

清初經學的特色及影響

汪學群

中國社會科學院歷史所研究員

清代初期雖以理學為盛，但其末流弊端已顯見，補偏救弊的最好方法就是重新拾起古老的經學，作為扭轉學風的手段，因此經學之風已漸然興起。這一時期的經學特色主要包括綰理學于經學之中、群經的辨偽、經籍的編纂、通經致用四個方面。以下做一簡述。

一、綰理學于經學

針對宋明理學末流背離經學的現實，清初諸儒宣導應以經為本位，綰理學于經學之中。錢謙益主張：“漢儒謂之講經，而今世謂之講道。聖人之經，即聖人之道也。離經而講道，賢者高自標目，務勝於前人；而不肖者汪洋自恣，莫可窮詰。”¹發揮歸有光道在經中的觀點，主張應以漢儒為宗主去研究經學，“學者之治經也，必以漢人為宗主。”但他也強調：“漢不足求之于唐，唐不足求之于宋，唐、宋皆不足，然後求之近代。”²廣采漢以下，乃至當時人的著述，其議論持平。繼錢謙益之後，方以智、顧炎武、朱之瑜、黃宗羲、呂留良、李顥、陳確、費密等學者遙相呼應，唱為同調。

方以智對執“糟粕六經”的觀點給予駁斥，以為“聞道者自立門庭，糟粕文字，不復及此，其能曼詞者，又以其一得管見，洸洋自恣，逃之空虛。”³不滿意離開經書而空談儒學的性理，自然要進一步注意經典。他晚年在青原山持論更加明確地說：“聖人之經，即聖人之道。”⁴又說“夫子之教，始於《詩》、《書》，終於《禮》、《樂》”，治經“太枯不能，太濫不切。使人虛標高玄，豈若大泯於薪火。故曰：藏理學于經學。”⁵提出“藏理學于經學”的命題，試圖把理學與經學統一起來。

顧炎武在批判理學基礎上提出“理學，經學也”⁶的主張，把經學視為儒學的正統，後世理學不究心於《五經》，而沉溺于理學家的語錄，為不知本是禪學。後來全祖望把其主張概括為“經學即理學”⁷，道出顧炎武綰理學于經學之中的用心。顧氏主張從歷史角度治經，認為經學有其源流。他還從考音、文字角度治經，以為讀九經應從考文開始，考文則應從知音開始，⁸強調治經的手段、工具的重要意義。他治經尤其重視經世，反對單純的訓詁、考證。

費密提出“從古經舊注發明吾道”⁹的命題，認為“且不傳之學亦遺經得之，

¹錢謙益：《初學集》卷二十八，《新刻十三經注疏序》，上海古籍出版社，1985年，第851頁。

²錢謙益：《初學集》卷七十九，《與卓去病論經學書》，第1706頁。

³方以智：《通雅》卷首，《序》，中國書店，1990年，第6頁。

⁴方以智：《青原山志略》卷三，《仁樹樓別錄》。

⁵方以智：《青原山志略·凡例·書院條》，康熙年間版。

⁶顧炎武：《亭林文集》卷三，《與施愚山書》，萬有文庫本，商務印書館，1937年，第232頁。

⁷全祖望：《鮚埼亭集》卷十二，《亭林先生神道碑》，《全祖望集匯校集注》，上海古籍出版社，2000年，第277頁。

⁸參見顧炎武：《亭林文集》卷四，《答李子德書》，第244頁。

⁹費密：《弘道書》卷首，《題辭》，民國九年怡蘭堂刊本，第1頁。

非得於遺經之外也。古今遠隔，舍遺經而言得學，則不本聖門，叛道必矣。”聖人之道，“惟經存之，舍經無所謂聖人之道。鑿空支蔓，儒無是也。歸有光嘗辟之云：‘自周至於今，二千年間，先王教化不復見，賴孔氏書存，學者世守以為家法，講明為天下國家之具。漢儒謂之講經，後世謂之講道。能明于聖人之經，斯道明矣。世之論紛紛然異說者，皆起於講道也。’有光真不為所惑哉！”¹⁰他主張學儒家之學當從經書開始，經道一體，離經不僅不能悟道，反而叛道，服膺歸有光有關經與道密不可分的思想。自謂：“密（費密——引者）事先子多年，艱苦患難閱歷久，見古注疏在後。使曆艱苦患難而不見古注疏，無以知道之源；使觀古注疏而不曆艱苦患難，無以見道之實。”¹¹把經當成道的源泉，同時也注意到體悟大道僅靠本文是不夠的，還必須要有人生的經驗。

朱之瑜在回答人問“注解”時，有以下看法：“書理只在本文，涵泳深思，自然有會。”¹²“書理只在本文”，亦即道理不離經書，對經本文認真下功夫，其中道理自然會體悟。他反對簡單地看重經注，主張對經注應若即若離，進一步講讀經也不是目的，而要通過讀經明理，融會貫通其義理才真正做到讀經。黃宗羲反對抄襲語錄之糟粕、不以《六經》為根柢的明人講學習氣，強調為學必先窮經。呂留良認為，“不學六經，不足通一經”，主張“士必通經博古，明理學為尚。”“必通經，必博古，必明理學。”¹³通經博古即是注重經本文，明理學即明大道。李顥提出“明體適用”之學，應從讀書開始，其在講學時所開列之書，首先就是經書。他還提出“道學即儒學”的命題，“其實道學即儒學，非於儒學之外別有所謂道學也。”¹⁴在這裡，儒學偏於經，道學側重道，經道合流。

清聖祖的儒學以理學為主，但也不廢經學，希望融理學于經學當中。牛鈕、陳廷敬在日講時對他說：“自漢、唐儒者專用力于經學，以為立身致用之本，而道學即在其中。”¹⁵他接受道學即在經學中的主張。

以上綜理學于經學諸觀點可謂清初經學的一大特色，它預示著經學開始走向復興。

二、群經的辨偽

清初諸儒不局限于對經學的倡導，而是對宋明以來推崇的經書及注疏進行反思，從考據出發指出其訛誤不實之處，掀起了群經辨偽思潮¹⁶。

關於《尚書》，閻若璩繼承前人遺緒梳理《古文尚書》疑案，潛心數十年，撰成《尚書古文疏證》一書，得疏證 128 條。他就史籍所載《古文尚書》篇數、鄭玄注《古文尚書》篇名，以及梅賾本《古文尚書》內容、文句等，引經據古，一一指出其矛盾之處，揭出東晉晚出本作偽依據，得出“晚出於魏晉間之書，蓋

¹⁰ 費密：《弘道書》卷上，《道脈譜論》，第 22—23 頁。

¹¹ 費密：《弘道書》卷下，《聖門定旨兩變序記》，第 21 頁。

¹² 朱之瑜：《朱舜水文集》卷十，《答安東守約問八條》，中華書局，1981 年，第 369 頁。

¹³ 呂留良：《呂晚村先生文集》卷五，《戊戌房書序》，《四庫禁毀書叢刊》第 148 冊，第 572—573 頁。

¹⁴ 李顥：《二曲集》卷十四，《周至答問》，中華書局，1996 年，第 120 頁。

¹⁵ 《康熙起居注》第二冊，第 879 頁。

¹⁶ 這方面的研究參見林慶彰《清初的群經辨偽學》，天津出版社，1990 年，有詳盡的論述。

不古不今，非伏非孔，而欲別爲一家之學者也”¹⁷的結論。由於閻若璩此書在考據學上的貢獻，江藩撰《漢學師承記》冠之爲卷首，尊他爲清代考據學開派宗師。此外，黃宗羲、顧炎武等皆對晚出《古文尚書》有所懷疑，有所考辨。黃宗羲對閻若璩《尚書古文疏證》給予正面的肯定，在爲此書作序時指出晚出《古文尚書》與史傳記載的矛盾，以及抄襲前人之文的出處，如其中宋儒服膺的十六字心傳本於《論語》和《荀子》。顧炎武《日知錄》中有懷疑《古文尚書》多條，如《泰誓》、《古文尚書》、《書序》等，在指出“二十五篇之出於梅賾”之後，引孟子“盡信書不如無書”一句，這已經證明他對閻氏考辨晚出《古文尚書》爲僞書的認同。朱彝尊後來也懷疑晚出《古文尚書》並從多角度指出其僞，儘管毛奇齡作《古文尚書冤詞》加以反對，也無力扭轉辨僞《古文尚書》的定讞。

關於《周易》，黃宗羲作《易學象數論》，黃宗炎作《圖學辨惑》，毛奇齡作《河圖洛書原舛編》，駁宋易圖書派之非。黃宗羲認爲河圖、洛書是地理之書，與畫卦無關，因爲漢、唐學者皆未述及今日之河圖、洛書。至於先天橫圖、先天方點陣圖皆非《周易》本有，而是後人比附《周易》的產物。黃宗炎繼承發揚其兄的說法，認爲易圖就傳授源流來看非古，而是後人所造。其中河圖、洛書爲地理方冊，先天諸圖、太極圖則是宋儒所僞造，受道家影響。朱彝尊和毛奇齡都指出河圖、洛書、先天、太極諸圖的道家性質。胡渭博采眾家之長撰《易圖明辨》，對宋易圖書先天之學進行系統批判。他認爲，《易》“無所用圖”¹⁸，不必區分“先天”、“後天”。對於圖書之學解釋《繫辭》“河出圖，洛出書”提出質疑，認爲河圖、洛書不是作《易》的本旨，因此治《易》不可拘泥。他還把伏羲、文王、周公、孔子之《易》視爲一脈相承，指出：“九圖乃希夷、康節、劉牧之象數，非《易》之所謂象數也”¹⁹。強調朱熹《周易本義》首卷所列的九圖與陳搏、邵雍、劉牧諸圖不是聖人之《易》，不過是先天之圖罷了。由此胡氏主張先天之圖與聖人之《易》應分道揚鑣，離之則兩美，合之則兩傷²⁰，力圖還《周易》之本來面目。胡渭《易圖明辨》一書對宋易圖書先天諸說進行徹底批判，客觀上對清代中期漢易的復興起了促進作用。

關於《詩》，所謂《詩傳》、《詩說》，依毛奇齡的說法，“《詩傳》，子貢作；《詩說》申培作，向來無此書，至明嘉靖中，廬陵中丞郭相奎（子章）家忽出此二書，以爲得之黃文裕（佐）秘閣石本，然究不知當時所爲石本者何如也。”²¹ 後來引起學者的懷疑。清初由對此書的懷疑演成考辨。毛奇齡所作《詩傳詩說駁議》是清初經學考辨《詩傳》、《詩說》的集大成之作。他在述此書緣起時說：“予客江介，有以詩議相質難者，捃摭二家言，雜爲短長，予恐世之終惑其說，因於辨論之余，且續爲記之，世之說詩者可考鑒焉。”²² 他分別從《詩經》的傳授源流、篇名、篇次與古書不合、內容與《魯詩》不合、詩旨與史實不合等方面加以考辨，

¹⁷ 閻若璩：《尚書古文疏證》卷二，第二十三《言晚出書不古不今非伏非孔》，《清經解 清經解續編》第九冊，鳳凰出版社，2005年，第131頁。

¹⁸ 胡渭：《易圖明辨》卷首，《題辭》，《清經解 清經解續編》第9冊，鳳凰出版社，2005年，第229頁。

¹⁹ 胡渭：《易圖明辨》卷十，《象數流弊》，第275頁。

²⁰ 參見胡渭：《易圖明辨》卷首，《題辭》，第229頁。

²¹ 毛奇齡：《詩傳詩說駁議》卷一《總論》，《西河全集》，蕭山陸凝瑞藏本。

²² 毛奇齡：《詩傳詩說駁議》卷一《總論》。

得出《子貢詩傳》、《申培詩說》為偽作，“向來從無此書”，“多襲朱子《集注》”的結論。²³ 與毛奇齡大體相近，姚際恒、朱彝尊等都以為《詩說》、《詩傳》皆為明人豐坊偽撰，這是對明代詩學的批判，力圖還《詩經》之原貌。陳啓原作《毛詩稽古篇》，大力駁斥朱熹派的說詩，“所掎擊者惟劉瑾《詩集傳通釋》為甚，輔廣《詩童子問》次之”，“其間堅持漢學，不容一語之出入。雖未免或有所偏，然引據賅博，疏正詳明，一一皆有本之談。”²⁴ 對劉瑾、輔廣等朱熹派門人詩說的批判，也是對朱熹的抨擊。

關於《周禮》，毛奇齡考訂《周禮》雖非周公作，但不可稱為偽書，當為“戰國人書，而其禮則多是周禮。”²⁵ 他認為，“周秦以前，並無周公作《周禮》、《儀禮》一語見於群書，亦並無周、秦以前群書，若孔子、孟、老、荀、列、墨、管、韓百家及《禮記》、《大學》、《中庸》、《坊記》、《表記》、《孝經》所引經有《儀禮》、《周禮》一字一句，則周公不作此書明矣。”²⁶ 周公沒有作《周禮》並沒有什麼關係，《大學》、《中庸》也不知何人所作。說《周禮》為周公作，《大學》為孔子作，缺乏證據，必然造成學者間的互相爭論，於世無補。但這並不損害其經的地位。他對《周禮》的價值是給予肯定的。萬斯大有《周官辨非》明確指出《周官》（即《周禮》）為偽書。他本著“非通諸經，不能通一經，非悟傳、注之失，則不能通經；非以經釋經，則亦無由悟傳、注之失”²⁷ 的方法考辨《周禮》，指出《周禮》所載典章制度等大都與《五經》、《論語》、《孟子》多有不合，尤其證以《左傳》，說：“吾考魯史充有言：先君周公制《周禮》曰則以觀德，德以處世，事以度功，功以食民。今觀《周禮》無此言，則知周公之《周禮》已亡，而今之所傳者，後人假託之書也。”²⁸

關於《四書》，毛奇齡從總體上指出朱熹注《四書》的錯誤，他把《四書》本文與朱注對比，歸納出錯誤有三十二類數百處之多，包括人類錯、天類錯、地類錯、物類錯、官師錯、朝廟錯、邑裡錯、宮室錯、器用錯、衣服錯、飲食錯、井田錯、學校錯、郊社錯、禘嘗錯、喪祭錯、禮樂錯、刑政錯、典制錯、故事錯、記述錯、章節錯、句讀錯、引書錯、據書錯、改經錯、改注錯、添補經文錯、自造典禮錯、小話大話錯、抄變詞例錯、貶抑聖門錯，真所謂聚九州四海之鐵鑄不成此錯。全面否定了朱子的《四書章句集注》。

關於《中庸》，這一時期考辨《中庸》之風甚盛，費密有《大學中庸駁論》，潘平格也有《考辨》，兩書皆不可見。只有姚際恒《禮記通論》中的辨證。經姚氏多方考證，認為《中庸》的文字抄襲《孟子》，就字詞的應用、所述的制度而言已非春秋時之書。從義理的分析證明《中庸》不符孔門宗旨，而《中庸》思想與佛老相契合。²⁹

²³ 毛奇齡：《詩傳詩說駁議》卷一《總論》。

²⁴ 《四庫全書總目》卷十六，《經部·詩類》二，中華書局，1965年，第132頁。

²⁵ 毛奇齡：《周禮問》二，《西河全集》，蕭山陸凝瑞藏本，第17頁。

²⁶ 毛奇齡：《西河文集》卷七，《李恕谷論周禮書》，萬有文庫本，商務印書館，1937年，第220頁。

²⁷ 黃宗羲：《南雷詩文集》上，《萬子充宗墓誌銘》，《黃宗羲全集》第十冊，浙江古籍出版社，1994年，第405頁。

²⁸ 萬斯大：《周官辨非》，《四庫全書存目叢書》經85冊，第645頁。

²⁹ 參見杭世駿《續禮記集說》中所輯《禮記通論》，載《清經解 清經解續編》。

關於《大學》，陳確考辨《大學》之偽，主張“《大學》首章，非聖經也。其傳十章，非賢傳也。”否定《大學》為孔子、曾子所作，不承認《大學》為先秦作品。因為“其言似聖而其旨實竄於禪，其詞遊而無根，其趨罔而終困，支離虛誕。”³⁰ 所得的結論是，“《大學》言知不言行，必為憚學無疑。”³¹ 毛奇齡也認為，《大學》沒有古文、今文之殊，其所傳文也沒有石經本、注疏本之異，力主恢復經籍舊觀。

清初諸儒對宋儒經說的考辨與批評其意義不可低估，主要有以下二方面。

首先，可以說是對宋明理學的打擊。如證明晚出《古文尚書》、河圖洛書先天太極諸圖、《大學》等之偽，動搖了理學立論的根基，從這個意義上說，“宋學已受致命傷”³²，儒學的研究踏上健實之路。宋明理學的產生雖然有佛道的影響，其中也不乏吸取改造他們的成分。但作為儒學發展過程中的特定形態，理學的淵源主要是《四書》和《周易》，清初諸儒對《大學》、《中庸》，以及宋易圖書學的考辨，證明《大學》、《中庸》並非先秦曾子、子思所作，而是漢人偽造，宋易圖書先天太極諸說為後人比附《周易》，宋人解《四書》也非定本等，宋儒推崇的《大禹謨》中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中”這十六字心傳，為晚出《古文尚書》偽造。凡此種種顛覆了理學立論的基礎。但也應該注意到，清初諸儒的考辨主要是指出經書的時代、篇名、篇數、作者等形式方面的偽，並非指其內容的偽，換句話說，清初諸儒所考辨的是事實之偽，而非價值取向、微言大義之偽。因此理學所闡釋的這些義理仍然有意義。

其次，開乾嘉漢學之先。他們考經證史的方法為漢學家們所繼承，對諸經說的考辨也為漢學家們所進一步完善。惠棟、張惠言接續對宋易圖書之學的批評，著力於對漢易的鉤稽輯佚，轉成漢易復興，力求恢復《周易》面貌。焦循則從《繫辭》出發，探索《周易》研究的新思路。惠棟的《古文尚書考》、程廷祚的《晚書訂疑》則繼承閻若璩考辨晚出《古文尚書》遺風，使偽《尚書》一公案定讞。戴震的《詩經補注》、《毛鄭考正》繼承陳啓源《毛詩稽古編》，進一步名物考證。惠棟、秦蕙田、凌廷堪、胡培翬等對《三禮》之學的考辨與研究，出現了由宋儒言理向漢儒重禮的轉向，並在當時產生一定影響。惠棟的《左傳補注》、洪亮吉的《左傳詁》、劉文淇的《左傳舊疏考證》使《左傳》成為顯學。而莊存與的《春秋正辭》、孔廣森的《春秋公羊通義》超越東漢古學，直接西漢，預示著今文經學開始復興。

三、經籍的編纂

清初，清政府意識到“書籍關係文教”，³³ 定鼎伊始，開始編纂儒家經籍。世祖頒諭禮部，稱“爾部即傳諭直省學臣，訓督士子，凡經學、道德、經濟、典故諸書，務須研求淹貫，博古通今。明體則為真儒，達用則為良吏，果由此等實學，

³⁰ 陳確：《陳確別集》卷十四，《大學辨》，《陳確集》下，中華書局，1979年，第552頁。

³¹ 陳確：《陳確別集》卷十五，《大學辨》，第573頁。

³² 梁啓超：《清代學術概論》，東方出版社，1996年，第15頁。

³³ 《清世祖實錄》卷一一七，《清實錄》第三冊，第915頁。

朕當不次簡拔，重加任用。又念先賢之訓，仁優則學，仍傳諭內外大小各官，政事之暇，亦須留心學問，俾德業日修，識見益廣，佐朕右文之治。”³⁴ 聖祖也十分重視儒家經典的編纂，說：“自古帝王致治隆文，典籍具備，猶必博采遺書，用充秘府，蓋以廣見聞而資掌故，甚盛事也。朕留心藝文，晨夕披覽，雖內府書籍，篇目粗陳，而哀集未備。因思通都大邑，應有藏編，野乘名山，豈無善本，今宜廣為訪輯。凡經史子集，除尋常刻本外，其有藏書秘錄，作何給值採集，及借本抄寫事宜，而部院會同，詳議具奏，務令搜羅罔軼，以副朕稽古崇文之至意。”³⁵ 編纂儒家典籍體現兩帝“留心”學問，“右文”、“崇文”之意。清初官方組織編纂的儒家經籍主要有：《易》有《易經通注》、《日講易經解義》、《周易折中》，《書》有《日講書經解義》、《書經傳說彙纂》，《詩》有《詩經傳說彙纂》，《春秋》有《春秋傳說彙纂》，禮有《日講禮記解義》，《孝經》有《孝經衍義》，《四書》有《日講四書解義》，以及《禦纂朱子全書》等。

對儒學經籍的編纂值得一提的還有朱彝尊的《經義考》和納蘭性德的《通志堂經解》。

朱彝尊編纂《經義考》的目的，其一，“學有統而道有歸，然守一家之說，足以自信，不足以析疑。惟眾說畢陳，紛綸之極，而至一者始見。”³⁶ 其二，“先儒遺編，失傳者十九”，³⁷ 尤以“宋元諸儒經解，今無人表章，當日就湮沒。”³⁸ 遂仿馬端臨《文獻通考·經籍考》，朱西亭《授經圖》、《經序錄》，孫退谷《五經翼》，並以各書之說增補之。《經義考》收集先秦至清初經學書目，共八千四百多種，著者四千三百多家，凡三百卷。按《易》、《書》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《通禮》、《樂》、《春秋》、《論語》、《孝經》、《孟子》、《群經》、《四書》、《逸經》、《毖緯》、《擬經》等順序編排。各經下所列書目先按時代先後排列。每一書著錄作者、書名、卷數、存佚，再輯錄該書的序跋和相關評論，間附朱氏按語。四庫館臣對此書評道：“然上下二千年間，元元本本，使傳經原委，一一可稽，亦可以雲詳瞻矣。”³⁹ 可說是先秦至清初經學著作的總匯，其間所錄雖不免有訛誤和缺漏，然仍是研究經學不可或缺的重要工具書。

編纂《通志堂經解》旨在保存宋元經學文獻。納蘭性德向座師徐乾學提出刊刻宋元經解的必要性時說：“逮宋末元初，學者尤知尊朱子，理義愈明，講貫愈熟，其終身研求於是者，各隨所得以立言，要其歸趨，無非發明先儒之精蘊，以羽衛聖經，斯固後學之所宜取衷也。惜乎其書流傳日久，十不存一二。余向屬友人秦對岩、朱竹垞購諸藏書之家，間有所得，雕版既漫漶斷闕，不可卒讀，鈔本訛謬尤多，其間完善無訛者，又十不得一二。”⁴⁰ 徐氏贊同納蘭的想法，將自己所收的宋元經說，加上其他藏書家所藏，共一百四十種刊刻付梓。《通志堂經解》可以說是宋元人經解總匯，其貢獻是保存了宋元時代的經說。李兆洛認為，納蘭

³⁴ 《清世祖實錄》卷九十一，《清實錄》第三冊，第 712 頁。

³⁵ 《清聖祖實錄》卷一二五，《清實錄》第五冊，第 331 頁。

³⁶ 朱彝尊：《五經翼序語》，《曝書亭集》，商務印書館，1935 年，第 575 頁。

³⁷ 朱彝尊：《寄禮部韓尚書語》，《曝書亭集》卷三十三，第 558 頁。

³⁸ 陸隴其：《三魚堂筆記》卷下，商務印書館，1937 年，第 94 頁。

³⁹ 《四庫全書總目》卷八十五，《史部·目錄類一》，第 732 頁。

⁴⁰ 納蘭性德：《通志堂集》卷十，《經解序一·經解總序》，華東師範大學出版社，2008 年，第 199—200 頁。

氏刻《通志堂經解》，所以輔微扶衰，引掖來學甚厚。《通志堂經解》所收各書前的序，對於宋元經學來說也有考鏡源流、辨章學術的作用。乾隆以後漢學大盛，宋學受到攻擊，其經說也多束之高閣，多虧有《通志堂經解》使宋元人經說不至於湮滅。另外，由於《通志堂經解》保存了相當多的孤本文獻，乾隆年間編《四庫全書》也多有採納。

四、通經致用

清初諸儒反對明末空談心性之弊，對儒學經典研究體現通經致用的用意。

孫奇逢治經不在章句訓詁，重在“通人事以致用”。所作《四書近指》服膺實用原則，對《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，“挈其要領，統論大旨”，這四部經學典籍，主要是“修己治人，親師取友，理財折獄，用賢遠奸，郊天事神，明理適用。總之，皆學也。”⁴¹ 雖然談心性，但與社會道德聯繫在一起，道德又與政治統一。他評論《論語》時指出：“論學是希賢希聖之事，論孝是為子立身之事，論仁是盡心知性之事，論政是致君澤民之事，論言行是與世酬酢之事，論富貴貧賤是境緣順逆之事，論交道是親師取友之事，論生死是生順歿寧之事。”⁴² 反對抽象地討論一些問題，而把問題的討論與實際所做的事情結合起來，體現他不局限于書本而是重人事的特點。這就是“明理適用”，即通經與致用相統一。

王夫之認為，讀書窮理之實，著眼於實即重視經世。他說：“書義而外，論以推明經史，而通其說於治教之詳，策以習天人治亂、禮樂、兵刑、農桑、學校、律曆、吏治之理，非此則浮詞靡調，假於《五經》、《四書》而不知其所言者何謂，國無可用之士，而士益偷則益賤。”⁴³ 批評宋明以來的科舉制度，以及八股文，這種教育方式所取之士不可能擔當起安邦濟民的責任。他反對學無所用，主張學以致用，關心天下事，體現為學務實的特徵。他治《周易》也強調其經世的特色，說：“‘殷之末世’，紂無道而錯亂陰陽之紀。文王三分有二，以服事殷，心不忍之速亡，欲匡正以圖存而不能，故作《易》以明得失存亡之理，危辭以示警戒。危者使知有可平之理，善補過則無咎，若慢易而不知戒者，使知必傾，雖得位而亦凶，冀殷之君臣謀於神而悔悟。”⁴⁴ 作《周易》是為闡明社會治亂的緣由、人事得失的道理，以危嚴之卦爻警戒，希望君臣有所悔悟，改弦更張，勵精圖治，這是把《易》視為經世之書。

顧炎武以務實的態度解釋《大學》所謂的致知格物，說：“致知者，知止也。知止者何？為人君止于仁，為人臣止于敬，為人子止于孝，為人父止于慈，與國人交止於信，是之謂止。知止然後謂之知。至君臣、父子、國人之交，以至於禮儀三百，威儀三千，是之謂物。”“以格物為多識於鳥獸草木之名，則末矣。知者無不知也，當務之為急。”⁴⁵ 把致知理解為知止，止是止於五倫，物是具體的倫

⁴¹ 孫奇逢：《四書近指·凡例》，《孫奇逢集》上，第 368 頁。

⁴² 孫奇逢：《夏峰先生集》卷十三，《語錄》，第 554 頁。

⁴³ 王夫之：《噩夢》，《船山全書》第十二冊，第 569 頁。

⁴⁴ 王夫之：《周易內傳》卷六上，《繫辭下傳》第十一章，《船山全書》第一冊，第 612 頁。

⁴⁵ 顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》卷六，《致知》，第 376—377 頁。

理之物，格物致知不離日常的人倫日用，凡此事關國家社會的穩定，而非一些無關緊要的細微末節。他不把《春秋》當成純粹記史之書，認為《春秋》之作“言焉而已，而謂之行事者，天下後世用以治人之書。將欲謂之空言而不可也。”⁴⁶《春秋》是致用之書，他發揮了其中的“夷夏之防”的思想，指出：“君臣之分，所關者在一身，夷夏之防，所系者在天下。故夫子之于管仲，略其不死子糾之罪，而取其一匡九合之功，蓋權衡於大小之間，而以天下為心也。夫以君臣之分猶不敵夷夏之防，而《春秋》之志可知矣。”⁴⁷這是把天下國家的存亡置於君臣個人關係之上，肯定管仲亦即肯定他把國家民族利益當成最高利益。

與顧炎武一樣，呂留良也重視《春秋》“夷夏之防”的思想，他說：“君臣之義，域中第一事，人倫之至大。此節一失，雖有勳業作為，無足以贖其罪者。”“看微管仲句，一部《春秋》大義，猶有大於君臣之倫，為域中第一事者，故管仲可以不死耳。原是論節義之大小，不是重功名也。”⁴⁸他又說：“子路、子貢兩章發問皆責其失節，而夫子兩答皆只稱許其功，而未嘗出脫其不死之罪，以其罪原無可解也。若有可解，夫子必早辨之，不留待後儒發明矣。總坐不懂夫子大旨，其意終疑立功不足以贖失節之罪，故曲為之說。不知管仲之功，非古今功臣之功所能比也，看下章自分明。九合諸侯，桓公之志事，然桓公只解兵車以合之耳。不以兵車而合諸侯，此方是管仲之妙用，仁者之功也。”⁴⁹《論語》記載孔子不僅赦免管仲不死公子糾之罪，反而肯定管仲轉而輔佐齊桓公之功，其原因在於管仲任宰相後，以仁義九合諸侯，建立了尊王攘夷之功，對穩定周朝統治，避免中原亡於少數民族起了積極的作用。呂留良大加揄揚，把《春秋》“尊王攘夷”當成天下第一件大事，超過君臣之義，顯然是針對明清鼎革的社會現實而發的，肯定民族矛盾是當時的主要矛盾，國破家亡哪裡還有君臣之義在，在明遺中持這種觀點的人不在少數。夷夏之防的民族意識既是明清鼎革的社會現實的反映，也是清廷高壓政策的結果。

顏元依據《周禮》主張恢復“周孔正學”，指出：“《周禮·大司徒》以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和。二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤。三曰六藝，禮、樂、射、禦、書、數。”⁵⁰這裡的六德、六行、六藝的核心是“習行經濟”，大到治國安邦，小到人倫日用，都要務實，切莫空談。他把“學習、躬行、經濟”當成“吾儒本業”，認為空談不解決實際問題，必須把講論與習行結合起來，而且應以習行為標準，這是把致用放在第一位。李塉發揮顏元的觀點，認為“《周禮》人方疑為偽書，何有三物？但門下不必作《周禮》三物觀，惟以仁義禮智為德，子臣弟友五倫為行，禮樂兵農為藝。請問天下之物尚有出此三者外乎？吾人格物尚有當在此三物外者乎？”⁵¹清代懷疑《周禮》的大

⁴⁶ 顧炎武：《亭林文集》卷四，《與人書三》，第255頁。

⁴⁷ 顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》卷七，《管仲不死子糾》，第412頁。

⁴⁸ 呂留良：《四書講義》卷十七，《四庫禁毀叢刊》本，經部第一冊，第623頁。

⁴⁹ 呂留良：《四書語錄》卷二十六，《論語·憲問第十四·桓公殺公子章》，《四庫禁毀叢刊》本，經部第一冊，第284頁。

⁵⁰ 顏元：《存治編》卷一，《學校》，《顏元集》上，第109頁。

⁵¹ 李塉：《恕穀後集》卷四，《與方靈臯書》，第36-37頁。

有人在，所以李塉主張不必作《周禮》三物觀。應以仁義禮智為德，子臣弟子為行，禮樂兵農為藝，德、行、藝所包含的就是天下三物，此三物代表道德、倫常、工藝。

如果說明遺諸儒倡導通經致用是為總結明亡的經驗教訓，具很強的批判性，那麼清廷主張通經致用則是為重建社會秩序並以此來維護其統治。如清聖祖在《日講易經解義序》中重申“帝王立政之要，必本經學”，進而提出“以經學為治法”⁵²的主張。晚年一直堅持，“治天下以人心風俗為本，欲正人心、厚風俗，必崇尚經學。”⁵³

總之，清初諸儒倡導經學于經學之中對扭轉學風，趨於通經學古起了推動作用；群經的考辨，預示著回歸經典運動的到來，而諸經籍的編纂則促進了相關的考據、辨偽、輯佚、校勘等學問的發展，凡此皆開後來乾嘉漢學復興之先河。而清初經學通經致用的所帶有的批判性等特色由於雍乾以來的政治高壓等原因未能發揚光大，終是學術上的一件憾事。

（此文為中央研究院中國文哲所演講稿）

⁵² 《禦制文集》第一集卷十九，《日講易經解義序》，《四庫全書》第 1298 冊，第 187 頁。

⁵³ 《清聖祖實錄》卷二五八，第 552 頁。