然會有不同的發展結果。

二、邵雍—數術大家：「百源」學

邵雍字堯夫，「康節」是他的諡號。邵雍早年曾在河南共城西北的蘇門山百源之地讀書，後人遂用「百源」稱他的學派。他一生沒做過官，他稱自己的住處為「安樂巢」，喜歡飲酒賦詩，《伊川擊壤集》是他吟詠性情所得，為宋明理學者詩的代表作。

邵雍認為宇宙無非是物質和時空，物質的運動和時空的長短都可以用數表現出來，數與數之間的關係，便代表宇宙的關係，天理存在其間，利用「數」加以推算，可知未來和未知的事物。他以「元會運世」和「日月星辰」相配，而成一個宇宙年表，將中國歷史配入年表中。他又利用這個形式架構把律呂、聲音、天地萬物都包含進去，這便是《皇極經世書》的主要內容。我們現在看起來，不免覺得他的架構太死板，推論也不科學，但他的用意在藉數明理，他說：「天下之數出於理，違乎理則入於術；世人以數入術，則失於理。」可見他也明白數術的缺點。但也因邵雍學重數術，後世修煉、占卜、算命三方面都推他為宗師。

邵雍對宋明理學學者的主要貢獻在形上學方面。他發揮了陳搏、種放、穆修、李之才一系傳下來的先天《易》學，使《易》學理論有了重大的創新，成為宋明理學形上學的根據。自來研究《易經》的學者，對太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦衍為六十四卦，沒有異論，但如何個「生」法，從未有比較合理的解說，直到邵雍作「伏羲八卦次序圖」（即後世所謂「先天八卦圖」）後，這問題才得到解決。他的理論很簡單，自太極之後，每一衍化過程都各自分為陰陽，如此以二的乘積衍化下去，在二的三次方就是八卦，二的六次方就是六十四卦，因為這種衍化合乎自然理則，稱之為「先天《易》」，生成的卦在八卦時次序為乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤與以前的八卦順序不同。在六十四卦時，順序也與《易經》原有的順序不同。邵雍又根據自然衍化的八卦及六十四卦次序，重定八卦方位圖及六十四卦「圓圖」和「方圖」，每一個圖都對義理有些闡發，朱熹的《周易本義》收有這些《易》圖。邵雍也因此宋明理學中占有一席之地。

三、張載—事功派之祖：「關」學

張載是陝西郿縣橫渠鎮人，字子厚，世稱「橫渠先生」，後人稱呼他的學派為「關學」。他為人極嚴毅，作學問極為努力，往往整天坐在房裡，苦思冥索，一有心得，立即取筆寫下。《正蒙》、《經學理窟》都是這樣寫出來的。

張載的著作以〈西銘〉一文最為學者推崇，程氏兄弟（大程子顥、小程子頤）專以此開示後學。〈西銘〉最能發揮仁者天地萬物為一體的思想，程頤稱讚這篇文章：「孟子以來，未有人及此。得此文字，省多少言語。要之，仁孝之理，備於此。」〈西銘〉的天地萬物一體思想，建立於他的以「氣」為原質的一元論上。他認為宇宙間只有「氣」而已，「氣」凝而為物，「氣」散則為空太虛，雖虛而非無。萬物的生滅，便是此「氣」的聚散。因此人與物本來一體，人雖死而實未嘗亡。至於鬼神，則為此氣之「良能」，往而屈者為鬼，來而伸者為神。他又把事物變化的原因歸於「氣」的內在矛盾、互補、滲透、消長，舉出「一故神，兩故化」的重要形上學觀念。

除了形上學外，張載還提出「變化氣質」這個重要觀念。宇宙間既然只有「氣」而已，照理無所謂「惡」存在，但因氣清的靈通，氣濁的壅塞，人具有形質，因而「至善之性」不能不受形質的限制。教育的功用便在「變化氣質」，使限制「天地之性」的氣質變清變靈，良心作得主宰。

四、程顥—識仁定性：「洛」學

程顥，字伯淳，世稱明道先生。生於宋仁宗明道元年（西元 1032 年），卒於神宗元豐八年（西元 1085 年），享年五十歲。幼誦《詩》、《書》，強記過人；十歲能為詩賦；年二十一，中進士第；調官京兆府鄆鄉主簿。嗣先後任江寧縣、上元縣主簿、攝通事，澤州晉城令，所至有治績。神宗熙寧年間，呂公著薦為太子中允，權監察御史；極為神宗所重。時值王安石為相，與先生不合，乃出點京西刑獄。先生固辭，改鎮寧軍節度判官事。又遷太常丞，知扶溝縣。哲宗立，召為宗正丞，未行而卒。程顥不虛空探索宇宙創生人物本源之理，而專講修養功夫，其說以「識仁」、「定性」為主：

（一）、識仁

程顥觀察天地，認為天地之大德在具有生生之理。萬物為天地所生，故萬物

亦具有此生生之性，此生生之性即天理，即仁。由此故知仁為萬物所共有，學者應貴先識仁，識仁即明天理。如能識得此理，時時以誠敬存之，使心與理合，則可破物我之隔而達萬物一體之境界。

〈識仁篇〉云：「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」

（二）、定性

能識得萬物一體之仁，然後可以定性。因為性即天所賦於人之理，而此理即仁，人能把握此理，以誠敬存之，則凡事皆可以廓然而大公，物來而順應，如此則性即可不致為外物所動矣。

〈定性書〉云：「夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然大公，物來順應。」

五、程頤——「涵養須用敬，進學則在致知」：「洛」學

程頤，字正叔，世稱伊川先生，是程顥之弟。生於仁宗明道二年（西元 1033 年），卒於徽宗大觀元年（西元 1107 年），享壽七十有五。幼有高識，非禮不動；年十四五，與兄程顥同受業於周敦頤。弱冠游太學，受知胡安定（名瑗，字翼之）。處以學職，鄰齋呂原明首以師禮事之；既而中進士。哲宗元豐八年，司馬光、呂公著上其行義於朝，授汝州團練推官、西京國子監教授；尋召赴闕，充崇政殿說書。紹聖年間，以黨論放歸田里，復竄涪州。元符三年，徽宗即位，赦歸還洛。崇寧二年，復隸黨籍；遷居龍門之南，四方學者，相從不捨。大觀元年，卒於家。

程頤言學同於程顥，均著眼於天地萬物與我同一體之仁，唯程頤更多言理，認為「理」係普遍存在宇宙一切事物間之道理，永不改變。程頤的貢獻在提出「涵養須用敬，進學則在致知」的修養要領。他說：「敬以直內。有主於內則虛，自然無非僻之心，如是則安得不虛？必有事焉，須把敬來做件事者。此道最是簡、最是易，又省功夫。為此語雖近似常人所論，然持之久必別。」然而「敬」是什麼？小程用「主一」作解釋。「主一則既不之東，又不之西，如是只是中；既不之此，又不之彼，如是則只是內；在此則自然天理明。」

除了守敬外，尚須「集義」，「敬只是持己之道，義便知有是有非，順理而行，是為義也。若只守一箇敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲為孝，不成只守一箇孝字。須是知所以為孝之道，所以奉侍當如何？溫情當如何？然後能盡孝道。」集義便是致知，致知而後能思，能思久而有覺。程頤認為，須是真知，才

能泰然行去。又說「致知在格物」，格物即窮理，他說：「格，猶窮也；物，猶理也；猶曰：窮其理而已也。窮其理，然後足以致之；不窮則不能致也。」因此，所謂「格物」即是窮究事物之理；而窮究之過程及結果皆是「知」；於是格物與致知通過窮理一觀念，貫串為一，有確定之內容。又格物的對象不限於外界事物，「窮理亦多端，或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物而處其當然。」此段像是專是外在物理的研究，但他又說：「致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物而遷，則天理滅矣，故聖人欲格之。」則格物又只窮究內在的天理。綜合而言，不能單窮理於外，必內外兼顧。

* 二程比較 *

程顥與程頤雖屬親生兄弟，並同為洛學的領袖，但二人在學問的成就與有關的見解方面，卻不盡相同。據後人的批評，在學問的規模上，程顥是自然和平，天人一體，以高明之資勝；而程頤則系統周密，內容詳盡，以學問之功顯。程顥與程頤兄弟二人在學術的主張方面有所不同的地方，析而言之，約有以下幾點：

(一)、理氣問題：

中國哲學史上第一部討論有關「陰陽」、「道器」的著作為《易經》。《周易·繫辭傳》有謂：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又說：「一陰一陽謂之道。」道乃是宋明理學家說理氣問題的依據。宋代理學家關於理氣問題的討論，由周敦頤開其端；周敦頤在〈太極圖說〉中以道（即理，周敦頤稱之為「太極」）為形而上者，氣為形而下者，倡理氣二元之說。程氏兄弟二人關於這個問題的見解，程頤同於周敦頤，如說：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也；道是形而上者，形而下者則是氣也。」而程顥則另有不同的說法，如他說：「〈繫辭〉曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』又曰：『一陰一陽謂之道。』陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，陰陽亦形而下者。」由此看來，程顥與程頤雖同以陰陽為形而下之氣，但程顥認為形而上之道理即在形而下之氣之中，而程頤則主張「所以陰陽者是道也」，即在形而下之氣之外，尚有一個所以陰陽的形而上之道。所以他們兄弟二人在理與氣的問題上，顯有一元與二元不同的主張。

(二)、人性問題：

性理之學，亦名道學，或稱新儒學；新儒學以恢復孟子以後失傳的儒家學說

為宗旨。儒家的正統人性學說，以孟子的性善論為代表。但兩宋的性理學家（主要為程朱學派）對於孟子的性善主張，卻有所補充與修正；而提出這種補充與修正意見的，就是二程兄弟的「天命之性」與「氣質之性」的說法。程顥與程頤均主張人在「天命之性」之外，尚有所謂「氣質之性」，如說：

生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。

人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。

性字不可一概而論，生之謂性，只訓所稟受也，天命之謂性，此言性之理也。

論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之則不是。

然而程氏兄弟，關於人性問題的討論，見解亦有相異之處。二人見解不同的地方，在於程頤認為「性即是理，所謂理性是也。」理無不善，故性亦無不善。而程顥卻說：「善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」程顥之所以認為善惡都是性，乃是基於下述的論點：

蓋生之謂性，人生而靜以上不容說；才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也，孟子言人性善是也。

夫所謂繼之者善也，猶水流而就下也。皆水內，有流而至海而終無所污，此何煩人力為也；有流而未遠固已漸濁；有濁之多者，有濁之少者；清濁雖不同、然不可以濁者不為水也。……水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。

（三）、理欲問題：

理學家最重理欲之辨；而關於天理、人欲這個問題闡發得最為精到的為程頤。程頤論天理與人欲說：

視聽言動，非禮不為即是禮；禮即是理也。不是天理，便是人欲。人雖有意於為善，亦是非禮。無人欲即皆天理。

程頤以人欲與天理相對，認為要存天理，必須去人欲，人欲如盛，知天理必亡。但程顥卻主張「天下善惡皆天理；謂之惡者，但或過猶不及，便如此，如楊墨之類。」關於理欲的義界，似不如程頤那樣嚴格。這乃是由於程顥認為天地間萬事萬物之理，森然具在，如能將己身置於萬物中一例看，而無所容心（私意）於其間，便可體認出萬物一體的道理來，所謂「天人無間斷」，及程顥所說的「吾

學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」都在說明天人本相通，而理欲亦非絕對對立。

總之，程顥的學問，以討論「仁」及「性」這兩個問題最有新意發明，而程頤的學問，最得力於「涵養須用敬，進學則在致知」。

參、南宋理學

宋室南渡，開闢了理學的高峰時期。南宋理學人才輩出，諸如胡宏、朱熹、張栻、呂祖謙、陸九淵等均卓爾不凡，組創了各家學派。南宋理學大致上可以分為三個派別：

一、湖湘之學：以胡宏為首，張栻為胡宏門下最有名望的弟子，

惜後無傳人。

二、理學：以朱熹為首，上承程頤，下繼趙復。

三、心學：以陸九淵為首，上承程顥，下繼陳獻章，至明代王陽

明發揚光大。

一、湖湘之學：胡宏五峰先生

湖湘之學為南宋胡宏（五峰先生）所創建，是南宋初期理學相當重要的人物，對後世的影響很大。

（一）生平簡介

胡宏（1102-1161），字仁仲，胡安國少子，世稱五峰先生。胡宏平生有志於大道，以振興儒學為己任，他在給朋友與弟子的信中有寫到：「道學衰微，風教大頹，吾徒當以死自擔。」

在為學上，胡宏年輕時曾追隨過楊時（龜山先生，程頤弟子，開「道南學脈」），

但大體上師承父親胡安國（1074-1138）的家學，受到這兩位師長的影響甚鉅。曾因父親在朝廷為官，而有數次出任官職的機會，但因與當廷和金政策不合，故終生不入仕途。當時的宰相秦檜曾詢問胡宏是否願意入仕，被他謝絕，視功名富貴如過眼雲煙，致力於鄉間教學，做一個「大丈夫」。著作以《知言》為最重要，為其平日論學言論的隨筆札記，連綴成篇改訂而成。

（二）、學說

1. 性乃天下之大本

二程自從體會出天理以來，諸儒大多以天理立宗，但是胡宏不同，胡宏哲學思想的中心是以人性為天地的本體。《中庸》開宗明義的說到「天命之謂性」，胡宏則解釋道「性，天下之大本」，從而開闢了另一條不同於二程的路。在《知言》中，胡宏於《知言》卷一寫到：

天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物，以成性者也。六君子者，盡心者也，故能立天下之大本。人至於今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之？

2. 道外無物，物外無道

內在的本性既然無所不包，聖人也對它不可名狀，所以「性」有如「不可名」的「道」。而「性」是理與氣的基礎，「道」也不能與實在的事物分離：

道之有物，猶風之有動，游水之有流也，夫孰能閒之？故離物求道者，妄而已矣。

而在〈與原仲兄書〉中，他也有提到他對於道的看法：

河南先生舉世皆以為聖人之道者，其言曰：「道外無物，物外無道。」是天地間無適而非道也。……此釋氏所謂幻妄粗跡，不足為者。曾不知此心本於天性，不可磨滅，妙道精義具在於是。聖人則寂然不動感而遂通，而百姓則日用而不知耳，蓋不可以有適莫也。

胡宏以為天地人生萬物皆有道在其中，並非如佛教所說的幻化，而離開人倫

事物，亦無所謂道。此義在《知言》卷一中更為精切，他說：

道充乎身，塞乎天地，而拘於軀者不見其大；存乎飲食男女之事，而溺於流者不知其經精。諸子百家億之以意，飾之以辨，傳聞襲見，蒙心之言。命之理，性之道，置諸茫昧則已矣。悲夫！此邪說暴行所以盛行，而不為其惑者鮮矣。然則奈何？曰：在修吾身。

這段話是說，「道」既廣大又不離人生日用，「道」之廣大，充塞於天地，而只從一般人的有限觀點觀之，故不見其大。道不離日用，即使是飲食男女等本能生理的需求，亦存在著天理，只是陷溺其中的人，不知其精。佛教對夫妻生活的排斥，便是因見人之陷溺而反對，而不知其精。胡宏《知言》卷一又說：

夫婦之道，人之醜者，以淫慾為事也，聖人安之者，以保合為義也。接而之有禮焉，交而之有道焉，惟靜者為能守而不失也。語曰「樂而不淫」，則得性命之正矣。謂之淫慾者，非陋庸人而何？

由此可見，夫婦之道，儒家的聖人也不反對，視之為保合太和之事，是合理的。可見若以合理的態度來從事，一般以為是淫慾之事，亦可以是天理的流行。

另外在心性問題上，程頤、朱熹有心主性、心統性情之說，陸九淵、王陽明有心體性用之說。前者認為心的關鍵在理，性即理；後者認為性的關鍵在心，心是根本，性是心的功能。胡宏別開生面，主張性體心用。性是客觀性原則，心是主觀性原則，性沒有心的呈現，只能隱藏在奧秘之中，不為人知。因此，聖人能夠盡心成性，把天地的本性呈現在世人面前。

二、理學—朱熹：「閩」學

（一）生平簡介：

朱熹，字元晦（一字仲晦），號晦庵（又號晦翁），別稱紫陽。生於西元 1130 年（南宋高宗建炎四年），卒於西元 1200 年（南宋寧宗慶元六年），追諡「文」，享年七十有一歲。祖籍徽州婺源（今屬江西），出生於南劍州尤溪（今福建尤溪縣）。中國南宋儒家學者中最著名的哲學家、經學家之一，宋代理學的集大成者，南宋「閩學」的創始人。

朱熹的父親朱松，博學多聞，曾師從楊時（龜山先生）的弟子羅從彥（豫章先生），可謂程門的三傳弟子，朱熹五歲時開始讀書，即是由父親教授。四歲時，父親去世，他依照父親的遺囑，向父執輩籍溪師從屬於「洛學」一派的胡憲（原

仲)，白水的劉勉之（致中），屏山的劉子翬（彥沖）三人求學，遵守遺訓，拜他們三人為老師。他們視朱熹為子姪；尤其是劉勉之，以女兒許配給他。他十八歲時中了鄉貢，十九歲便考取進士。從二十四歲時，他受學於羅從彥三傳弟子李侗（世稱延平先生），纔開始真正走上理學的發展道路。

在朱熹四十六歲時，呂祖謙促成朱熹與陸九淵兄弟在信州（今江西廣信）鵝湖寺的「鵝湖之會」，朱陸兩人對於「尊德行」或「道問學」何者為先，各持己見而不能下，自此兩家之學漸趨於分離。晚年捲入當時朝廷的政治鬥爭，被奪職罷祠，其學被定為「偽學」，其人也被定為「偽學首魁」，直到去世之時「罪名」尚未解除。但朱熹死後不久，「偽學黨禁」解弛，朱熹的地位開始日漸上昇，最終成為配享孔廟的「孔門十哲」之一。

而其在歷代儒者中的地位及實際影響僅次於孔子和孟子。其思想學說從元代開始成為中國的官方哲學，不僅深刻地影響了中國的傳統思想文化，而且還遠播海外，如李朝時期的朝鮮、德川時代的日本，「朱子學」在政治領域和思想文化領域都擁有舉足輕重的地位，產生相當大的影響。

（二）、學說

1. 太極說：

朱熹之學為兩宋集大成者，認為道體是如濂溪所謂「太極之理」，無形卻為萬物存在之因，而陰陽為形下之氣，依太極之理而生萬物。太極為萬物總名。天地間的太極之理，是唯一而整全的理，萬物之理皆為其一部份，此即「理一分殊」之說。

朱子以「太極」明理，太極指至好至善的道理，它是形上無形無影的理則，不是光光輝輝的具體事物，卻是天地間一切存在之所以能存在的道理。

太極與陰陽，太極是形而上的本體，陰陽是形而下的氣，太極中有動靜之理，故氣能尋此一動靜之理，而有動靜以生萬物的活動。

太極，理也；動靜，氣也。氣行則理亦行。二者常相依，而未嘗相離也。當初元無一物，只有此理，有此理，便會動而生陽，靜而生陰，靜極復動，動極復靜。

2. 理氣論：

朱子認為理是「形而上之道」，係指此物之所以為此物之原理，而氣係指「形而下之器」，係指構成萬物之材料。具體之世界為氣所造作，然造作世界必依乎理。譬如造屋，理為屋之樣式，氣則為木石瓦塊。

朱子認為道德之理是天地間一切存在所以能存在的道理，此理是決定物之存在，或實現物之存在者，故是「存在之理」，而不是「形構之理」。「存在之理」即天理，如同基督教說上帝，上帝是一切存在物得以存在者。他在《文集》卷五十八〈答黃道夫〉上說：

天地之間，有理有氣，理之者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。其性其情，雖不外乎一身，然其道氣之間，分際甚明，不可亂也。

就理論而言，「理」既是形上的，天地萬物創生存在根源，氣是形下的材質，如此推論自是理先氣後。就性質而言，理為純粹至善，而氣則不能無偏。就事實而言，理在具體事物中，故有理亦即有氣。

理氣不離不雜，就理論的分析而言，是理先氣後。但若就真實的生命，具體的生活而言，則形上與形下，原理與實物實事，其實是同時俱在的，欲強說誰先誰後，其實是「皆不可得而推究」。因此朱子只好說「不離不雜」，以表明理氣是不同的，但也不能截然分離的被體會。

3. 心統性情：

性只是理，朱子認為「性即理」，亦「只是理」，與伊川先生論理相同，他們的理都只是一種存在而不活動的本體。朱子論仁，乃根據程伊川仁性愛情之區分，仁是理，惻隱是情，而心則是統合此兩者。他在《文集》卷六十七〈元亨利貞說〉上說：

元亨利貞，性也。生長收藏，情也。以原生，以亨長，以利收，以貞藏者，心也。仁義禮智，性也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。以仁愛、以義惡、以禮讓、以智知者，心也。性者心之理也，情者心之用也，心者性情之主也。

而人的知覺、思慮等具體活動，是由形下氣化合成的心所發用，所以心是身之主，以心觀物，則心與物相對；理在物中，則心與理相對。由此可知，朱子是「心」、「理」分立而論，心在理外。而朱子論心，則提出「性」是心所根據的道理，而「情」是心在遇物後而發的種種情感反應。

性是形上抽象，而非具體抽象，故無不善。情是人對經驗世界的生命反應，是從心上發出來的，心是最清靈的，具有思慮抉擇的能力，所以朱子主張「心統性情」，心代替性為人善惡主宰。

4. 以心窮理，格物致知：

朱子認為「本心窮理，順理以應物」才是聖人之學。及他把理看成是心的認知對象，用心於這做為對象的理，然後依從理來應事接物。朱熹的以心窮理之說，在論「格物致知」之義處，是說的最清楚的，他在《大學章句·格致補傳》說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，為於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必始學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則事物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣，此謂物格，此謂知之至也。

朱熹認為天理既是人之本性的超驗基礎，因此他視人對其本性的認知也就是對天理的認知，「故知吾性，則自然知天矣」（《朱子語類》，卷六十）。人性既是根源於天理，因此朱熹即先藉由理氣之論，賦予天理與人性以道德性的詮釋，「仁義禮智四字，一般皆性之德，乃天然本有之理，無所為而然者」（《文集》，卷四十二），如此即使天理與人性成為人世道德規範的形上依據；然後再藉由格致之論，將此道德性詮釋形塑為人的自我認知，「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。……人心生於血氣，道心生於天理。人心可以為善，可以為不善；而道心則全是天理矣。……道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也」（《語類》，卷六十二），從而使人依此自我認知來確立其自我實現的方向，「本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指。其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然」（《文集》，卷六十七）。如此一來，則不待禮文的教化或刑罰的禁止，人即會自動自發的去遵守人世的道德規範，且視之為天理之自然，本性之所當然。所以，朱熹格致論的宗旨不是為知而知，實係為德而知，「明德是自家心中具許多道理在這裡，本是箇明底物事，初無暗昧，人得之則為德」（《語類》，卷十四）。

三、心學—陸九淵：「贛」學

（一）生平簡介

陸九淵（1139-1193），字子靜，自號存齋，撫州金溪（今屬江西）人，南宋哲學家、教育家。曾講學於象山（在今江西貴溪縣西南），學者稱象山先生。乾道進士，曾任靖安縣、崇安縣主簿、國子正，官至奉議郎知荊門軍。其學與兄九

韶、九齡並稱「三陸子之學」。陸九淵是「心學」的創始人，他提出「心即理」說，認為天理、人理、物理只在自己的心中，心是唯一的實在，「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，認為「心」和「理」是永久不變的。他又指出「千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也」(《雜說》)。他試圖證明一切道德規範都是人心所固有，是永不變化的。其治學方法是「立大」，「知本」，「發明本心」；認為只要悟得本心，不必多讀書，「學苟知本，六經皆我注腳」；在「太極」、「無極」問題和治學方法上，和朱熹進行長期的辯論。到了明代，他的學說由王守仁繼承發展，形成「陸王學派」。著作經後人輯為《象山先生全集》。

宋代理學，自胡瑗(安定)、孫復(泰山)造其端，周敦頤(濂溪)、張載(橫渠)、程顥(明道)、程頤(伊川)繼其後。象山承濂溪、明道之緒，以繼往開來為己任，以辨義利、別是非、明夷夏、正人心為入手處。故其為學常大處著眼，追求源頭。以為宇宙即是吾心，理即吾心，吾心即理。理心合一，心正則一切皆正。此心此理，昭然宇宙之間，乃我固有，非由外鑠。故能存得此心，即可明得此理；明得此理，即可盡性知天，而為堯舜。統觀《象山全集》，不外啟發人之本心，勉人明理知道。

(二) 學說

1. 心即理：

象山之學，據他自己說，是讀「孟子而自得知」，即是前無所承，直接悟入孟子學之義理的。他的著作不多，主要是論學的書札和語錄，他要人反求諸己，體悟「心即理」的本心，而當下付諸實踐。依孟子，仁義禮智為人性本具且即在心中顯，仁即是性，亦復是心，本心呈現，道德亦現，故求其放心而已。

陸九淵強調本心是我本有的，是當下便可以呈現的。此是一切的道德行為，道德價值的根源。既是如此，則我便應在此處用功，勿岐出轉向。一切力量，功夫都充用於此，立之、積之、集之，如此便能日進不已。即能恢復本心，讓其作我們生命的主宰，這才是學，才是進德——「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」(《象山全集·卷二十二·雜說》)。

2. 格物說：

在象山之論，天地宇宙之萬事萬物，皆是本心之中的萬事萬物，心外無物；所以象山格物說所指的「物」自是根本且唯一的本心，而非枝節零星的外物。若不能先格本心，反而先格外物，便是捨本逐末了。《象山全集·語錄》說：「格物者，格此者也，伏羲仰象俯注，亦先於此盡力焉爾；不然，所謂格物，末而已矣。」

3. 尊德行與道問學：

象山提醒人的成德之路為先「尊德行」，而後才博覽「道問學」。象山並不反對讀書，只是認為比讀書更重要的是本心的純潔。以良好的本心動機讀書，能夠幫助道德的實踐；但若動機不純潔，知識也可能為罪惡所利用。

* 朱熹、陸九淵二人學說不同之處 *

(一) 朱：主張「道問學」，強調外在學問工夫。

陸：主張「尊德性」，強調內在德性修養。

(二) 朱：主張「即物窮理」，著重客觀事物之研究。

陸：主張「萬物皆備於我」，以為「心即理」，無須格物。

(三) 朱：從經驗中探求真理，類近歸納法。

陸：從直覺中探求真理，類近演繹法。

(四) 朱：「先博覽而後歸之約」，即先窮研經典而後知人格修養之道。

陸：「先立乎其大者」，即先探求本源，發明本心乃得人格修養之道。

	朱 熹	陸九淵
論心性	性即理	心即理（吾心即道）
盡性工夫不同	主窮理以致知（即格物致知）	特重持敬（認為即物窮理為「支離」）
	教人信古人，讀古書；先博覽，而後歸之約。	主先明本心，然後博覽。
	重外向的實踐功夫	重內向的內省功夫
	近程頤	近程顥
地位	為眾流所歸，盛行於南宋、元至明初。	至明中葉的王守仁出，才得到

		發揚。
優點	1. 氣魄宏大，議論精密。 2. 教人方法平易淺近。	可去支離之弊
缺點	格物致知要無所不至，確實難以辦到， 被譏為支離破碎。	空洞、太簡化
影響	兩派爭執不下，而求證於經典原義，考證學乃運應而生。	

肆、明代理學

一、陳獻章—白沙先生：「江門之學」

明代學術思想的轉向，在明初的思想家那裡已顯露出端倪，而真正有代表性的過渡人物，則是陳獻章。

(一) 生平

陳獻章（西元 1428-1500 年），字公甫，別號石齋，廣東新會白沙里人，世稱「白沙先生」。因所居靠近江門，人又稱其學會「江門之學」。後人輯其著作為《白沙子全集》十卷，今有清康熙、乾隆刊本。

陳獻章是明初朱學學者吳與弼的學生，在刻苦奮力、注重踐履方面，他受到吳與弼的很大影響；但是，他與謹守學學傳統的明初學者有一個很大的不同，即注重思考。他說：「前輩謂學貴知疑。小疑則小進，大疑則大進。疑者，覺悟之機也。一番覺悟，一番長進。」（《白沙子全集·卷二·與張廷實》）正是由於這種貴疑的精神，使他的思想成為明代思想史的一個重要轉折點。

(二) 學說

陳獻章的學說在求為聖的工夫，為聖的工夫不是繁雜，而是簡單，只要靜坐以見自己的本性，然後便可按性而行。他為得到這種結論，經過好幾年的苦練。他先學吳與弼的守敬，事事謹慎，自得非常繁雜，心是心，理是理，常常要用心去求理。然後，他學習靜坐，放棄了事事求理的方法，他才發理自己的心，心內且有萬理，隨心所願，便能應付日常的一切事件。

這種學說，不是白沙自己所創，只是他自己本人親身有所體驗。吳與弼的學說和修身工夫，是程朱的思想；白沙的學說和靜坐，乃是陸象山的思想，不過，陸象山沒有實習靜坐，靜坐卻是二程門生所提倡，象山也不講虛，虛字是佛教所習用。白沙的學說基本上，是陸象山的思想，經過佛教禪宗的虛和靜而結成。

(三)、心學思想

* 論道、論我 *

道至大，天地亦至大，天地與道若可相侔矣。然以天地而視道，則道為天地之本；以道視天地，則天地者太倉之一粟，滄海之一勺耳。（《白沙子全集·卷一·論前輩言錄視軒冕塵視金玉》）

這樣的說法，以「道」為天地之本，與朱熹以理為「生物之本」的觀點十分相近，但陳獻章與朱熹，不同點是他提出了萬物、萬理具於一心的觀點。他說「君子一心，萬理完具，事物雖多，莫非在我。」由這種觀點再進一步引申，他便提出了「天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。」（《白沙子全集·卷上·與林郡博》）陳獻章的「天地我立，萬化我出」的心學世界觀與陸九淵的「心即理」的觀點有所不同。

1. 在論證的方式，他和明初朱學學者論心的方式大體相同，即由承認理到承認「心具理」，最後又以心吞噬理，這同陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」相比，強調了認識的過程。
2. 在對心的理解上，陸九淵除了指出它的知覺能力外，還特別強調它的倫理性，即以仁義道德為「心」之本。陳獻章則有所不同，他所理解的心，主要強調其知覺認識能力，強調心的知覺作用是決定萬事萬物的樞紐。

陳獻章的心學，與明初的朱學有著繼承演化的關係，他不僅進一步改造了明初的朱學，而且公開地拋棄尊朱的旗幟，強調「自得」，主張「貴疑」，這說明明代中期學者的精神面貌與明初那種謹守師說已經不同。

* 論修養 *

陳獻章思想中，有一種追求個人精神解脫的意味，這表現在他的「以自然

為宗」的修養目標上。他說：「士從事於學，功深力到，華落實存，乃浩然自得，則不知天地之為大，死生之為變，而況於富貴貧賤、功利得喪、誑信予奪之間哉？」（《白沙子全集·卷一·李文溪文集序》）這種浩然自得的境界，將天地、生死、貧貴、功利置之度外，是用消極的形式表達了企圖擺脫自然與社會對個人束縛的願望。陳獻章這種思想，有悖於儒家修身、齊家、治國、平天下的為學宗旨，是明代封建士大夫個體意識萌醒的一個開端，在明代思想史上是有一定貢獻的。

為了實現「以自然為宗」的修養目標，陳獻章還提出「靜坐中養出端倪」的修養方法。這種方法，是陳獻章切身經驗中總結出來的，「於是捨彼之繁，求吾心之約，惟在靜坐，久之然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物；日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之銜勒也；體認物理，作聖之功，其在茲乎！」（《白沙子全集·卷二·道學傳序》）可見這是一種內省方法。這種內省方法顯然有著神秘主義的因素，但是卻成了打開程朱理學的獨斷論的一個缺口。

陳獻章在對「內省」的分析中借用了佛教哲學中對認識心理的某些分析，這不僅表明了一種大膽的精神，而且也是在對人類認識結構要素的分析方面所作出的一種貢獻。劉宗周用「精微」二字評價陳獻章的哲學方法，可謂恰當之論。

（四）、白沙弟子

陳獻章及門弟子，《明儒學案》中著錄的有十二人。湛若水（甘泉先生）的弟子，《明儒學案》中著錄的也有十人之多。而歷史上也稱這一派為「江門之學」。這一派流傳時間，從湛若水起，與王守仁的「姚江之學」大體同時，但兩派的學術命運卻不盡相同。

《明史·儒林傳序》說：「宗獻章者曰江門之學，孤行獨詣，其傳不遠；宗守仁者曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒遍天下，流行逾百年……。」陳獻章弟子學旨多變，缺乏一貫的理論，是江門之學流傳不遠的一個重要原因。

二、王守仁—陽明先生：「姚江之學」

（一）、生平

王守仁（西元 1472-1528），字伯安，浙江餘姚人，學者稱陽明先生。他既是名儒，又在軍事上極有成就，在儒學史上是罕見的。陽明的成學歷程十分曲折，他少時便立志做聖賢，在廿一歲時作格物工夫，格門前竹子而不能得理，後好詞章文學、又出入佛老，都很有心得。中間又曾依朱子持敬窮理之工夫切實用力，

仍無了悟。所困擾他的是心與理為一為二之問題。後來在三十七歲時，因忤宦官劉瑾，被貶貴州龍場，困心衡慮而有大覺悟。倡知行合一、心即理說，晚年更提出「致良知」以教人，簡易直截，使人當下有一作聖之路，故陽明學說風行天下，成為明代哲學的中心人物。

陽明一生的思想與仕途一樣曲折多變化，據黃梨洲（宗羲）說，三十七歲以前曾經歷三變：一、泛濫於詞章；二、出入於佛、老；三、龍場悟良知。三十七歲以後復經歷三變：一、以默坐澄心為學的；二、江右以後，專提致良知；三、晚年居鄉，所操益熟，所得益化。

陽明死後，直至隆慶初年（西元 1576）始詔贈新建侯，諡文成。陽明的著作有《王陽明全書》，其中代表他哲學思想的有《傳習錄》三卷、〈大學問〉一文。

（二）、思想學說的形成

1. 社會條件：

王陽明一生經歷成化、弘治、正德、嘉靖四個時期，此時明朝面臨經濟、政治上種種矛盾激化的局面，迫使人民走上反抗的道路，王陽明親身捲入這場鬥爭的漩渦，深感憂慮。他努力要為社會找回一種使天下事勢「起死回生」，王學的產生就是為了從理論上回答這樣的社會問題。

2. 當時的學術思想：

明代中期以前的學術思想，由於統治者的提倡，朱學占據著統治地位。王陽明在這樣的思想術環境中成長，早年主要學習朱學。據記載他十八歲時曾拜見理學家婁諒（字一齋），婁氏「語宋儒格物之學，謂聖人必可學而至，遂深契之。」（《王文成公全書·卷三十二》），從此便深信朱熹的格物之學。然而此後三年，王陽明「格竹」失敗，對於朱學開始產生懷疑，由此引起王陽明學術思想的轉變。

3. 個人經歷

（1）、研究禪學：

王守仁年輕時，有過相當長的時間學習佛、道典籍，而在其學說體系中，確有不少地方是直接或間接地借用佛教（尤其是禪宗）的思辨方法。他認為儒、佛在某些點上是可以相通的，並不完全排斥。他從講學中主要吸取了佛學對心性的論證和直覺的修養方式。

（2）、與湛若水的交往：

二人定交時間正是王陽明不滿於朱學、企圖尋找新的思想出路時。他主張不依傍前人而有新的創造（即所謂自得），而湛若水的思想正好給了他重要啟發，因此他一再稱：「甘泉之學，務求自得者也。」事實上，湛若水並非完全地自得，而是受其師陳獻章的重要影響，王陽明又從湛若水那裡間接受到白沙之學的薰陶。

（3）、政治經歷：

他在政治鬥爭中貶謫中升遷，因此對於統治階級內部的爭權奪利痛心疾首，指出：「今日所急，惟在培養君德，端其志向。於此有立，政不足間，人不足謫，是謂一正君而國定。」（《答方叔賢》），他的哲學思想深深地刻印著「培養君德，端其志向」的主旨。

（三）、思想學說要旨

1. 心即理：

陽明認為求理於外物是不能明理的，要明理便須從心上求，使心能恢復其本體。心能恢復本體，理便呈現。故至善是心之本體，在心上作功夫，使內心無絲毫的私慾，此即使心恢復其本體，便是至善所在。如果是純乎天理的心，事父時自然會在冬思父之寒，而求其溫；夏時則會思父之熱，而求其清。這些都是本心自然發出來的具體要求，只要內心無私慾之蔽，自然會因應不同環境，而做出合理合宜的回應。

2. 知行合一：

知是直貫創生性之明覺之知，而其本身便具有實踐的動力，有生起活動之大

能，也就是「知」僅是聞見，而一旦進入了聞見之後的意念心理活動，便屬於「行」的範疇。例如：在做學問的五個方面：學、問、思、辨、行，宋代以來多將前四者歸屬「知」的範疇，則將第五者視為「行」的範疇。然而王陽明將前四者都歸結於「行」，甚至進而提出人的「一念發動處即是行」。

3. 致良知：

在肯定了「心即理」之後，王陽明進一步說「理」即是「天理」，強調了它的道德性質。他認為既然「天理」就在「心」中，所以「致知」也就不必外求。給這種「致知」說一個特定的稱呼，就是「致良知」。良知能澄治人的負面生命的最根源的力量。良知呈現，便可一念入微，察見意念的善惡是非，如是便可誠其意。而致良知必不能離卻事物，通過致知的活動，便可善化人生種種事行，使事物皆得其正。

(四)、思想的歷史地位

王守仁是明代思想史中影響很大的思想家，這已成為後人的公論。而主要有三方面相互關聯的原因：

1. 「別立宗旨」、「與朱學背馳」

「良知說」的提出一提出，立刻引起思想界的波瀾。

顧憲成說：「當士人桎梏於訓詁章句間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日，豈不大快！然而此竅一鑿，混沌遂亡。」（《小心齋札記·卷三》）

劉宗周說：「先生承絕學於詞章訓詁之後，一反求諸心，而得其所性之覺，曰『良知』。因示人以求端用力之要，曰『致良知』。……可謂震霆驚寐，烈耀破迷，自孔、孟以來，未有若此之深切著明者也。」（《明儒學案·師說》）

顧炎武說：「以一人而易天下，其流風至於百餘年之久，古有之矣；王夷甫之清談，王介甫之新說。其在於今，則王伯安之良知是矣。」（《日知錄·卷十八·「朱子晚年定論」》）

以上三位都是明末著名學者，他們對王學褒貶不一，但都承認「良知說」震動當時以程朱思想為主要的思想界。王守仁與朱熹的分歧雖然是在形式與方法上，但已足以使人側目而視，儘管非他本意，但畢竟觸動了封建社會的「權威」。

2. 在某種程度上適應了當時社會的需求

就王守仁主觀而言，他維護封建社會的基本原則。這從他一貫主張「存天理、去人欲」可看得出來。但是他把「天理」放在人心之內，宣稱良知是天理，這便限制了封建主義原則的凝固化和神聖化。我們可以看到，王守仁的學說具有明顯的二重性。然而這卻正好適應了當時社會的二種需要：一方面封建社會的最高統治階層要用「天理」作為維護封建社會的思想工具，因而他們讚賞王守仁之說為「有用道學」。另一方面封建士大夫不滿朱學的思想禁錮和學術上的呆滯，加上明中期以後封建社會的衰弱和資本主義萌芽興起，個體意識的抬頭，王守仁的思想正好迎合當時的情勢。

3. 講學活動的推動

王守仁思想和學說的影響，還借助了明中期以後書院講學活動的推動。明代書院在憲宗成化年間逐漸興起，到世宗嘉靖年間達到極盛，大大超過了宋元時期。而王守仁弟子又發展了書院的「講會」制度。他們重視講學，也允許不同學派講會，同時進行問難、辯論，使書院講學與「官學」有了明顯的區別。講會式書院的發展促進了學術的交流，擴大了學術思想的傳播範圍，為當時讀書人所歡迎。這既是王學得以傳播的一個原因，同時也是王守仁及其弟子大力推進講學活動的結果。

伍、結語

一、跨過漢唐，直追三代。

二、天人合一。

三、內聖多於外王的心性修養論。

四、兩種進路，殊途同歸。

五、成功於宋代並影響之後數百年來的中日韓。

參 考 資 料

- 一、邱燮友等：《國學導讀》，台北：三民書局，1993 初版。
- 二、王邦雄等：《中國哲學家與哲學專題》，台北：空中大學，1990.9 再版。
- 三、王邦雄等：《中國哲學史》，台北：空中大學，1995。
- 四、黃振民：《古籍導讀》，台北：天工書局，1992.10。
- 五、蔡仁厚：《中國哲學史大綱》，台北：臺灣學生書局，1988。
- 六、勞思光：《中國哲學史》，台北：三民書局，1981。
- 七、張豈之：《新中國思想史下冊》，台北：水牛出版社，1992。
- 八、羅光：《中國哲學思想史·元明篇》，台北：臺灣學生書局，1981。
- 九、韋政通：《中國思想史·下冊》，台北：大林出版社，1985。
- 十、田浩：《朱熹的思維世界》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1996.05。
- 十一、許鐘榮：《理心之間—朱熹和陸九淵的理學》，台北：中華文庫，1992.04。
- 十二、國文加油站—http://ms.ly.ks.edu.tw/~chinese/w_work/n%20of%20d54.htm
- 十三、中國理學研究—http://www.hhg-magazine.org/issue02/big5/5_4.html

宋明理學哲學論爭中心、代表學者思想及其流衍

- 一、宋明理學哲學論爭的中心—「理氣（道器）」之辨與「心物（知行）」之辨
- 二、張載的哲學思想
 - （一）、「太虛即氣」
 - （二）、「一物兩體」
 - （三）、「知禮成性」，「變化氣質」
- 三、王安石的哲學思想
 - （一）、「五行」，「皆各有耦」
 - （二）、「在「心物（知行）」之辨上反對先驗論
 - （三）、「習以性成」
- 四、二程與朱熹的哲學思想
 - （一）、「理在氣先」
 - （二）、「理一分殊」與「物無無對」
 - （三）、「人性論與「復性」說
 - （四）、「格物致知」的認識論與方法論

- 五、陳亮與葉適的哲學思想
 - (一)、陳亮論「王霸」與「義利」
 - (二)、葉適對理學的批判與論「勢」
- 六、陸九淵與王守仁的哲學思想
 - (一)、程朱理學向陸王心學的轉折
 - (二)、從「心即理」命題到「良知」本體說
 - (三)、「知行合一」與格物即格心
 - (四)、論心體（良知）的發育過程
 - (五)、王學的分化與李贄的異端思想
- 七、王夫之的哲學思想
 - (一)、對「理氣」（道器）之辨的總結
 - (二)、對「動靜」之辨的總結
 - (三)、對「心物」（知行）之辨的總結
 - (四)、「理勢合一」的歷史觀
 - (五)、「性日生而日成」的人性論
- 八、黃宗羲的哲學思想
 - (一)、《明夷待訪錄》的啟蒙思想
 - (二)、「心即氣」的泛神論
 - (三)、歷史主義的方法論
- 九、顏元與戴震的哲學思想
 - (一)、顏元論「習行」
 - (二)、戴震論「知」

清代樸學簡介

- 清初思想形勢及哲學思潮：清初理學的三種類型：殿堂理學（熊賜履、李光地為代表），館閣理學（陸隴其、張烈為代表）。
- 樸學概說
 - ◎ 起因：對明代學術之反動、文字獄。
 - ◎ 特色：重視實證、無所不包，以經世致用為目的。
 - ◎ 統稱乾嘉學派，又稱考據之學。
- 清初三大家
 - ◎ 顧炎武(1613~1682)，原名絳，又稱亭林先生。
 - 著《天下郡國利病書》、《日知錄》、《音學五書》等。
 - 「捨經學無理學」
 - 博學於文，行己有恥。
 - ◎ 黃宗羲(1610~1695)，字太沖，又稱梨洲先生。

- 著《明儒學案》、《宋元學案》、《南雷文定》、《明夷待訪錄》等。
- 盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。(《明儒學案·序》)
- 《明夷待訪錄》：從明代之亡吸取教訓而成之政論著作。含〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉、〈置相〉、〈學校〉、〈取士〉、〈建都〉、〈方鎮〉、〈田制〉、〈兵制〉、〈財計〉、〈胥吏〉、〈奄宦〉諸篇。
- ◎ 王夫之(1619~1692)，字而農，號薑齋，又稱船山先生。
 - 著《張子正蒙注》、《讀四書大全書》、《周易內傳》、《周易外傳》、《尚書引義》、《讀通鑑論》、《思問錄》、《莊子解》等。
 - 氣者，理之依也。(《思問錄》)
 - 夫性者，生理也，日生則日成也。(《尚書引義》)
 - 勢既然而不得不然，則即此為理矣。(《讀四書大全說》)
- 顏元(1635~1704)，字渾然，號習齋。
 - ◎ 原依理學，後因依禮服喪幾至餓死，產生懷疑，改投實學。
 - ◎ 著《存性編》、《存學編》、《存治編》、《存人編》，主張實學實行實本。
 - ◎ 其弟子李塨繼承其說並發揚其名。
- 戴震(1723~1777)，字慎修，又字東原。
 - ◎ 通經史、文字聲韻、訓詁考據、天文曆數等，思想代表著作為《孟子字義疏證》。於四庫館負責編天文、算學、地理等書籍。
 - ◎ 主張理在欲中，反對「存天理滅人欲」。血氣(感官、欲望)和心知(理解、推理)兩者皆來自陰陽五行之氣而形成。
 - ◎ 對「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的解釋：「形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後，陰陽之未成形質，是謂形而上者。」
- 乾嘉之學各學派及代表人物
 - ◎ 吳派(唯漢是從)：惠棟、王鳴盛、江聲、江藩
 - ◎ 皖派(求實求真)：戴震、段玉裁、王念孫、王引之
 - ◎ 揚州(博通)：焦循(《易學三書》：「旁通、相錯、時行」)、汪中
 - ◎ 浙東(史學)：全祖望、章學誠(《文史通義》：「六經皆史」)
- 清末公羊學
 - ◎ 清末動亂，興起「尊王攘夷」、「經世致用」之聲，公羊學再度抬頭。
 - ◎ 人物列舉：莊存與、劉逢祿、龔自珍、魏源、康有為。
 - ◎ 康有為乃清末公羊學集大成人物
 - 《孔子改制考》：孔子托古改制
 - 三世思想(據亂世、昇平世、太平世)(所傳聞世、所聞世、所見世)
 - 《新學偽經考》：認為今文經學以外的學術皆須推翻。

第十三單元 清代樸學

壹、清代思想史重要學者及其著作資料簡介

一、黃宗羲：哲學家與史學家

(一)、《明儒學案》：中國第一部有系統的成為整部書的哲學史著作。敘錄明朝的哲學家，為每人立一學案，共六十二學案。並選錄哲學家著作，作某種程度的分析與評價。

《莊子·天下篇》只是一篇哲學史性質的論文，不是一部書。朱熹《伊洛淵源錄》、孫奇逢《理學宗傳》也是具哲學史性質的書，但主要記錄理學家們的行動，而非其思想。

(二)、《宋元學案》：子黃百家續輯，全祖望續成，王梓材、馮雲濠補充，而成定本。此學案為研究宋元哲學思想的重要資料。

(三)、《明夷待訪錄》：黃宗羲政治思想的代表作，表現他對君主專制體制的批判，及其對社會改革的理想。按：「明夷，利艱貞」，〈彖傳〉曰：「利艱貞，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。」

二、王夫之：

中國哲學家中著書最多的一人，著書一百多種，今著錄者有八十八種，後人匯總為《船山遺書》。其中尤其重要的是《周易外傳》、《尚書引義》、《詩廣傳》、《讀四書大全說》、《張子正蒙注》、《春秋世論》、《讀通鑑論》、《(讀)宋論》。

三、顏李學派：

顏元、李塉學說著作收入《畿輔叢書》內，匯集而稱《顏李叢書》。

(一)、顏元《四存編》：「存治」(社會理想)、「存學」(批判理學)、「存人」(反佛道理論)、「存性」(從實踐主義觀點批判朱熹「性」說)

(二)、李塉《擬太平策》與《平書訂》(皆以《周禮》為據，提出其社會理想。

《平書》為恕谷友王源所撰。)

四、戴震：《原善》、《孟子字義疏證》、《緒言》

貳、清代徵實學緣起

陽明之學，盛於明季；然其末流，大違本旨。講學之風日盛，而虛疏之病愈甚。束書不觀，空談性命之旨；游談無根，相爭口舌之間。重蹈魏晉清談之覆轍，而棄國家民族於不顧。清初諸君子，眷戀故國，悲此淪胥，故力矯其弊，思振民族人心於既亡。顧炎武《日知錄》：

昔劉石亂華，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。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務。舉夫子論學論政之大端，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，宗社丘墟。……今之君子，得不有媿乎其言。

顧炎武、顏元，闢空談之誤，首倡經世實用之道。王夫之、黃宗羲，雖湛深義理，亦窮力於史，而求致用之方。一反浮虛之習，遂立清代學術徵實之基。

顧炎武倡「舍經學無理學」之說，教學者脫宋儒之羈勒，直接反求之於古經。顏元、李塨倡「學問固不當求諸冥想，亦不當求諸書冊，惟當於日常行事中求之」之說，盡闢不切時務之談，而歸諸實事求是之鵠的。王夫之雖崇程朱之學，亦言事物德行之實，致力於史學，而明盛衰成敗之理。黃宗羲嘗受業於劉宗周，亦悲清談之亡天下，故修正其師說，以史學為根據，而推之於當世之務。

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。清初諸大師，發憤慷慨，期光復我中國，故或徵於實事，或徵於古籍，皆求所以致用也。

參、清代樸學導言

有清一代，考據學十分盛行。考據學是利用科學方法考據古文化的意義，主張從古經中尋求真理，摒棄主觀，排斥理論而提倡實踐，故稱「樸學」，又其治學方法效法於兩漢經典，以名物訓詁為主，故又稱「漢學」或「考據學」。

考據學是針對理學的空疏而言。經學有理、樸之別。考據學主張學問重史實依據，解經由文字入手，以音韻通訓詁，以訓詁通義理。其主要的工作是對古籍

加以整理、校勘、註疏、輯佚等。

肆、清代考據學的興起

一、政治上文字獄高壓政策

二、經濟上江南地區商業蓬勃發展

三、社會上印刷事業發達、刻書風氣盛行、文人講會流行。

四、梁啟超的理學反動說

五、余時英的內在理路說

六、清代考據學興盛的原因

（一）、客觀的歷史條件

1、經世學風復趨沉寂

學術文化是一個時代思想意識的集中表現，不但具有鮮明的時代色彩，也是一定時期經濟發展的客觀反應。

我國從明代後期開始就因為天災人禍相繼不斷，加上重租苛賦以及一再加派的暴徵橫斂，逼得農民在年稅成熟只夠納糧的剝奪下大量離開土地，從顧亭林之言：「吳中之民有田者什一，為人佃者什九。」便可以看出農民無法安於土地的嚴重性，然而大量的失地人口卻也造成短暫商業與手工業發達，棄農從商已經成為明清之際普遍的社會現象，在面對這一個分工複雜的社會之際，又遇上明的覆亡，令人覺得空談學問之無益，理學之抽象思辨與脫離現實，既不能挽救國家之危亡，舊社會之風氣亦不能適應當時商業化的社會化的現況，故學術的經世之旨被提出。

經世思潮不是清初才出現，是從晚明開始，東林黨人以血肉掌據魏闡逆宦曰：「官替轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；……君子不齒。」表明了晚明儒者想要扭轉敗壞的社會之經世努力，崇禎間，復社諸君將經世學風進一步推進，陳子龍等人編纂《明經世文編》、宋應星《天工開物》、方以智《通雅》、《物理小識》，都是此一思潮下產物，楊慎、陳第等人從事於古籍考究，一股復興古學振興經學的學術風氣就已經逐漸傳播開來，不只經學被復興了連帶其

他各門學術也都經世之旨的目標去發展，諸如黃宗羲的《明夷待訪錄》、顧炎武《日知錄》、王夫之《讀宋論》、《讀通鑑論》，雖然經學在清初以漸居學術的主流地位，卻仍是主於正人心，救風俗的經通致用，既有別於宋明理學，復迥異於乾嘉考據學風，是儒學發展過程中由於客觀時勢刺激（明滅亡）在自我批判（明雖亡，但規範中國的宗族封建制度仍未滅，儒學仍必須作出反應時代變化的反應）下的一種結果。

只是隨著政局的安定，朝廷一本過去「舉本業，抑末利」的農業政策，逐利的商業行為又受輿論譴責，學術意義少被人提及，清初經世學風復歸沉寂，又被淹沒在經籍考辨的純學術中。

2、社會繁榮之沃壤

甲、鼎盛之書肆與藏書風

（甲）、政治秩序安定，社會物力豐盈：

清代考據學之盛，很重要的一個基礎，便是建立在校刊精確與廣為流通的書籍上，所以社會安定，經濟繁榮，正是提供這種基礎之有利因素。

17世紀的中國，歷經了明末動亂與清人入關的變動，大兵、大旱和大水並集一時，不僅山東一帶「一戶之中止存一二人，什畝之田只種一二畝」，幾乎各地都是極目荒涼「地畝荒蕪，百姓流亡，十居六七」，連江南地區也是「兵火彫殘，僅存焦土」。但隨政局安定，加以清帝也休養生息，勵精圖治；至乾隆時期，不僅人口大量繁衍，社會經濟也到達空前高度。

（乙）、明末以來藏書風氣盛，考據家與藏書家相善：

考據學是書本子的學問，藏書風盛則在校刊、辨偽、史料的蒐補、文字的訓詁上，都能提供學者「辨章學術，考鏡源流」的豐富憑證。考據名家錢大昕、段玉裁、陳鱣等人都與包括黃丕烈、顧之逵在內的吳門四大藏書家，還有「千元十駕」的吳騫等眾多藏書家相善，從他們手中借得善本以讀，或相互通假，彼此論學，故管庭芬跋《經籍跋文》謂：「（陳鱣）晚客吳門，聞黃蕘圃主政百宋一廬，九經三傳各藏異本，於是欣然定交，互攜宋鈔元刻，往復易校。」錢大昕幫范欽的六世孫葦舟編撰《天一閣碑目》，李慈銘亦論顧廣圻校讎之所以古今第一，實由多見顧之逵、黃丕烈、錢曾等家之藏書而來。

乙、大量刊刻的類書與叢書

（甲）、清廷風行草偃的示範與激勵作用

康熙十二年，清廷在武英殿開設書刻處，從康熙到乾隆，其所校刻，稱為「殿版」的刻本，往往召集天下名士，加以精審詳校，既多且精，堪稱即印刷術與手工業之大成。

武英殿便刻有《易經通注》、《日講義經解義》、《御纂周易折中》、《欽定詩經傳說匯編》、《欽定周官義疏》、《欽定禮記義疑》……等，後為乾嘉學者之大規模訓詁、校刊、注釋儒家經典，已經先行作了示範。類書方面如《康熙字典》、《古今圖書集成》、《佩文韻府》、《全唐詩》……等，更是眾多學者投注無數心力結果，乾隆間之纂輯《四庫全書》使清廷除了在重視學術，保存文化上表態，更收思想上整飭異己之功效，兼具政治與學術雙重意義。

清廷詔集名儒，一方面藉「博學鴻儒」籠絡士人，一方面藉大型類書之編纂，以實際的行動，作為重視學術之宣示。

（乙）、私刻與坊刻也極為普遍

上有所好下必有勝焉，藏書家、富商豪紳、校刊學者，以其典藏愛好，或是宋元舊刻，重行加以校刊雕版付梓，藏書家注重版本，以宋元舊刻取勝，如黃丕烈的《士禮居叢書》，校勘家則從事於精審之考訂，以校讎精確著稱，如顧廣圻《思適齋叢書》、畢沅《經訓堂叢書》等皆一時之選。

3、藉集體校刊修纂群書之名，類養士之風的爭相延攬遂起：

在大量刊刻叢書和詳訂精審的要求下，更多學者被徵召投身校勘古書的行列，純粹以讀書考證為業的讀書人產生了，「家故貧，常以為人校科博米粿以食」。他們或纂輯遺書，或校勘考訂，有的為富商所延聘，有的為顯宦、朝廷所網羅，既可以不必憑著狹隘的科舉致仕，又可以藉學維生，對於士人之從事純粹的經籍考證，具正面積極鼓勵作用。

4、舉行祭書之會，以共賞析疑交換心得：

吳騫序陳鱣《經籍跋文》：「予與簡莊孝廉（陳鱣號簡莊），少日皆酷嗜書籍，購置不遺餘力。凡經史子集得善本，輒互相傳觀，或手自校勘相質，蓋數十年如一日云。」錢泰吉之跋吳騫《拜經樓藏書題跋記》亦云：「先生平得一異本，必傳世之交，共相鈔。」管庭芬的跋文也說當時吳門諸藏書家「獲一秘冊，則共為題識歌詩以記其事。」足見藏書家和考據者之間密切關係。

（二）、學術發展上之主觀演進

1、從經書辨偽到文字考訂：

考據學雖包羅廣泛，舉凡辨偽、文字、音韻、訓詁，並皆屬之，但在時間上清初多從事辨偽，乾嘉時期則喜從事文字音韻之考訂差異：

(1)、在通經以致用的時代要求下，清初的經書辨偽所表現的是一重回歸原點的運動，具有復興原始儒學的樸素精神，所以對宋儒虛玄思辨主觀臆測的說經方式普遍採取排斥態度，力圖恢復控孟學說的原始精神，以解決經書上的義理紛紜，希望藉昌明經書中的治道達到運用經術治世的理想，是以考據為手段求治世之目的，戴震之作《孟子字義疏證》迥異乾嘉學者，梨洲雖引領考據風氣其言「讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求於心，則為俗學。」是主張在求博學之餘還要進求歸宿於心的義理裁斷；亭林雖以《音學五書》開考據之門徑，但他也說：「君子之為學也，以明道也，以救世也。」所以別撰《日知錄》，他本身仍是首重學術經世之用，而義理思想本是判斷古書真偽的重要根據。

(2)、經書辨偽在清初已由前人交出成績單了，後人只好專事經書中的訓詁考訂，加以社會經濟政治漸趨安定，經世學風頓失以生存之土壤，考據在此時蔚為大國，而考據學不僅是一種學術風尚，更是一種治學方法，乾嘉學者從實證的角度解釋經學，回應學術課題實學的要求，脫離了致用之旨。

2、考據即經學之獨尊考據：

(1)、考據目的改變，考據對象擴大：

此時以訓詁考訂名物為大宗的考據學已獲地位之提升，乾嘉學者大多數都放棄學術致用理想，不再探求古書中治世之理，屏棄宋儒所標的聖人義理，考證風氣已全然興盛，學者便提出考據即經學的說法。

(2)、焦循主張以經學之名代替考據之稱，為考據學正名：

他提出自周秦以至於漢季以來都是用學或經學之名來稱學問，著述的，「無所謂考據也，未聞以通經學者為考據」，並指出此時考據學「其自名一學，著書授受者不下數十家，均異乎補苴掇拾者之所為」，程朱理學主盟學界時期，考據學被認為是摭拾古說，不如抒寫性靈著作的補苴掇拾之學，如不正名為經學，仍稱考據，便是「不揣其本而齊其末」的混珠之稱。

(3)、江藩撰《漢學承師記》另創考據之學統，企圖推翻理學在儒中之統宗。

(4)、龔自珍認為稱考據學為漢學「有十不安焉」，因此視漢學為經學之外，仍需以經學之名代漢學之稱。

清儒如此努力不但為考據學在清代學界取得正式學統地位，也充分反映清代儒學發展之形勢變化，為清代前中葉的考據學全盛寫下了註腳。

七、清代樸學興盛原因

清高宗乾隆、清仁宗嘉慶年間，是考據學最發達的時代。清代盛行樸學的主要原因有二：

- (一)、對宋明理學的反動：想以廣博實在的經典考證，來闡釋儒家哲理深遠的涵義，來革除空浮虛偽的弊病。
- (二)、清廷高壓政策嚴格控制讀書人的思想：一般的學者為了遠離文字獄之災，紛紛找出老祖宗的經典，從事古書訓詁、音韻和校勘等工作。

學者嘗以為清代考據學之興盛緣於清初的文字獄政策。例如：孟森《明清史講義》說：

乾隆以來多樸學，知人論世之文，易觸時忌，一概不敢從事，移其心力，畢注於經學，畢注於名物訓詁之考訂，所成就亦超出前儒之上。

蕭一山《清史》說：

有民族思想的學者，在異族的鈐制政策下，不甘心作無恥的應聲蟲，又不敢作激烈的革命黨，自由研究學問，也怕橫攔文網，那還有甚麼辦法？只好「明哲保身」，「尚友古人」，向故紙堆裏去鑽了。

清政府固然用高壓政策來箝制人民的思想；但另一方面，又開「博學鴻詞科」、「山林隱逸科」來籠絡士子，施行懷柔政策。在康熙和乾隆兩朝，更欽定纂修《古今圖書集成》和《四庫全書》。雖然修書的目的是把一些具有反清思想的書籍搜出來查禁，但另一方面卻搜集了不少天下圖書。修書是需要校訂和考證的，因此客觀環境便容許考據學的存在。

經濟發展亦是清考據學興盛之因素。雍、乾以後，社會經濟轉趨穩定，百姓生活富裕，為文化學術興盛提供物質基礎條件，那些失意科舉的士人埋首紙堆中。尤其江浙一帶，社會富庶，富商支持文化事，文人修書成風，考據名家如錢

大昕、王鳴盛、趙翼，都是江浙人士。

學術上的原因分析，耶穌會士的來華，傳入西洋科學及以歸納法之治學精神，中國學者徐光啟、李之藻與之來往，吸收西學富有科學精神的研究方法，有利考據學之盛行。

總括而言，明代王學末流之空疏，形成清初實學思潮。而從政治方面而言，因文字獄的逼害，學者遂尋求其他學術，又因受實學思潮之衝擊而萌考證學之端。再繼以修書風氣之盛，而造就出興盛考據學之環境。故清代考據學不獨因文字獄而興，而是三方面因素之匯合所致。

八、清代樸學內容

清代樸學在經學、史學、音韻、文字、訓詁以至金石、地理、天文、曆法等方面，都取得相當成就。在內涵與風格都較漢學、宋學嚴謹精密，博引廣證為其特色。其樸學內容包括：

- (一)、訓詁—詮釋字、詞的正確音義。
- (二)、考據—探索經典中提及的事物。如史事、物件、制度、山川、地理、人物……等的實情及其沿革。
- (三)、校勘—以不同版本比對和推斷經典的正確字詞。
- (四)、辨偽—研究古文獻是否後人偽造或雜入後人文字。
- (五)、輯佚—從類書及其他書籍的引文中，找出些已散佚的古文獻章節或片言隻字。
- (六)、目錄—將古籍及古文獻加以分類。
- (七)、版本—辨別古籍的抄寫或印行年代。

九、乾嘉考據學派

清代考據學在當時實際未有分成若干個別流派，派別之說只是後人為方便掌握而分的。他們互相推崇，互為師友，相互影響，不立門戶而能取長補短，此乃乾嘉考據學所以光芒萬丈的原因。漢學與宋學，自嘉慶間江藩作《國朝漢學師承記》、《宋學淵源記》始有明確劃分。清末民初，章太炎論清儒，區分吳學、皖學，人們才以派別眼光視惠棟、戴震。

在考據學上吳、皖兩派各有特色，戴震從尊宋述朱起腳，而惠棟則自反宋復古而來，而戴震在考據及微言大義兩大範疇成就均高於惠棟。著名的古文經學家從清初至民國有：顧炎武、黃宗羲、毛奇齡、朱彝尊、胡渭、閻若璩、惠棟、戴

震、王念孫、王引之、段玉裁、俞樾、章炳麟等。
著名大家與派別簡單介紹如下：

(一)、顧炎武(1613-1682)：字寧人，人稱亭林先生，明末清初吳郡崑山人，著有《日知錄》等。顧炎武有鑒於明朝滅亡的教訓，而對程朱理學與陸王心學均作了十分強烈的批判，斥之為「空虛之學」。顧炎武開清代樸學之風，啟發了乾嘉年間的考據之學。

(二)、吳派：代表人物「惠棟」，字定宇，號松崖，人稱小紅豆。因其為江蘇吳縣人，故稱吳派，漢學之名亦由此派起。承繼祖父惠周惕（於康熙朝以經學聞名），父惠士奇家學，深邃經學，至惠棟更以治《易》為世所尊。著有《周易述》、《易漢學》、《易例》、《明堂大道錄》、《禘說》、《古文尚書考》、《左傳補正》、《九經古義》、《後漢書補注》等。治學方法：尊古、守家法，篤信漢儒之說，其《九經古義》曰：「古字古言，非經師不能辨。」「古訓不可改。」其說缺點是學風較為保守。焦循《雕菰集·卷八·辨學》評曰：「固守其說，一字句不敢議。」梁啟超評曰：「凡古必真，凡漢皆好。」吳派其他重要學者尚有：江聲、王鳴盛、錢大昕、孫星衍、洪亮吉、汪中、江藩……等人。

吳派治經方法與特色：「恪守漢學」、「博證信古」。吳派考據成就與影響要點如下：

1、以漢儒近古，故凡漢必是。信古最深，謂傳注之言，堅確不易，不求於心，固守一說，一字句不敢議。

2、以恢復漢《易》為終生職志，遵循漢人學說為主，主張博搜漢儒經說，加以疏通，而旁及史學與文學。

優點：以聲韻加強考據，恢復漢學舊貌，樹立清經學典範。

缺點：無視漢以後經學成就，過於墨守家法。

其長在博，其短亦在於嗜博；其長在古，其短亦在於泥古。守古人之言，失古人之心。

(三)、皖派：代表人物「戴震」，字東原，安徽休寧人，故其學派稱為皖派。精於禮學和聲韻之學。在考據訓詁之學中透露出經世的宗旨，著有《孟子字義疏證》、《原善》、《方言疏證》、《古韻標準》、《四聲切韻表》、《音學辨微》、《儀禮經傳通解》、《禮經綱目》、《考工記圖》等。《戴東原集》卷九〈與某書〉曰：「治經先考字義，次通文理，志在聞道，必空所依傍。」《答鄭用牧書》曰：「學者當不以人蔽己，不以己自蔽；不為一時之名，亦不期後世之名。」

其他重要學者尚有：孔廣森、段玉裁、王念孫、任大椿、王引之、焦循、

阮元……等人。

治學方法：學博而精，實事求是，重客觀實證，不盲從古人。

皖派治經方法與特色：「由字以通其詞，由詞以通其道」。以文字學為基礎，從訓詁、聲韻、典章制度方面考釋經義，給予全新的確解，並糾正了漢唐諸儒在斷句、義解方面的錯誤。以明道為考據最終鵠的，大大推進聲韻研究的發展，不囿於漢宋之別、不拘於家法。

優點：極具科學的精神，而每出神解，發前人所未發。缺點：繁瑣

考據成就與影響：文體樸實簡潔，最忌言有枝葉。治經必求原文之正確然後即安，求是求真，不問漢宋考據之外，獨創學說，猶重明道，「由字以通其詞，由詞以通其道」。對清中葉後經學發展影響深遠。

聲韻學研究的成就，打破漢宋、家法之別。戴震《孟子字義疏證》微言大義研究的成就，一直為朝野所尊崇。

總之，此兩派共同點都主張由字詞入手，研究經書本義。不同點在於治學方法。王鳴盛論惠戴云：「方今學者，斷推兩先生。惠君之治經求其古，戴君求其是。」吳、皖兩派，吳派雖於古訓古義作出貢獻，使漢學（考據學）明確奠立，則屬其功；但盲從漢儒，缺乏懷疑精神，即使對迷信讖緯亦深信不疑，盲目迷古，則屬其過，梁啟超《清代學術概論》評其為「功罪參半」。而梁評皖派：「故苟無戴震，則清學能否卓然而樹立，蓋未可知也。」其在論學精神及方法皆甚客觀，成為清考據學之典範。可見吳、皖兩派在清考據學上皆有舉足輕重的地位。

十、清代樸學之成就

清代經學是二千年來經學的總檢閱，為經書作了全面整理，清儒無論在注釋、校勘、辨偽、音韻、輯佚、蒐補或編纂方面，都有很大的貢獻。其考據且及於史籍地志，促進了史學與地學的研究。對於文學、音韻的考證析疑，又使文字學、音韻學等專門學術得以發展，如段玉裁的《說文解字注》，即為一例。此外中國古籍繁多，清儒考據輯佚，對於保存及研究古籍，價值極大。

（一）、經書的注釋：

清儒博採各家經說的精華，遍注群書，在經籍的考據訓詁方面頗有成就，如王念孫的《廣雅疏證》。

（二）、偽書的辨正：

清儒用嚴謹的態度和精密的方法，對經籍作者的真偽及成書的年代詳加考訂，如閻若璩著《尚書古文疏證》便是一例。

（三）、佚書的搜輯：

清儒從幾部大類書或較古的著述裡，搜輯出許多湮沒失散的古書，例如《舊五代史》的輯出，就是這方面的重大成就。

（四）、古籍的校勘：

不少古書的文字章節常有偽誤，清儒根據古籍善本加以校正，使一些有偽誤的版本，得以恢復本來面目。

（五）、史料的補訂：

清儒搜羅散見於各書的遺聞佚事，對古籍內容的異同，加以辨正及補訂，其中尤以補訂各史表志最多。

（六）、《易》的整理和新疏：

- 1、復原漢《易》：對《易》占的方法和原則徹底弄清，為漢《易》象數派。以惠棟的《易漢學》和張惠言的《周易虞氏易》為代表。
- 2、專治《易》義：摒棄漢人象數以及宋人《易》圖之說。如焦循著《雕菰樓易學三書》，不務虛玄，簡明切當，把《易》的卦例全盤考索出來。

（七）、《書》的新疏：

自閻若璩的《尚書古文疏證》後，《古文尚書》被判為後出偽書，已經是不刊之論。清中葉後，以孫星衍的《尚書今古文注疏》最為特出。

（八）、《詩》的新疏：成就局限於聲韻、訓詁和名物考證。

- 1、專研《毛詩》：以陳啟源的《毛詩稽古編》和朱鶴齡的《毛詩通義》最著名，清中葉後以胡承珙的《毛詩後箋》、馬瑞辰的《毛詩傳箋通釋》、陳奐的《詩毛氏傳疏》為代表。實事求是，亦不曲加迴護。
- 2、治三家《詩》：以漢代立為官學的齊、魯、韓三家詩為對象，以王先謙所著的《詩三家義集疏》和魏源的《詩古微》為最著名。
- 3、《詩》義探求：即摒棄一切前人《詩》說，直接從文字推求《詩》旨，路向較富文學色彩。以方玉潤的《詩經原始》最有代表性。

（九）、《春秋》三傳新疏：整理和注釋，具體反映清代今古文經學起伏發展之跡。

- 1、《春秋左氏傳》：以清初馬驥的《左傳事緯》和顧棟高的《春秋大事表》為最著。
- 2、《春秋穀梁傳》：以鍾文烝的《春秋穀梁經傳補注》最著名。他認為《左傳》的三體五例和《公羊傳》的三科九旨，都不足信，只有《穀梁傳》能夠以正名盡辭的書法原則，張揚王道，和孔子的為政原則合。
- 3、《春秋公羊傳》：晚清《公羊》學復熾，是漢學復古的必然結果，不完全是國運衰頹所導致的。晚清時以陳立的《公羊義疏》成就最著。不以發揮《公羊》的微言大義而作，是以漢學考據訓詁的方法注釋。

（十）、《禮》的新疏：

- 1、《大戴禮記》：孔廣森的《大戴禮記補注》和王聘珍的《大戴禮記解詁》。
- 2、《小戴禮記》：以朱彬的《禮記訓纂》和郭嵩燾的《禮記質疑》最為著名。
- 3、《儀禮》：以胡培翬的《儀禮正義》為必讀新疏。
- 4、《周禮》：以孫詒讓的《周禮正義》為最代表性。

伍、乾嘉考據學派—史學部分

一、清朝三大史書名著

錢大昕：《二十二史考異》

趙翼：《二十二史劄記》

王鳴盛：《十七史商榷》

二、史學部分之治學態度及方法

(一)、將史學看作是經學的應用及實踐

1、援經入史，以史證詩：

例：王鳴盛《十七史商榷》：「讀史之法與讀經大同小異。」

2、以儒家傳統學說為準則：

例：《十七史商榷》：「若者可褒，若者可貶，則聽天下公論焉可以。」

(二)、把文字訓詁放在整個研究工作中的第一位

第一步：識字

第二步：進行對典章名物字義音韻的訓詁工作

例：王鳴盛曰：

欲校始讀，亦隨校隨讀，購借善本，再三讎勘，又搜羅偏霸雜史，稗官野乘，山經地志，譜牒簿錄，以暨諸子百家，小說筆記，詩文別集，釋老異教，旁及於鐘鼎尊彝之款識，山林塚墓，祠廟伽藍碑碣斷闕之文，盡以供佐證，參伍錯綜，比物連類，以互相檢照，所謂考其典制事蹟之實也。

三、錢大昕

(一)、簡介：字曉徵，一字及之，號辛楣，又號竹汀居士。生於雍正六年（1728）正月，卒於嘉慶九年（1804）。

(二)、考據特色：

- 1、既考訂經史子集，又考歷朝史書。
- 2、既校文字音韻，又校作者版本史料。
- 3、既糾正作者史實錯漏，也糾正釋者謬誤。

(三)、考據方法：

- 1、列出典籍標題，抄錄待考原文，再列舉證據以訂正原文。
- 2、用分析的方法來評論歷人物。
- 3、用比較的方法來考證世系。
- 4、用推理的方法對史書版本和字進行考證。

(四)、作品：《二十二史考異》

四、趙翼 (1727-1814 年)：字雲松，號甌北。

《廿二史劄記》：三十六卷，補遺一卷，通計條目約六百，其命為《廿二史劄記》而不稱廿四史。特色有三：

- (一)、按史先後分卷編次，每卷有若干條目。
- (二)、考訂內容：資料的來源編著的方法、史料的真偽資料的來源、編著的方法、史料的真偽資料的來源、編著的方法、史料的真偽和價值、各史編著的年代和時間、體例和書法的得失，以及記事詳略異同等。
- (三)、評述各時代治亂興衰的因由及社會變化。

五、王鳴盛(1722—1797)：字鳳喈，一字禮堂。

(一)、首先堂堂皇皇掛起目錄學招牌：

目錄之學，學中第一要緊事，必從此問途，方得其門而入。
凡讀書最切要者，目錄之學，目錄明方可讀書；不明，終是亂讀。

(二)、《十七史商榷》：百卷，主于校勘本文，補正訛脫；審事蹟之虛實，辨紀傳之異同；於輿地職官典章名物，每致詳焉。

六、章學誠：字實齋。《文史通義》與《校讎通義》

參 考 書 目

- 一、王茂、蔣國保、余秉頤、陶清著：《清代哲學》，安徽人民出版社。
- 二、林能士主編：《中國文化史》，南一書局。
- 三、林啟彥著：《簡明中國學術思想史》，香港：香港教育圖書公司，1990。
- 四、林慶彰編：《中國經學史論文選集》，文史哲出版社。
- 五、孟森著：《明清史講義》，北京：中華書局，1981。
- 六、張麗珠著：《清代義理學新貌》，里仁書局。
- 七、黃振民著：《古籍導讀》，天工書局印行。
- 八、梁啟超著：《清代學術概論》、《中國近三百年學術史》，里仁書局。
- 九、錢穆著：《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 十、錢穆著：《中國近三百年學術史》，臺北：聯經出版社。
- 十一、謝灼華編：《中國圖書和圖書館史》，武漢：武漢大學出版社，1990。
- 十二、蕭一山著：《清史》，香港：中華文化出版事業社，1985。

第十四單元 近現代哲學

● 胡適(1891~1962)

- ◎ 「全盤西化」路線代表之一，認為中國「百事不如人」。
- ◎ 「大膽的假設，小心的求證」

● 梁漱溟(1893~1988)

- ◎ 強調東方文化路線代表之一，著有《東西文化及其哲學》。
- ◎ 宇宙為一大生命，透過人的活動而展開，人們要用直覺體悟「宇宙之生」。
- ◎ 世界文化三期重現說：西方→中國→印度。

● 科學玄學論爭

- ◎ 代表人物：張君勱(玄學)、丁文江(科學)
- ◎ 玄學派主張重視哲學、人生觀、形上學、本體論；科學派主張科學才是最好的工具。

● 新儒家

◎ 熊十力(1885~1968)

- 著有《新唯識論》、《讀經示要》、《原儒》、《乾坤衍》等。
- 科學與哲學各有其用，哲學的本體論也不能被科學代替。
- 主張通過自我努力，發揮本心之仁，創造現實。

◎ 唐君毅(1909~1978)

- 認為中國文化重統緒(圓而神)，西方文化重分殊(方以智)。

- 因西方文化衝擊造成中國文化崩壞，因此需重建人文。西方文化若要克服自身問題，也須向中國文化學習。
- 當今中國文化需向西方文化的多元發展學習並回應挑戰，且需宏揚宋明心性之學，反本開新。
- ◎ 徐復觀(1903~1982)
 - 認為中國需要的就是對中國文化的再肯定，承認自身文化好的一面。
 - 遠溯孔孟原始精神，即可找到中國文化中與現代民主相通的可能性。因此致力於尋找中國思想史中的民主因素與「進步」的思想，認為儒家的民本思想也可支持民主而有所助益。
- ◎ 牟宗三(1909~1995)
 - 認為中國哲學是生命的學問，人須「逆覺體證」透過個人修養而把握真理。
 - 孔孟之學的價值在於挺立道德主體，開闢價值之源，揭示「道德的形上學」(moral metaphysics)，以道德實踐解釋一切存在。
 - 對中西哲學作一判教工作，認為西方的康德(Immanuel Kant)可與中國哲學會通。