

何佑森先生學術思想的發展

鄭吉雄*

一、前言

對一位以生命投身學術研究的學者而言，其畢生治學的問題意識之發展，必然與其自身精神生命的成長變化為一致。其所以在某一時期注意某一種觀念，又在另一時期研究另一個觀念，應非追逐潮流，隨人俯仰，而是源出於其自身精神生命在不同時期對於不同的問題，渴求得到適切答案的動力。學術思想之於知識分子，就如飢餐渴飲，是源出內在心性的需求，是一種於穆不已之情。將一位學者一生中所提出的一連串問題、答案與觀念貫串起來，應能窺探其精神生命的發展過程。本文擬以上述的基本觀點與角度，嘗試分析先師何佑森先生（以下尊稱「先生」）畢生重要思想觀念的發展。我將分別以「二」、「三」、「四」共三節，提出先生所重視的觀念，包括「勢」、「器」、「實學」、「經學」、「經世」、「體用」、「形而上、形而下」、「氣質」、「反權威」、「清議」、「一體」、「生命」等，以說明先生學術思想的進程。

在整理先生的文稿時，我得以重新窺見先生思想觀念的變化，引起了撰寫本文的動機。本文對於先生畢生思想發展變化，謹提出「三次變化」、「四個階段」之說。第一個階段自一九五五年起，約至一九五八年止；此下八年為第一次變化。第二個階段自一九六六年起，約至一九七四年止；此下四年為第二次變化。第三階段自一九七八年開始，約至一九九〇年止，當年發生第三次變化。一九九〇年以後則

本文同時發表於《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念論文集》，因應於較大的讀者群，內容稍有調整。

* 鄭吉雄，國立臺灣大學中國文學系教授。

為第四個階段。倘以大樹譬喻先生畢生思想，有「根柢」，有「主幹、枝葉」，也有「花朵、果實」。本文即以四個階段的學術宗旨，來呈現這樣的發展狀態。其間我將分別討論上述十二個觀念。這些觀念，彼此之間有著交錯的關係，有些觀念經歷了較長時間的發展（如「經學」及「經世」），不容易截然劃分，只用在各節交錯分析，以盡量呈現先生學術思想發展的節奏與前後歷程。

二、第一及第二階段：一九五五年至一九七八年

先生治學第一階段 (1955-1958) 現存的論文包括〈兩宋學風的地理分布〉(1955)、〈元代學術之地理分布〉(1956)、〈元代書院之地理分布〉(1956)、〈元史藝文志補注〉(1957, 1958) 等五篇。這五篇論文客觀而論，固然非常有代表性，但先生生前對此四文頗不愜意，認為與其中年以後之治學旨趣迥不相侔。但無論如何，今天我們回顧此一階段，先生早歲已注意到地理空間與學術思想之間的關係，透顯出一種以「宏觀」觀點盱衡整體的廣闊視野。唯自一九五八至一九六六的八年間，先生輾轉在香港、美國、日本留學訪學，並沒有留下重要的著作，故目前只能視此八年為一個過渡變化，而不能視為一個獨立的「階段」。然而，期間先生先後問學於楊蓮生（聯陞）教授、吉川幸次郎教授等大師，我們有理由相信，先生的思想在此期間，一定經歷了相當重要的過渡變化，故學術興趣很明顯地從游觀學風地理分布問題，而漸次轉為確定於鑽研清代儒學、文獻和思想。因此，我將這八年間隔視為先生學術思想的第一次轉變。

一九六五年先生受臺伯蘭（靜農）教授之聘，返母系任副教授。自一九六六年起生活安定後，先生開始專注於中國近三百年儒學的研究，持續發表關於黃梨洲、顧亭林、顏李學派、龔定菴、阮芸臺、陳蘭甫等學者學術思想的論文，至一九七四年為止，計約八年。

一九六六年先生首先發表的兩篇論文，一是〈清代常州學記〉，該文已佚，但應該就是一九六九年發表之〈龔定菴的思想〉的初稿¹；另一篇則是〈《日知錄》

¹ 我在編輯先生生平論文著作時，即以為〈龔定菴的思想〉與〈清代常州學記〉為兩篇論文，前者刊登於《故宮文獻》1卷1期（1969年），後者則尋覓而不得。2008年秋天朱曉海教授囑其高弟往政治大學社資中心尋訪了一份國家科學委員會所保存先生於民國五十五年提交給「行政院國家長期發展科學委員會」的文稿〈龔定菴的思想〉，旁注「清代常州學記」。據張弘錫

札記》，討論「黃金」、「吏胥」等關乎現實民生的大問題。翌年先生又發表〈顧亭林的經學〉，關懷「經世」的問題。常州學派也治經學，重經世，此顯示先生很早就注意到「經學」和「經世」是兩個不可分割的觀念。「經學」二字，不能被限縮在純文獻的研究，更不能抽離掉其中的歷史背景與意義。先生在論文中指出：

亭林治經，著重在以倫理為起腳點，以博文知恥為原則，進而鑽研《五經》中有關「自一身以至於國家」，「自子臣弟友以至出入往來辭受取與之間」的事。

可以為證。三年後(1969)，先生發表〈顏習齋和李恕谷的學術異同〉。顏李一向並稱，均以踐履精神鳴世。先生除闡發此一精神外，又注意二人思想的不同之處。同年，將〈龔定菴的思想〉寫定發表。自一九七〇年至一九七三年，先生陸續發表了〈阮元的經學及其治學方法〉(1970)、〈黃梨洲晚年思想的轉變〉(1971)²、〈陳蘭甫的學術及其淵源〉(1971)、〈錢大昕的學術淵源與要旨〉(1972)、〈清初三大儒的思想〉(1973)等論文。這些論文的內容，我在這裏不遑一一細述，但大致可以看出，先生選擇了清代最重要的幾位儒者，透過紮實的文獻，仔細考察了他們的思想。這時期的先生，走的是「分別而觀」、「專題鑽研」的路子。而經過大約七年的努力後，先生在一九七三至一九七四兩年間寫成〈清代中葉學術發展的趨勢〉

《中華民國科學技術年鑑》，「行政院國家長期發展科學委員會」於1959年成立，簡稱「長科會」，1967年始擴充改組為「國家科學委員會」。我研判〈清代常州學記〉就是〈龔定菴的思想〉的初稿。國科會所保存先生於民國五十五年提交「長科會」之報告文稿，其「封面」題目、作者以及其中內容，均是三年後(民國五十八年)始出版於《故宮文獻》1卷1期之排印稿所影印。「封面」左上方有一長方形印記，內分三欄，最上一欄為「55」，應指五十五年度，中間一欄為「人號5」(旁又有手寫筆跡「H-005」，「55」)，最下一欄為「國家科學委員會撥存教師研究著作」字樣，題目旁邊有手寫「清代常州學記」、「臺大」八個字。綜合考察，先生提交民國五十五年「長科會」之報告應為〈清代常州學記〉，但其後文稿佚失；至民國五十六年「長科會」改組為「國科會」之後，不知道在哪一年，國科會始重新蒐檢保存以前送繳「長科會」之報告，而〈清代常州學記〉文稿已佚，故整理者以三年後出版之〈龔定菴的思想〉代替，於是而發生「五十五年提交長科會之報告，其本子為民國五十八年」之情事。然收錄者竟將題目不同的兩篇論文以後出版者取代之前發表者，必有所本，故收錄後在「封面」標題旁邊以手寫「清代常州學記」六字。無論如何，前者可確定為後者之初稿，不能遽視為完全相同一篇論文。〈龔定菴的思想〉文末附注：「本文為『清代常州學記』中的一章。」正可說明這一點。

² 據朱曉海先生蒐檢，先生以該文申請民國六十一年度國科會研究獎勵費時，則題為〈黃梨洲的生平與學術〉。

(1973)、〈明清之際學術風氣的轉變及其發展〉(1974)、〈清初學者對於孔子思想的繼承與發展〉(1974)三篇屬於宏觀考察的論文，前兩篇可以說是對於過去七年來明末清初至清中葉儒學主題的一個貫串綜合研究，第三篇則是在「清初儒學」與「孔子思想」之間建立起一條橋樑，在二十世紀初以來新儒家學者對清代儒學充滿譏貶的學術氛圍中，為清儒「也是屬於儒學正統傳承」此一理念，找出了一個合理的根據。

先生治清儒學術思想，自始即不是只著眼於文獻，或只空談觀念和理論，而是非常穩固而全面地在文獻、文辭、史實、觀念四者之間，縱橫交錯，以一個或數個觀念或問題為核心，引申推擴，呈現一幅立體的、整體的圖象。在一九七四年以前，先生針對清代儒學的課題做「個別研究」的工作，展現較為圓融的格局；唯自一九七四年發表〈黃梨洲與浙東學術〉一文，因應文中所討論「浙東」、「浙西」兩學派異同的問題，而開始突出了一種「叩其兩端」的「提問題」的方式。此後他陸續注意浙東、浙西和「漢學、宋學」、「體、用」、「朱子、反朱子」、「形而上、形而下」等幾組對立的概念群。這些概念群，必須針對其對立性釐析其間的同異與辯證的關係。這是一九七四年起先生思想上的一個重要轉折。

「浙東」與「浙西」的學派分合問題，自宋元以降，醞釀已久，經章實齋〈浙東學術〉篇的張皇，益為論學術思想史者所樂道。但贊成的人不少，反對的人也很多。先生鑽研學術地理分布之問題已很久，對此一問題自然有他的看法。他在〈黃梨洲與浙東學術〉一文中開宗明義地指出章實齋的區分觀點為「錯誤」，認為實齋所指出浙東學派的特點，浙西學者也兼具；反之亦然。先生說：

以地域的觀點，將學術史上的人物分門別派或劃分界限，以現代知識分科的觀點，將古代學者冠以經學家或史學家的頭銜，這是錯誤的。我們試讀顧、黃兩氏的詩文專集，就會發現亭林、梨洲並未自立門戶，其治學亦未嘗先定範圍，說得明白一點，所謂浙西與浙東之學亦絕無嚴格的分野。亭林、梨洲同是史學家，亦同是經學家，他們講現代史學，共同的目的都重在經世致用。講清初學術，如果不從此點著眼，終究將導致我們不能認清亭林、梨洲之學的真正面貌。

我們將「以地域的觀點，將學術史上的人物分門別派或劃分界限……是錯誤的」這段話與二十年前先生所撰關於「地理分布」的論文相對比，不難發現先生論地理學風的觀念幾乎發生了一百八十度的轉變。而其間的關鍵，正是先生提出的「經世致

用」四個字。「經世」思想，的確是先生在一九六六至一九八五年階段的重要觀念；但我也要強調，先生此時期對於「經世」，所得仍尚非甚深。

綜合上述分析，自一九五五至一九六六年的「第一階段」和「第一次變化」，先生實事求是，出入經史，考訂藝文，於學風地理分布有堅實的研究。自一九六六年進入「第二階段」後，先生轉為專注於清代儒學文獻與思想，並時而推擴上溯至孔子、朱子，期間先生反覆鑽研，歸結於一九七三年撰寫的〈清代中葉學術發展的趨勢〉和〈明清之際學術風氣的轉變及其發展〉兩文，漸漸展露其重視「宏觀」的企圖心。故在此一階段(1966-1974)中，先生改循分別而觀、專題鑽研、綜合評斷的路子，又同時重視學術宗旨的調和圓融、承繼與發揚。在反覆浸淫之中，先生的思想進境漸漸成熟，從實質的文獻分析，開始提升到思想觀念的吸收、消化、調和、整合。

自一九七四至一九七八年之間有四年時間，是先生平生思想的第二次變化，也就是從「圓融調和」漸漸轉為「叩其兩端」。質而言之，一九七四年〈黃梨洲與浙東學術〉開宗明義反對以學風地理為學者區分學派，並透過「浙東」、「浙西」爭議的討論，注意到歷史上的許多學派與觀念的對立現象，進而考察學術宗旨相反對立的兩個學派或兩種概念之間的矛盾與統一之關係。在這四年間，先生更從清初回溯宋學，於一九七六年發表了〈朱子學與清代學術〉，於一九七七年發表了〈朱子學與近世思想〉，旋即在一九七八年發表〈顧亭林與黃梨洲〉和〈清代漢宋之爭平議〉。後兩篇論文都可清楚看出〈黃梨洲與浙東學術〉的痕跡，但又有毫釐纖細的不同，主要在於：〈黃梨洲與浙東學術〉主張不分浙東浙西，〈顧亭林與黃梨洲〉一文的副標題是「兼述清初朱子學」則強調亭林、梨洲的經史之學是由朱子學發展而來³，清初學者大都由陽明上溯朱子、孔子。這篇文章可以說是透過亭林、梨洲的學術點出了儒學歧為理學、經學、史學之「異」，也從亭林、梨洲並出自朱子，再上溯孔子血脈的一貫之「同」：

朱子學發展到清代初年，其間經過儒與釋的一番爭辯，儒學本身又經過了一番檢討，逐漸演變成爲一種經史之學。亭林、梨洲的經史之學就是由朱子學發展而來。他們特別看重史學，是因爲義理不限於〈大學〉、〈中庸〉，史學中的人事制度也有義理。朱子著《通鑑綱目》，講的就是史學中的義理。

³ 這個觀點實承自〈朱子學與清代學術〉及〈朱子學與近世思想〉兩篇論文。

梨洲反對將理學、經學、史學三者割裂，因為三者都是儒學中的一環。亭林、梨洲同一時期學者，也大都不願儒學走向禪學的虛無一路，寧願儒學偏向經史一途發展。當時陸王學者如李顥、孫奇逢等也有同一傾向，他們大都由陽明上溯朱子，承認朱子學最近孔孟。由孔子到朱子，是傳統儒學的一條主要血脈，也可以說是清初學者的一個共同信念。

從文中可以看出先生在這幾年間解析漢宋、經史、義理人事等對立的概念愈來愈純熟。至於〈清代漢宋之爭平議〉一文，則提出「道德與知識不能分途」⁴，固然是之前強調「圓融」的調子。但該文中也提出「平心而論，漢學有流弊，宋學也有流弊」，指出了漢學家與宋學家對於「虛、實」兩概念有不同的詮解，更指出有「漢人小學」和「朱子小學」的不同。雖然先生也處處強調「小學」歸結於實踐的共同精神，但這篇論文也從許多對立的觀念，辨析漢學與宋學的不同詮解角度，則顯示了先生所進行的，已不再是前一階段單純圓融調和的考察，而是從一種對立、歧異的觀念與立論中，叩其兩端，辨其是非，窮其義理，一擊而斷，做出平情的評議。

三、第三階段：一九七八年至一九九〇年

一九七八年以後先生學術思想進入「第三階段」。一九八〇、一九八一年延續「第二變」開始「叩其兩端」的大方向，先後發表了〈近代思想史上關於體用問題的爭論〉(1980)、〈近三百年朱子學的反對學派〉(1981)、〈朱一新對清代學術人物的批評〉(1981)等三篇文章。宋儒和清儒對於「體、用」的定義本不同，清儒中也存在著「主宋學」和「反宋學」兩種立場或態度。朱子為宋學集大成者，影響近世東亞思想甚鉅，但驗諸史實，朱子學的反對學派也的確存在。朱一新持宋學立場非常鮮明，先生一一分析其對清代學術人物的批評，從中觀察出他以心性工夫為基礎，進而肯定氣節、經世等價值。先生論清代學術，從來就沒有落入門戶之見，而是緊緊扣著漢宋分歧所衍生的種種思想觀念，做出毫釐之辨。其立論鞭辟入裏，處

⁴ 先生在該文中說：「真正為世人所稱道的漢學家，其一言一行，必然合乎宋學家所規定的道德標準。近人爭論漢學宋學，是非考據義理，唯一遺憾的是將道德與知識分為兩途，將考據與義理分成兩截，未能透過考據與義理將兩者合而為一，未能更進一層離開知識深究一下漢學家的道德實踐。」

處充滿啟發性。

一九八一年以前先生已討論過「經學」、「經世」、「體用」等觀念。一九八一年則開始闡發「實學」這個重要觀念。該年先生受香港中文大學龔雪因計畫邀請，赴該校專題演講〈清代實學〉，這次演講文稿，雖然沒有正式發表，卻掀起了海內外討論「實學」的風潮⁵。從該文的論點考察，先生從心性與實踐、經世與經濟等多個角度去考察清代「實學」的精神，可見他對於此一觀念的內容有非常複雜和細微的考慮。可惜先生的提法，後來被不少學者過度引申，大大超出了先生立說的本意之外⁶。一九八九年先生在韓國漢陽大學專題主講了〈明末清初的實學〉⁷，是一九八一年〈清代實學〉一文的論點發展出來的⁸。從〈明末清初的實學〉一文考察，先生所闡釋的「實學」涵義，和他早年提倡「經學」、「經世致用」等觀念都有關係，既奠基於文獻分析，又顧及觀念本身的抽象涵義，更鋪陳了觀念背後的歷史背景。「文史哲不分家」一語，先生一向不唯口說，更常常貫徹於其學術研究中。〈明末清初的實學·提要〉云：

論文分四部分：一、「宋代實學」，說明理學是實學的觀點；二、「清初實學」，說明經史、經世、質測、名實、事功、道德和實學的關係；三、「虛實之辨」，說明實學思想的形成和虛實之辨的關係；四、「註釋」和正文相輔相成，其中涉及器、事物等幾個重要觀念的討論。

該文分為三個部分：一、宋代實學，二、清代實學（下分「經史和經世」、「質測」、「名實和事功」、「道德」四節），三、虛實之辨。這篇論文並沒有「結論」，但這篇「提要」實可視為結論，其中特別提到這篇文章的註釋和正文「涉及

⁵ 1991年我在香港參加亞洲史學家學會 (IAHA) 時遇到大力提倡「實學」的葛榮晉教授，葛教授特別向我承認，先生是掀起海峽兩岸關於「實學」的討論的第一人。

⁶ 關於這一點，詳參拙作：〈從乾嘉學者經典詮釋論清代儒學思想的屬性〉，收入拙著：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺灣大學出版中心，2008年），頁290-291。

⁷ 韓國漢陽大學之研討會“Semi-Centennial International Symposium on ‘The Role of Future University’”（1989年6月）。該文刊《臺大中文學報》第4期（1991年6月），頁37-51，並獲民國七十九年國科會優等獎。

⁸ 在該論文末「附記」中先生說：「筆者於1980年及1989年先後應邀在香港中文大學和韓國漢陽大學做專題演講，講題分別是『清代實學』和『明末清初的實學』。由於生性疏懶，初次講稿整整整理了十年，內心始終感到不安，特此謹向兩個主辦單位深致歉意。」雄按：「1980」應作「1981」，此應係偶然憶述之誤。

器、事物等幾個重要觀念的討論」，值得讀者注意。先生在一九九〇年申請國科會研究獎勵時，自述「重要研究成果」說：

近幾年來，我開始用現代人所謂的「宏觀」方式，處理一些中國學術思想上的問題，已經完成的有：論變化氣質、論形而上與形而下、尊孔與反孔、歷史思想中的一個重要觀念——勢、明末清初的實學等。記得曾於一九八一年應香港中文大學龔雪因計畫邀請，專題演講題目是〈清代實學〉。去年一九八九年六月又應韓國漢陽大學邀請，專題演講題目指定為〈明末清初的實學〉。

從這段話看，一九八一至一九八九年先生提出了幾個重要的觀念，其中「實學」應該是最重要的。

在一九八一至一九八九年之間，還有三篇論文值得一提。第一篇是一九八五年的〈論「形而上」與「形而下」——兼論朱子與戴東原〉。這篇論文圍繞著「形」這個概念，以「三個時期」說明魏晉思想家首先圍繞「有形」、「無形」的問題展開討論，朱子則承北宋諸儒之說認為形上形下有分別但不相離，及至劉蕺山、王船山和戴東原則偏重形下之氣。這篇論文延續了一九八〇年關於「體、用」的討論，再次從源頭上講明了宋學與漢學歧異的理論背景，並且為一九九〇年發表的〈中國近三百年「經世思想」中的一個基本觀念——器〉一文奠定了理論基礎。第二篇是同年(1985)發表的〈論變化氣質〉。該文從周敦頤《太極圖說》對二程氣質說的影響談起；第二部分分論張載「學能變化氣質」及朱子「讀書變化氣質」兩種見解；第三部分則以「明清學者的批評」來陳述此二說在明清時期的發展，以見明清儒者思想的轉化。最後結論指出宋儒與清儒對變化氣質不同看法的理論背景，並進而討論「知識」與「道德」之間具有不可區分的關係。

第三篇論文則是一九八六年發表的〈歷史思想中的一個重要觀念——勢〉。該文以「勢」觀念為中心，討論了相關的「威勢」、「形勢」、「趨勢」、「時」、「變」、「幾」等幾個觀念，也討論了「理決定勢抑或勢決定理」、「尊經和尊史之異」、「推動歷史的動力是聖人意志抑或客觀形勢」，更針對「勢是不是氣」、「可不可以造勢」、「理和勢可不可以分為兩截」三個問題，提出答案。先生在文中有一段非常精闢的話：

我認為理和勢是體用的關係。用杯子為例，杯子是器物，是用肉眼可以看得到的，手可以接觸到的事物。我們可以毫不猶豫地說，杯子這個器是體，是實

的，就如同我們的身體一樣。我們喝水，將水注進杯子的空的部分，空的部分是用。杯子的用和杯子的體是分不開的，這就是古人所謂的「器體道用」（原注：清代大部分學者主張「器體道用」）。理勢的體用也是如此。如果追問杯子這個器是如何形成的，我們窮追不捨一直問下去，最後必然會超出了人的經驗知識，跑進了哲學的概念領域。用概念一步一步地向上推，終於我們找到了杯子這個器的本源，原來是道。這個道是永恆的，不變的，實在的；它所創造出來的東西倒是暫時的，變化的，虛而不實的。這就是古人所謂的「道體器用」（原注：宋明大部分學者主張「道體器用」）。理勢的關係也是如此。從本源看，是理決定勢；從現象看，是勢決定理。古人所說的「理勢合一」（原注：「理勢合一」是王夫之的觀點），「體用一源」（原注：「體用一源」是朱熹等學者的觀點），可能是這個意思。

「理」是理學家、宋明儒喜歡講的；「勢」是歷史家、法家喜歡講的，先生從「杯子」之「器」的本源是「道」，推論體用不能分，道器不能分，而論證「理」與「勢」也是同源。先生仍然以「叩其兩端」之法進行考察，針對兩種不同的詮釋「勢」的對立意見，勾勒出雙方的立論依據，引申到其他相關的幾個重要觀念，說明其互相依存的關係。這篇論文對於理解中國思想史的觀念相互間的關係，有極大的幫助。

先生從歷史與思想兩方面切入分析「勢」的觀念，體現了第二階段折入第三階段（即第二次變化）的叩其兩端、同中見異、異中見同的分析方法；四年之後（1990）先生撰成的〈中國近三百年「經世思想」中的一個基本觀念——器〉一文中闡發的「器」觀念，則進一步為此一時期（第三階段，1978-1990）學術思想，做出了階段性的總結。

約在一九八八年夏天起，先生常常和我討論陳子龍、徐孚遠、宋徵璧合編的《皇明經世文編》以及清代十多部《經世文編》的相關問題。一九八九年秋天國科會研究獎勵申請期間，先生口述，由我記錄下來他的「未來三年研究構想」中說：

中國近三百年學術分兩大部分：一是經史考訂之學，一是經世之學。前者已取得很好的成績，後者正在開始階段。經史考訂的對象是古代文獻中文物典制問題，經世致用的對象則是近代掌故中的政治社會問題。現存的經世文獻，除了十八部《經世文編》所收大量文章之外，在清人專集中未收的尚有很多，其數量並不少於兩清《經解》，內容討論的都是現實歷史問題，代表

了很多知識分子的心聲，是近三百年學術史的重要部分。我計劃在未來三年從其中發掘一些重要問題，為清代學術開拓一個新的領域。

先生注意到「經世」和《經世文編》以後，「計劃在未來三年從其中發掘一些重要問題」，〈器〉一文就是第一個被發掘出來的重要概念。先生在文中首先憶述他大約在一九八〇年前後與錢賓四先生關於中國近三百年學術史觀點的一番對話⁹。在這次對話中，先生向錢先生提出了「經世」作為中國近三百年學術思想的主要觀念的理由，並且經由反覆說明，終於得到錢先生完全認同與支持：

錢先生最後要我說明一下經世思想的意義。我說，這個很難，因為經世思想隨著時代的變化而出現了不同的意義。在清初，萬斯同(1638-1702)就反對把「經濟」當作經世。(原注：萬斯同〈與從子貞一書〉云：「至若經世之學，實儒者之要務，而不可不宿為講求者。……吾竊不自揆，常欲講求經世之學。……夫吾之所謂經世者，非因時補救，如今之所謂經濟云爾也。」〔《石園文集》卷七，《四明叢書》本〕)實際上，自明朝亡國以後，學者群起檢討歷史的興亡和制度的得失，這是清初的經世。乾嘉時期的學者，分析經史上的事物，也可說是研究古代的制度和現代的掌故，進而聯繫兩者的關係，這是清中葉的經世。從道光到光緒，「變法」從理論的研究到運動的實踐，這是清晚期的經世。清代有十八部以上《經世文編》，每部《文編》各有其特定的內容。隨便翻讀一部《文編》，從它所收錄的文章內容，至少大致可了解這部《經世文編》的經世意義。《文編》收錄的文章真的是汗牛充棟，其中的文字透露了讀書人的感情和思想，這些心聲不是用考證方法所能表達的，也不是清代兩部《經解》所能概括的。我將來有意要寫一部「中國近三百年經世思想史」，就不知道我有沒有這個能力。錢先生聽完我的話，滿面笑容地說，很好，很好。當年梁啟超和我寫學術史時，都沒有注意到這一批有價值的文獻，我很同意你的觀點，希望在我有生之年，能讀到你的著作，今天時代不同了，不能老是局限在幾部古書上，考個沒完沒了，學術應該為年輕一代開出一條新的途徑，適應這個時代才對。

⁹ 先生在文章中說：「記得大約在十年前，有一天我和錢先生坐在素書樓上賞月，一邊品茶，一邊閑談『時務』。我突然說，清代學者不只是專讀經書，只做考據，也和我們現代人一樣，非常關心『時務』的。」

先生這次談話重點是在「經世」；但在這篇文章的後半，卻是在「經世」的涵義上，縷述清儒對於「器」觀念的解釋與闡發。我的解讀是：「器」這個觀念和「道」是不即不離的關係，宋明理學家偏喜談「道」，先生特揭「器」作為清代學術宗旨，即有綜綰道器、連接漢宋、兼攝體用之意，抑且注入「經世」作為新的活水源頭，讓「經世」之主旨與「器」之觀念互相支持，更顯得充實而有光輝。該論文最後一段討論「器之道」與「道之器」，其意正在於此。可以說，「器」是「經世」的先導觀念，「經世」則是清代學術思想的主脈。一九九〇年秋天先生為新作〈中國近三百年「經世思想」中的一個基本觀念——器〉撰寫「論文提要」說：

本文分為三部分，共討論了五個主題：一、檢討中國近三百年學術發展的主流問題；二、說明經世思想的意義；三、說明器的涵義；四、說明器的觀念與經世思想的關係；五、對未來學術發展的展望。作者正開始寫作「中國近三百年經世思想史」，這一篇文章是概念部分。

從這段「提要」中，我們可以了解，一九九〇年先生曾有過寫作「中國近三百年經世思想史」的構想，並準備將〈器〉一文作為該書「概念」部分。

錢賓四以及梁任公二位先生關於中國近三百年學術思想史的解釋，向稱對立。先生〈器〉一文找到了一個完全不需要批評兩位先生的嶄新觀點，更整合了一九九〇年以前闡發的經世致用、體用合一的思想。這篇文章，先生用以作為申請國科會年度獎勵費代表作之用，從沒有正式發表過；但它的重要性，竊以為又超出了先生前期所發表的多篇擲地有聲的論文。要知道強調「經世致用」的「器」觀念，實為近三百年學術思想找到了一個清楚的定位。有清一代(1644-1912)二百餘年間思想史的發展，在整個中國思想史上的定位與價值，一向較為模糊。持宋學立場者多所批評，甚且認為清代學絕道喪；研究清代學術者一般則多做歸納敘述的工作，廣泛考察清儒的文獻業績，對概念部分則鮮少論及；也有的學者對清代哲學多所推崇，卻不免帶有濃厚的意識形態（如過去以唯物論立場強調清代唯氣論的學者）¹⁰。唯有

¹⁰ 依筆者之陋見，唯先生以及余英時先生（二人為新亞書院時期的同窗）成功消融轉化了錢賓四先生《中國近三百年學術史》「清學源出於晚明」的宗旨。余先生從「道問學繼尊德性而興起」的觀點，以「知識主義」為核心觀念，釐清清代思想的屬性及其對現當代中國知識前景之啟示，其立說影響甚大。當然，先生「器」與「經世」的觀念，與余先生的立言宗旨相比較，實各有偏重，不盡相同，可見一個學派學術思想的發展，後出轉精，勝義紛起，隨時而變，均貴於自得。筆者擬另文討論。

先生是紮紮實實從文獻著手，洞見漢學考據、宋學義理與儒家二千年一貫的經世思想，而標舉了一個「器」字，宗旨最為明朗。一提到「器」字，「道」字已隱伏其中，則體用兼備，上下一貫；益之以「經世致用」的思想，則漢宋之爭，又一旦而歸結於實用，總之，經典文獻與抽象觀念相須並重，學術理想不能脫離現實人生。這是先生一九九〇年前後學術思想的大旨。

綜上所述，先生學術思想的第三階段，自一九七八年開始，至一九九〇年為止。一九七四年以前不著眼分而著眼合。一九七四至一九七八年思想發生轉變，始著眼變、異、對立。其間先生特別重在釐析「漢宋平議」的相關觀念，認為「學派」與「反對學派」、對立的觀念如「形而上」與「形而下」均須注意，一定要從對立之中，觀察異同，才能真正做到客觀持平。一九八五年起，先生才漸漸結束漢宋、形而上形而下的叩其兩端的態度，以「實學」、「氣質」（一九八五年發表〈論變化氣質〉）等觀念，重新整合其思想，至一九九〇年而確立「器」思想。

四、第四階段：一九九〇年以後

一九九〇年先生既奠定了「器」的宗旨，學術思想也很快地經歷了第三變，而進入了「第四階段」。此下先生思想圓熟，溫故知新，開展出一連串的新觀念與新思想。先生首先回過頭來重新檢討「經學」、「經世」兩個觀念，並拓展相關的人文精神與思想問題，提出對於未來學術研究前景的方向。一九九二年十二月中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦「清代經學國際學術研討會」，先生受邀擔任主題演講，即以「清代經學思潮」為題撰文，並將初稿作為申請八十年度國科會研究獎勵費之代表作。他在一九九二年秋天為〈清代經學思潮〉一文撰寫「提要」說：

論文分為三個部分：一、兩類資料——1. 皇清經解、2. 經世文編；二、經學與理學的一體思想——1. 為什麼反理學？2. 什麼是一體思想？三、經學與史學的一體思想。

翌年全稿寫定，第一節「自然與人文結合的新思潮」，先生特別提出方以智《物理小識》「質測藏通幾」一語，認為清初學者早已為自然之「質測」與人文之「通幾」，提出了整合的可能性。先生說：

結合自然與人文的研究，是清初學者所提出的一個新的課題，後來逐漸形成了一股新思潮。經學思潮只是其中之一，除此之外，也包括了經世、史學、

文學等思潮。結合自然和人文的研究，衍生了許多問題，譬如說，天文算術和文物制度結合的經學等就是一例，這些都需要分別地處理，才可以認識清代學者結合自然與人文研究的新課題。

先生認為經學思潮不是孤立的，它也與經世、史學、文學等思潮相關。接著他提出《皇清經解》與《經世文編》兩類資料的相輔相成，那就是經典文獻與經世致用的相結合。自第三節以下，先生提出「一體」的觀念，除了上述「人文與自然一體」、「經典文獻與經世致用一體」外，尚包括「經學與理學一體」、「經學與史學一體」、「義理與事功一體」、「天文算術與文物制度相結合」的「一體」等。「一體」的觀念，將先生第二階段著重「叩其兩端」的立題方式，又重新轉變而為強調圓融調和。但這種圓融調和，與早年第一階段強調學風地理、第二階段對清代諸儒分別而觀的圓融調和，大不相同。它是先生經歷了十二年「叩其兩端」的思考模式以後，重新強調一切自然與人文一體性的一種圓融，其中涵括了宇宙論、認識論的問題，同時也間接對儒家道德形上學的思想架構，提出迥異的看法。論文中，先生對於近世儒者不同的成學之途——有些從理學入手，有的從經學入手，也有的從史學入手——也表達了高度的尊重（所以也涉及工夫論的問題）。先生最後做結論說：

方以智在《藥地炮莊》中，反對「斬頭求活」。唐甄在《潛書·良功》中，反對「裂一得半」。世上沒有無頭的活人，也沒有所謂半個真理。血脈是相通的，經與史、經學與理學、學與悟；甚至自然與人文，何嘗不可以如方以智在《東西均》中所主張的「合二為一」呢？更何況老子所謂的「人法地，地法天，天法道，道法自然」。何嘗不將人與天地自然合而為一呢！

先生在〈清代經學思潮〉這樣的題目下，自首至尾徹談「一體」的思想，其中對於如何改善人文學者分派分裂之弊，如何消除自然科學與人文學之間的隔閡，諄諄善誘，再三致意。

「經學」與「經世」並重，原本就是先生早歲所強調的。一九九五年先生撰寫〈清代經世思潮〉，承續五年前〈中國近三百年「經世思想」中的一個基本觀念——器〉一文強調「經世」的要旨，首章開宗明義即提出「儒學中的四個基本觀念」——義理、事功、經世、功利——之間錯綜複雜的關係，接著先生指出《明經世文編》與清儒經世之學之間的傳承關係，指出了「經世」與「事功」不同。清代「經世」思潮，與「華夷之辨」、「反理學」、「反禮教」的思想都有密切關係。先生認為，「華夷之辨」、「反理學」、「反禮教」的出現，自有其現實歷史背

景，對於清代歷史與思想產生重大衝擊。這是經世學者所不可不知的。先生也評論了「禮教」、「倫理」、「反禮教」的關係：

如果摒棄了生命中人倫之理的準則，單獨制定許多不合理的禮，失去了禮的精神，禮便變成教條，禮就不能說是理了。不合理的禮，最後必然造成反禮教的運動。

不但「理」與「禮」要兼顧，經術經世和史學經世要兼顧，「道問學」和「尊德性」也要兼顧。這是先生對於「經世思潮」的一種整合性觀念¹¹。

先生從一九九二年的「一體」觀念，又發展出一九九五年發表〈近世儒學中有關生命的幾個故事〉對「生命」尊嚴的呼籲。先生早歲飄蕩，備嘗艱困，特別能體會社會上窮者、弱者無以為生的痛苦；故其提倡經世，本即出於對人類生命的關懷，也不無蘊涵自身生命的深沉感受。先生也進一步將這種深沉的感受，投射到經典史籍所載古往今來知識分子「憂時」與「愛物」的生命情懷，並且以其一貫以簡馭繁、舉重若輕的筆觸，娓娓道出個人生命與群體生命在生死、窮通之際，應該秉持的高尚精神。先生首先標舉的是「尊」這個觀念。知識分子尊經、尊史、尊心，都有一個「尊」字。先生指出，生命需要尊重和尊嚴，經史文獻也需要尊重和尊嚴，但這個「尊」字，不是教讀書人做一個目下無人的高傲者，而是要珍惜人類生命中最可貴的與自然世界相融通的自由，也要珍惜人人而殊的獨特遭際與殊別個性。先生說：

近世儒家要求無論識字或不識字的人都成為聖人，或學為聖人。他們太過強調聖人，而忽視了自然；太過看重聖學，而看輕了生命。史實證明，在幾千年歷史上，到底出現了幾個聖人？不是聖人的人也會想，聖人到底與我何干？話說回來，人在自然中，只要學到王陽明在「生死一念」間所表現的心胸灑脫，朱子在《論語注》中所說的寬宏包容，做些有意義的事，這時的你何嘗不是「聖人」，又何必刻意地「學為聖人」呢？

與其歌頌聖人，不如歌頌深藏在每個人心靈裏面的自由灑脫、寬宏包容的靈性。這

¹¹ 先生〈清代經世思潮·提要〉（撰於1994年）說：「一、分析經世、事功、功利、義理等四個觀念的相互關係。二、分析心學如何轉化為事功。三、討論《明經世文編》一書對清初經世之學的影響。四、從華夷之辨和反禮教言論看清代經世思想的時代意義。五、從文和質的觀點分析道問學和尊德性的關係。六、從尊心、尊經、尊史中的『尊』字，看理學、經學、史學三者的一體關係。」

是先生的真意。先生平生絕不在文字上與他人較論是非，但這段文字中，卻可以看出先生非常委婉地勸導講儒學的人，不要胸中老橫著「聖人」，以致看不起一般人。先生在結論中也一再點出「生」、「尊」、「悟」、「理」、「氣」五個字在人類生命中的意義。這篇論文，價值觀念極其鮮明，辭義含蓄溫厚，隱含悲憫之情，反映的是一位對於人生窮通順逆已了然於胸的知識分子，在消融各種原始文獻和抽象概念之後，提煉出對生命的親切感受。先生因此文而獲行政院國家科學委員會頒授傑出獎，可謂實至名歸。

最後我要特別提出的是先生〈中國二千五百年以來的「清議」〉這一篇晚年的力作。此文原是先生於一九九八年五月四日在北京大學演講之講稿。先生選擇此一時間和地點，選講此一題目，已見不凡。「清議」的觀念，看似與先生前期的論文宗旨均不相同，實則不然。先生早年個性耿直，於是非對錯之際，直言無隱，凡先生之師友無不知曉。故先生早歲撰文，已特別重視知識分子的獨立自由之思想。一九六九年寫定〈龔定菴的思想〉一文時，先生對於定菴自由批判的精神，在字裏行間透露出仰慕之意。他說：

（定菴）尊諸子，重史學，以及對於當時現實問題的深入批評，而終極以重士、養士為歸宿，纔是定菴學術的精神所寄。

又說：

最能代表定菴性格的，是〈捕蠅第一〉，〈捕熊羆鴟鴞豺狼第二〉，〈捕狗蠅螞蟻蚤蟹蚊虻第三〉三篇簡短的小品。他認為蠅性善忌，「能含沙射人影，人不能見」。豺狼之性善悞，「必噬有恩者及仁柔者」。蚊虻無性，聚散適然，「而朋嚼人，使人憤耗」。人若不能使其殄滅，則遺患無窮。定菴以此比喻當時小人，涵義深遠。此文似與管同〈除奸〉一篇的用意相近。

先生耿介的個性，畢生未移，他注意知識分子的獨立自由之思想，亦未嘗間斷。他在「第一屆國際孔學會議」（1987年11月12-17日）上發表〈中國歷史上的「尊孔」與「反孔」〉一文，在當時臺灣剛剛解嚴（1987年7月15日）不久、傳統價值觀念仍深植人心的年代，讓不少與會的儒學研究者大驚失色，無法理解何以先生在「孔學會議」之上提出「反孔」一詞。論文具在，先生之意，當然不是為宣揚「反孔」，而是要「檢討這二十年來的反孔或反傳統運動」。究其深意，先生是為了勸戒研究孔學的學者，不能一味用正面的態度歌頌孔子的功績，應該深入理解「反孔」思潮的形成原因。先生在論文中就明確指出，歷史上「反孔」的學者往往

並非反對孔子，而是反對自命繼承孔學、惑亂世道的世儒。先生持論之特立獨行，於此又可見一斑。

與「清議」觀念直接相關的，可能是一九九一年撰成的〈論戴震「以理殺人」說的歷史意義〉。該文中先生直接揭示了知識分子對於現實政治社會不公不義的批判精神。在「論文提要」中，先生將該文分為三個部分，說：

一、「權勢殺人」，此章分析唐甄、黃宗羲、呂留良等各家的言論。二、「學術殺人」，此章分析顏元、張伯行的言論。三、「反權威思想」，此章分析譚嗣同、章炳麟、胡適等各家的言論。以上各家言論都和戴震的「以理殺人」學說有關，藉此不但可以看出戴學的傳承關係，而且也可了解到戴學的歷史意義。

繼「以理殺人」的命題提出後，一九九三年先生又在兩年前〈論戴震「以理殺人」說的歷史意義〉的基礎上撰成〈清代的反權威思想〉一文。論文開宗明義說：

學問領域中，各自都有權威，如朱熹、王守仁是學術權威；在政治上，有名實相符的權威，如天子、皇帝；以及權威所製造的特權階級，也是權威，如宦官、權臣；更有名實不符的權威，俗稱傀儡，如明神宗、清德宗。本文提出討論的是政治權威與學術權威，因為在中國歷史上，有時是思想指導政治，有時則是政治領導思想，陽儒陰法或陽法陰儒，兩種勢力的抗爭，有消長，有融合，很難明顯區分。不是以法為主體，就是以儒為主體。（原注：〈儒林傳〉和〈酷吏傳〉出現在同一部史書中，充分暴露了儒法兩種勢力的衝突）

先生在論文中並沒有劍拔弩張地批判權威，而是一貫地站立在一個超然的立場，縱目古今歷史中權勢、權威的消長。先生首先引述明末清初的許多政治權威的殺人事件，以及知識分子的批判態度。接著回顧了明代因講學不屈，而遭到誅連屠殺的士大夫的故事，以及清初以降的文字獄故事，並從中討論清代知識分子提倡變法、平等思潮背後所蘊藏的反權威的思想。

一九九八年先生在「反權威」觀念的基礎上形成了「清議」的概念，為知識分子自由批判的精神，做出了他個人思想最重要的總結。〈中國二千五百年以來的「清議」〉一文首先指出「清議」和「為迎合群眾，而顛倒是非，滿足人們對現狀的不滿」的「橫議」是不同的，先生引述龔定菴的思想，認為只有「史家」是最後的裁判者，是「公正的清議者」：

清代史家龔自珍定菴，舉了一個例子：一齣戲的演出，有的扮演正派角色，有的扮演反派角色。這些藝人，都在堂下賣力地表演唱做工夫；而坐在堂上的史家，是一個觀眾。他靜靜地觀察，耳聽唱腔，眼看演技，不時指指點點，看誰盡責，誰未盡責。這時，史官萬萬不可跳到臺下，穿上戲服，混在藝人中，客串演出。（原注：《定盦全集·尊史》篇〔臺灣中華書局〕。譯文用意譯，其中有筆者的意見）史官又好比是一個法官，坐在審判椅子上，聆聽案情，豈可走到臺下，參與原告和被告雙方的辯論，否則，最後由誰來作判決呢？

可見「清議」的首要條件，是知識分子的自尊，要先做到客觀、公正，更要記取董狐和南史氏為直筆、為真理而不畏死亡的獨立精神。接著先生討論「清議」與歷史上發生的學生運動，列舉陳東、賈似道、朱子、東林黨人的歷史例證，指出這些運動的背後，有清議，也有橫議，兩種勢力的爭持，真相真理往往很容易混淆。最後先生則指出儒家清議和道家清議的不同¹²，前者多趨保守，後者則以隱逸之姿而每成為時代變遷的改革者。清議者必須本於良心，而風俗人心則決定清議的存亡。

綜上所述，先生學術思想，一九九〇年為第三變；自一九九〇年起至一九九八年告一段落，為第四階段。期間先生重新檢討「經學思潮」與「經世思潮」，對「經」字灌注更豐富而多層次的意義，從當中引發出的「一體」思想，至為重要。由「一體」又推論至於「生命」二字，將歷史的故實、儒學的觀念、知識分子的自尊，共相鎔冶為一爐。同時期先生也以六十餘年耿介不阿的個性為根本，從「以理殺人」之論推擴至於暢論「反權威」，終而深入檢討中國歷史上的「清議」，暢論對知識分子爭取獨立自由批判精神的理想。「一體」、「生命」、「反權威」、「清議」等四個觀念，實可以視為先生第四階段的定論。

五、結 論

總結前文，先生的學術思想，約可歸納為三次轉變，凡四個階段。分論如下：

¹² 先生說：「儒者恪守道德規範，言行保守，是當權者籠絡的對象；道家不為道德束縛，想說就說，敢於直言，身為賢者，卻不受歡迎，只好過著隱居生活，他們有學有識，等待機會，往往是改革的先驅人物。」

第一階段自一九五五年起，至一九五八年結束。期間先生發表〈兩宋學風的地理分布〉、〈元代學術之地理分布〉、〈元代史藝文志補注〉、〈元代書院之地理分布〉等論文，注意到地理空間與學術思想之間的關係，已透顯出一種以「宏觀」觀點盱衡整體的廣闊視野。一九五八至一九六六年的八年間，先生經歷了一個重要的過渡變化（第一變），學術興趣從游觀學風地理分布問題，而漸次確定於鑽研清代的儒學、文獻和思想。

第二階段自一九六六年起，先生轉入近三百年儒學的研究，持續發表關於黃梨洲、顧炎武、顏李學派、龔定菴、阮芸臺、陳蘭甫等學者學術思想的論文，至一九七四年為止，計約八年。期間先生鑽研清代儒學，歸結於一九七三年綜觀清中葉學術發展趨勢，和清儒對孔子之繼承的兩篇論文。一九七四年〈黃梨洲與浙東學術〉一文重視學術宗旨的調和圓融，內蘊則隱含一種從對立之宗旨游觀其異同的氣象。先生此一階段（即第二階段）專注於清代學術，治學特色，是走了分別而觀、專題鑽研、綜合評斷的路子。

一九七四至一九七八年之間有四年時間，先生又進入了一個過渡變化的時期（第二變），期間先生的思想進境漸漸成熟，從實質的文獻分析提升到思想觀念的吸收、消化、調和、整合，並注意到學派對立的問題。

自一九七八年起先生進入第三階段，更清晰地揭示平議漢宋之爭、討論體用問題之爭論、注意朱子學的反對學派，突顯了先生對於相反、相爭之不同觀念與宗派之間的對立，既不肯妄為調和，又不肯任意抑揚彼此，而是在「平議」之際，嶄露出一種以「氣」、「器」兩大觀念整合漢宋、體用等問題的立場，並指引出「實學」、「經世」的方向。尤其一九九〇年先生提出「器」觀念，縮合了此一階段（即第三個階段）著眼於氣質、「形上形下」的思想觀念，為後來的「一體」思想，奠立了重要的基礎。因此第三階段自一九七八年開始，至一九九〇年為止，凡十二年。期間先生以「叩其兩端」的態度，考察學術流別的分合，深探近世學人宗旨的異同，最終以「器」觀念總結了十二年的豐碩成果。

一九九〇年前後，先生思想又一變。在此以前多用「叩其兩端」的方式進行分析、調和；自此以後，融匯貫通，游心於漢宋理氣之間，出入於內外體用之際，是為第三變。自該年起，先生進入其學術思想的第四階段，提出了「一體」的觀念，指出經學經世是「經」的一體兩面。論內聖一路則提揭出「生命」的一體性，論外王一路則標舉「反權威」、禮讚「清議」，發揚知識分子自由批判之精神。「一

體」、「生命」、「反權威」、「清議」是此一階段的四個主要觀念，實為先生學術思想最成熟的產物，可稱為晚年之定論。

正如「前言」的大樹之喻，先生第一、二階段為樹的根柢，藝文、學派地理分布、清儒經典思想等研究，厚植其下，自古今文史哲豐富之土壤，汲取養分；第三階段為大樹的主幹、枝葉，其間析論漢宋、體用等課題，深探學術流派宗旨的分合異同之故，而歸結以蘊涵「經世」思想的「器」觀念，奠立了一生最重要的關懷課題；第四階段則為開花結果，以四個重要的觀念整合了前期所有的思想與關懷。

先生生前常告誡我，讀書當求自得，儘可吸收前賢勝義，但切勿追步他人。先生說：「人人都有一個面目，他人即藉此面目來認識對方。寫文章也如此，切忌寫起來沒有面目，看不出自己的個性。」所以先生常常叮囑我不要學習他。我認為這一點非常重要。歷史上一個學派的盛衰，端視後學如何承繼發揚；而所謂承繼發揚，絕不是要求學生將老師講過的觀點與內容再講一次。倘僅能如此，那就代表這個學派衰微。一個學派真要有所發展甚至大盛，後繼者必須切合歷史環境的變化，用新的思維提出新的講法，以印證、詮解、光大前賢學術思想的精髓。先生早年追隨錢賓四先生治學。賓四先生晚年，先生每週必赴外雙溪與之論學談天，風雨不改。但先生平生論學撰文，與賓四先生路徑頗相違背，論者或感不解；不知先生深悉學術傳承之道，不求形貌之似，而一以自身生命所觀所感，開出一個迥異於賓四先生的精神世界。如本文「前言」所述，學術思想之於知識分子，就如飢餐渴飲，是源出內在心性的需求，是一種於穆不已之情。關於先生平生可稱道者，限於題旨與篇幅，不能一一細述；謹藉本文篇末，略誌我所聆聽的先生生前的教言，以作結束。