
譜系重建與論學困境

——陳澧的調和論及其義理思想再探討

黃湛

香港城市大學中文及歷史學系

道咸以降，盛極一時的考據學逐漸式微，受乾嘉考據學深刻影響的陳澧（1810-1882），生逢晚清學術轉型時期，其「漢宋調和論」最為人所知。然而陳澧的學說體系實以孔門四科為基本架構，相較漢學、宋學二元對立的說法，其學術視野更為寬闊。其所定義的「漢學」、「宋學」對應經學、理學，至於「考據」和「義理」，則是經學範疇內的概念。陳澧分別為經學和理學制定學術規範：經學方面通過考察歷代解經方法，梳理出孔子以降「考據以明理」的傳承脈絡；理學方面則延續顧炎武「經學即理學」的觀點，強調理學須以經書為依據，雖然其義理發明時與程朱理學牴牾。他調和兩者分歧的一個原因是出於糾正流弊、挽救學風的現實考慮。另一方面，清代考證學者在處理這一矛盾時，會做出避談義理、調和分歧等應對舉措，陳澧也有相應的表現。他對於經學—理學、漢學—宋學畛域的明確劃分，弱化了經學義理和程朱理學的分歧和衝突。

關鍵詞：陳澧 考證學 義理 漢宋調和 孔門四科

陳澧（1810–1881），字蘭甫，號東塾，晚清粵中大儒，以「漢宋調和論」為世所稱。錢穆《中國近三百年學術史》第十三章「陳東塾」最早詳加論析東塾學術。根據錢氏的研究，東塾主張大致如下：其一，所謂「調和漢宋」，主要是認為漢儒講義理，宋儒重讀書，批評門戶紛爭；其二，《東塾讀書記》要義在敘述群經重大問題，發明《論語》、《孟子》義理，及闡述鄭玄、朱熹一脈相承的治學方法；其三，身處漢學衰頹之際，東塾「砭流俗，挽風氣，防弊杜漸」，¹其糾正時弊之方法主要是提倡讀書，特重漢唐注疏。此後研究東塾思想者不乏其人，大致都是圍繞東塾論學語，補充錢氏的基本觀點。本文希望結合東塾的治學特點和論學主張，揭示其學術理論架構的多重內涵，並且通過比較東塾與乾嘉學人，發掘其學說淵源和個人特點。

此外，以往研究多將晚清「漢宋調和論」等同於兼采考據、義理的治學方法，或者是對漢學、宋學的肯定態度。²但是，如果將「漢宋調和論」放在學術史的脈絡中看，就會發現實際情況更為複雜。因此，本文希望跳出漢、宋二元對立的傳統視角，對東塾學術及其調和論作一整體觀照，並由此考察乾嘉到晚清學術過渡的「內在理路」。³最後，分析東塾對宋儒理學態度和論學過程中面臨的困境，進一步給東塾的學術主張和特點做一歷史定位。

一、孔門四科框架中的「漢宋調和論」

東塾受教於廣州學海堂。學海堂由阮元建立，注重對學人經史小學方面的培養。⁴東塾一生致力經學考據，成果豐碩，而他批判

1 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：九州出版社，2011年），頁691。

2 如《清儒學案》謂：「道咸以來，儒者多知義理、考據二者不可偏廢，於是兼綜漢、宋學者不乏其人。」徐世昌等編：《清儒學案》第七冊（北京：中華書局，2008年），卷一七四，頁6945。

3 用「內在理路」的方法解釋清代學術史，最為人熟知的研究是余英時的《論戴震與章學誠》，該書用「內在理路」解釋了儒學從「尊德性」轉向「道問學」、由理學轉向考證學的過程。詳見余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書，1996年）。

4 相關研究可參見容肇祖：《學海堂考》，《嶺南學報》第3卷第3、4期合刊（1934年6月），頁1-148。

和反思漢學、以及有關漢宋調和論的構建，出發點也是要對乾嘉經學、考據學作一番修正。正如錢穆所說，東塾「實欲因當時共尚之經學，轉移當時共尚之風氣」，⁵所謂「共尚之風氣」，即專以訓詁考據解經而少義理發明，東塾欲對此予以矯正。他說：

合數百年來學術之弊而細思之，若講宋學而不講漢學，則有如前明之空陋矣。若講漢學而不講宋學，則有如乾嘉以來之膚淺矣。沉漢、宋各有獨到之處，欲偏廢之，而勢有不能者。……道並行而不相悖也。⁶

又曰：

尋得漢儒真好處，則漢儒之學即聖賢之學矣。尋得宋儒真好處，則宋儒之道即聖賢之道矣。明儒之學宋儒，多學得宋儒不好處。本朝儒者學漢儒，又多學識漢儒不好處也。漢儒好處如何？曰純。宋儒好處如何？曰切。⁷

東塾指出，漢儒偏重經學，宋儒偏重道學，一「純」一「切」，一近古義、一述精微，均合乎聖人。他批評明、清兩代學人上承漢、宋學術，卻都轉入偏弊。明儒所學「宋儒不好處」，在空言義理而無考據；清儒所學「漢儒不好處」，在不能發明微言大義。有鑑於此，東塾意欲挽救漢宋學術之偏，使「道並行而不相悖」。不過，儘管我們在東塾文集中經常看到他對考據學的批評，但正如前文所言，這種批評主要針對過分強調考據學、以考據代替經學而不講義理的偏失。其實，東塾本人十分推許乾嘉學者在經學方面的成就，

5 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁 681。

6 陳澧著，楊壽昌整理：《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 193。

7 陳澧著，黃國聲選錄：《東塾讀書論學札記》（選錄自嶺南大學圖書館藏《東塾遺稿》），陳澧著，黃國聲主編：《陳澧集》第二冊（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 381。

對考據學的成果和重要性亦予以充分肯定，他說：

近人詆考據之學，試思本朝之學所以能與漢、唐、宋各極其盛者，非考據乎？若無考據之學，則遠出漢、唐、宋之下矣。⁸

東塾早年致力於經史小學，後大張調和之說，強調在訓詁考據基礎上發明經文蘊涵的微言大義。其治學途徑基本沿襲了乾嘉學者徵實文獻的精神，只不過，東塾雖然不強求人人具備文字音韻的精密小學工夫，但他對於文獻和考據方面仍劃設一「底線」，即要以經文注疏為依據，不能完全脫離文本空談臆說（詳下）。他本人的義理發明，都是基於經文的解釋。錢穆說東塾治學「仍不脫經學牢籠」，⁹也正是強調東塾學術這一特點。

對考據學的反思，以及對漢學、宋學的批評，是東塾論學的重心，卻不能作為東塾學術思想的全部面貌。通過論學，東塾建立出一套完整的儒學理論體系，時人熱議的漢宋調和實際上也容納其中。吾人欲瞭解東塾的學術態度，須先對此有一準確把握。東塾建構的整套儒學體系以孔門四科為基本框架：

德行、言語、政事、文學，皆聖人之學也，惟聖人能兼備之，諸賢則各為一科。所謂學焉而得其性之所近也，惟諸賢各為一科，故合之而聖人之學乃全。後世或講道學，或擅辭章，或優幹濟，或通經史，即四科之學也。然而後世各立門戶，相輕相詆，唯欲人之同乎己，而不知性各有所近，豈能同出於一途？徒費筆舌而已。若果同出一途，則四科有其一而亡其三矣，豈聖人之教乎？¹⁰

8 同上注，頁 383。

9 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁 702。

10 陳澧著，鍾旭元、魏達純校點：《東塾讀書記》，卷二，《陳澧集》第二冊，頁 23。

孔門四科的說法出於《論語·先進》：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。」¹¹ 道學／宋學、辭章、經史／漢學、幹濟分別屬德行、言語、文學、政事四科。東塾認為，擇選科目時，當就各人性情而定。四科分類是關乎儒學發展的重要概念，《東塾讀書記》之撰作也旨在「分四科，每科又分之，不使為專門之學者謂人人皆當如我。」¹² 東塾強調學貴專門，如「道學」、「辭章」、「幹濟」、「經史」，應「專學一科」，¹³ 而且四科之間「非但不可相詆，抑且不可妄談」，¹⁴ 亦即強調專門領域的研究。而東塾本人於四科之中專精於經學，「以經學為本」¹⁵（按照他對四科之學的理解，即屬於「文學」科）。而當時的風尚卻是「講道學者談辭章，辦政事者論經學，皆多乖謬，辭章、經學兩家亦然。」¹⁶ 因此，東塾反對學者對自己不擅長的領域橫加置喙。在專學一科的同時，東塾又強調四科貫通，由一科出發，體味其餘三科：

余不講理學，但欲讀經而求其義理。不講文章，但欲讀經而咀其英華。不講經濟，但欲讀經而知其法戒耳。¹⁷

從上引這段話不難發現，東塾想要表達的意思是：治學和讀書可以兩分——他在治學上雖然劃定清晰的畛域，主張專門、專精，但在讀書和對知識的學習層面，卻又認為眼界不應限於一隅，這一點從上文的「不講」與「讀／求／咀／知」的對舉即可明悉。在東塾制定的學術系統中，四科並無高下之分，學者應根據自身性情擇一而

11 朱熹：《論語集注》，卷六，《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁169。

12 陳澧：《東塾讀書記論學札記》，頁377。

13 陳澧：《東塾讀書記》，卷二，頁23-24。

14 同上注，頁25。

15 陳澧：《東塾讀書記論學札記》，頁384。

16 陳澧：《東塾讀書記》，卷二，頁25。

17 陳澧：《陳蘭甫先生澧遺稿》，頁189。

適。雖然治學領域各不相同，但不可嚴立門戶、據此攻彼，學者應尋找四科貫通之法，相互發明，弘揚儒學。

二、東塾與清儒分科異同之比較

學術分科論是乾嘉學者的共同話題，當時流行將文章、考據和義理並列：如王鳴盛作義理、考據、經濟、詞章；戴震作文章、理義（或義理）、制數；姚鼐作文章、義理、考證等。¹⁸ 在不同學者筆下，科目名稱雖偶有換易，但基本都是把義理和制數／考據／考證分開為二。這與東塾四科論中經學與理學的區分，看似沒有太大分別，實則迥然異趣。因為東塾的四科分劃並不包括「考據」和「義理」，而他所說的「漢學」和「宋學」，多數時間是就「經學」和「理學」而言。因此，其「漢宋調和論」不是簡單意義上的兼采考據、義理，或者模糊漢學、宋學的區別——放在四科論的大框架下審視，可以發現東塾所講的「調和」不止是對漢學和宋學的態度，而是更廣泛意義上對不同學術的兼收並蓄。¹⁹

這裡不妨以戴震前後期兩種態度為代表：戴震早期寫成的《與方希原書》，認為「聖人之道在六經」，經學包括「義理」、「制數」，又說「漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。」²⁰ 將「制數」視作「漢學」標誌，「義理」視作「宋學」標誌。這個說法之後在《題惠定宇先生授經圖》中有所調整：

18 王鳴盛：《王愨斯先生文集序》，《西莊始存稿》，卷二五，頁13b-14a，《續修四庫全書》第1434冊（上海：上海古籍出版社，1995年，據清乾隆三十年〔1765〕刻本影印），頁326-327。戴震：《與方希原書》，《戴震文集》（北京：中華書局，1980年），卷九，頁144。姚鼐：《述庵文鈔序》，《惜抱軒文集》，卷四，頁20b，《續修四庫全書》第1453冊（據清嘉慶三年〔1798〕刻增修本影印），頁31。

19 有學者認為，東塾「漢宋調和論」可從兩個層面來看，內層調和考據與義理；外層調和經學和理學。此說誠是，但是認為兩點都屬漢學內部的調和，則與筆者看法不同。參張循：《道術將為天下裂——清中葉「漢宋之爭」的一個思想史研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2017年）。于梅舫也有相關討論，見于梅舫：《學海堂與漢宋學之浙粵遞嬗》（北京：社會科學文獻出版社，2016年）。

20 戴震：《與方希原書》，《戴震文集》，卷九，頁144。

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。夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉！惟空凭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。松崖先生之為經也，欲學者事於漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是推求理義，確有據依。彼歧故訓、理義二之，是故訓非以明理義，而故訓胡為？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知，其亦遠乎先生之教矣。²¹

此時的戴震開始反對「歧故訓、義理為二」，主張研究經學要經過「事於漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是推求理義」，也就是由「故訓明」到「古經明」再到「理義明」三個步驟。不過無論是前後哪種說法，都與東塾的分科有所出入。戴震前期尚承認宋儒理學的價值，「義理」對應宋學，「制數」對應漢學，兩者無高下之分，只有途徑之別，二者在經學內部，可視作兩種獨立的「學科」；到了後期，戴震把「理義存乎典章制度」作為標準，只承認經學的義理。無論是前期還是後期，戴震都是以經學為本位，來闡述漢學、宋學、制數、義理等問題間的關係。當他遵循「故訓」「詁經」（即經義）「理義」的解經途徑，發現「主於義理」的宋儒不合乎原本的經義時，宋儒義理的合理性便為戴震所否定。

乾嘉學人無論身屬漢學還是宋學陣營，治學是否涉及義理討論，他們對於漢學、宋學，以及考據、義理和經學的關係，大致不出戴震的前後兩種說法。而東塾調和論的最大不同，在於從根本上釐清「漢學」、「宋學」的區別：經書雖然為漢儒及不少宋儒（主要指理學家）所重視，在學術上也可以統稱作「經學」，但是二者

21 戴震：題惠定宇先生授經圖，《戴震文集》，卷一一，頁168。

的治學途徑卻存在根本差異——漢儒經說固然也涉及義理，²²但漢學是以經文、原典為本位，側重訓詁考據；宋儒固然以經書為論說依據，同時也參考先儒故訓，但卻是以「理學」為本位，側重發明闡釋。東塾認為，無論是漢學家和宋學家，站在各自的立場進行的「漢宋之爭」，實囿於門戶習氣，雙方都有失偏頗。而東塾本人則站在更廣闊的學術史立場——他的《東塾讀書記》即是對儒學發展的整個歷史脈絡進行梳理，在這一過程中，他為漢學和宋學分別找到了在經學範疇和理學範疇的合理依據。而他對漢學、宋學以及考據、義理等名目關係的分辨，亦可以視作是對以戴震前後兩種說法為代表的觀念，所進行的回應和修正。

在南宋以前，分科論多遵循《論語》孔門四科的分法，如《世說新語》、高崇、劉獻之、范仲淹、司馬光、朱子均作此分類。²³理學的出現促使新的分科方式形成。程頤說：「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。」²⁴訓詁和道學成為並列的科目出現。清中葉多是延續程頤的說法而稍有變化，其中爭論的焦點主要在文章、訓詁、義理的本末主次關係上，依據四科論原本的分科方式則較為罕見。晚清學者由於關注社會政治問題，主張經世致用，「經濟」一科常被加入論述，開始聯繫孔門四科討論，但「德行」、「文學」兩項仍多用來對應「義理」和「考據」。比如曾國藩常被人引用的四科論，便分為義理、詞章、經濟、考據，曾氏還明確指出義理之學即道學，屬德行科；考據之學即漢學，屬文學科。²⁵

與東塾精神相似而議論又有不同的，是與其共事學海堂、且同

22 東塾認為：「漢儒義理之說，醇實精博，蓋聖賢之微言大義，往往而在。」見氏著：《漢儒通義·序》，《陳澧集》第五冊，頁115。

23 陳澧：《東塾讀書記》，卷二，頁24-25。

24 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷一八，《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁187。

25 曾國藩：勸學篇示直隸士子，《曾國藩全集·詩文》（長沙：嶽麓書社，1994年），頁442。曾國藩對於儒學分科的見解前後有所變化，但均是將「義理之學」和「考據之學」作為科目。有關曾氏儒學分科的研究，可參見王繼平：論曾國藩的學術觀，《近代史研究》1996年第5期，頁1-15。

為晚清嶺南大儒的朱次琦（世稱「九江先生」）。東塾偏漢學，九江偏宋學，治學各有偏尚，而「漢宋調和論」亦不盡相同。²⁶ 但值得注意的是，兩人在學術分科問題上卻有一基本共識。如九江提出的「五學」包括經學、史學、掌故之學、性理之學、辭章之學。²⁷ 與東塾同樣將分經學及性理之學為二，而不是把考據作為大分科中的一員。

考據—義理、漢學—宋學、經學—理學、文學—德行這些相對的概念，在東塾的學術體系中屬於不同層級。分科模式以及與之相關的一系列名詞的定義和解釋，對吾人認識、研究清代學術至關重要。放回歷史的語境中看，時人對「漢學」、「宋學」、「考據」、「義理」、「經學」、「理學」的不同解讀，往往會導致爭論雙方從一開始就進入不同頻道，最終無法達成共識。²⁸ 結合時代語境分析這些詞彙的使用和變化，可作為瞭解清代學術思想的一把鑰匙。

三、漢宋畛域：對經學、理學的規範

（一）「考據以明理」：歷代經學一脈相承

就經學而言，東塾主張「考據以明理」，他仿照顧炎武《日知錄》體式作成的《東塾讀書記》最能貫徹這一思想。惟顧氏的途徑是「由考據而致用」，²⁹ 東塾則專在發明經文中的「微言大義、經學

26 相關研究，可參見曹美秀：《晚清漢宋學視野中的朱子——以陳澧和朱次琦為例》，《成大中文學報》第31期（2010年12月），頁184-185。

27 簡朝亮：《朱九江先生講學記》，《朱九江先生一百六十年誕辰特刊》（香港：旅港南海九江商會，1966年），頁4。

28 最顯著的例子是發生在乾嘉時期，袁枚、孫星衍、焦循、凌廷堪、江藩、龔自珍等人之間有關「考據」、「漢學」等名詞的論辯。張壽安指出，當時幾場重要的學術論辯反映出傳統知識的分化現象，其一，說明清代學術界已出現各種專業知識獨立的聲音和努力，辭章、義理、考據之爭表面是爭正統，實則是爭取獨立的知識地位；其二，清代學術並非考證學，而是因考證而產生了豐富的工具性知識，後來發展為專門之學。見張壽安：《清儒的「知識分化」與「專門之學」萌芽——從幾場論辯談起》，收入許子濱、李雄溪編：《嶺南學報》復刊第三輯《經學的傳承與開拓》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁59-94。

29 陳澧：《東塾讀書記》，頁383。

源流、正變得失」。³⁰《讀書記》卷一至十為群經研究，卷十一為「小學」，附於群經卷後，卷十二以下則是先秦到清代的學術史（東塾生前只完成了這部分中的「諸子書」、「三國」、「鄭學」、「朱子書」四卷）。其中，卷十五「鄭學」和卷二十一「朱子書」專講鄭玄和朱熹，認為鄭氏善於注經，尤精禮學，而兼涉義理；朱子則極重讀書注疏，理學以經書為根基。東塾把鄭、朱作為漢、宋兩朝的學術典範，求同存異，同時強調二人在解經過程中，都遵循「考據以明理」的方法。

以《易經》為例，東塾最推崇漢儒費直「以象、象、繫辭、十篇文言解說上下經」，稱費氏之法為「千古治《易》之準的」，並認為「孔子作十篇，為經注之祖；費氏以十篇解說上下經，乃義疏之祖」。³¹對費氏易學的推崇，正與其「考據以明理」的取徑一致。費直以下，東塾尤為推舉王弼的義理解《易》，認為王弼據《易傳》解說經文，一掃漢儒象數學說牽強附會的風氣。³²程頤後來承繼此法，「專主於辭以明理」。³³這是宋儒《易》學勝漢儒處。至於清儒《易》學大家如惠棟、張惠言，推崇漢儒孟京、虞翻象數《易》學，反對王弼以及宋儒義理派，則為東塾詬病。

再以《詩經》為例。《東塾讀書記·詩》（卷六）論及毛《傳》、《韓詩外傳》、鄭玄、王肅、陸璣、朱熹、段玉裁、戴震、阮元等歷代《詩》學，針對解《詩》方法上的分歧，東塾遵循鄭玄「有宗主、復有不同」的原則，主張兼采眾說，實事求是。乾嘉考據學者多治毛《詩》，道咸學者轉治三家《詩》和微言大義，兩家往往據此攻彼，入主出奴，存在囿於今古文成見的通病。東塾強調毛《傳》和《韓詩外傳》實際上各具意義，分別代表孔門的兩種解《詩》途徑：

30 陳澧：復劉叔俛書，《東塾集》，卷四，《陳澧集》第一冊，頁167。

31 陳澧：《東塾讀書記》，卷四，《陳澧集》第二冊，頁70。

32 同上注，頁77。

33 同上注，頁84。

西漢經學，惟《詩》有毛氏、韓氏兩家之書，傳至今日。讀者得知古人內傳、外傳之體，乃天之未喪斯文也。³⁴

毛《傳》固然是訓詁的基礎，但《韓詩外傳》也有其價值，「斷章取義」、「義相觸發」承自孔、孟，本就是孔門學《詩》之法，後世不屑此道，其實是不懂《詩》學教義。³⁵

東塾雖不滿朱子廢《序》之說，但認為朱子治《詩》方法上承漢儒。如朱子《詩》學兼采今古經說，與賈逵《齊魯韓與毛氏異同》取法相同。³⁶ 清中葉學者多尊毛、鄭而攻朱子，東塾卻反其道而行，強調鄭玄與朱熹治《詩》相通之處。他認為朱熹治《詩》不盲從《序》、《傳》、《箋》，與鄭玄時背《序》、《傳》的精神正相合。清儒《詩》家雖多，惟戴震、阮元能延續此精神，「不拘守毛、鄭，亦不拘守朱《傳》」，³⁷ 無偏黨之見，作求是之言。毛《傳》、鄭《箋》雖然近古，但只是重要的參考文獻，不能作為絕對意義上的解《詩》準的。朱熹能夠跳出《傳》、《箋》權威的束縛，建立新典範，數百年後，已經成為新權威的朱熹的說法，又經戴、阮糾謬——通過歷代的挑戰和更正，學術不斷前進，得以回歸本真。其中蘊含的治學方法，恰是戴、阮與朱熹精神相通處——因循其法而無拘守之病，不畏挑戰權威，才是真正意義上的漢學精神。³⁸

（二）「經學即理學」：從分科論看東塾對理學方法的規範

在東塾設定的四科論為基礎的學術架構中，理學從經學而來，實已超出了經學的「學科」範疇。然而，經學與理學在四科中屬於不同的兩種分科，卻關聯緊密。東塾之所以推許朱子，不單因為朱

34 陳澧：《東塾讀書記》，卷六，頁109，並見頁108。

35 東塾自言：「孟子云：『憂心悄悄，愠于群小，孔子也。』亦《外傳》之體。《禮記·坊記》、《中庸》、《表記》、《緇衣》、《大學》，引《詩》者尤多似《外傳》，蓋孔門學《詩》者皆如此。其於《詩》義，洽熟於心，凡讀古書，論古人古事，皆與《詩》義相觸發，非後儒所能及。」同上注，頁109。

36 同上注，頁117。

37 同上注，頁119-120。

38 同上注，頁119。

子在經學上能夠遵循「考據以明理」的治學途徑，而且還在此基礎上，能夠探求微言大義，建立理學體系，從而與當時盛行的佛、道二教分庭抗禮。東塾曾用禪的比喻來說明經學和理學間的關係：

蘇穎濱〈餘杭天竺海月法師塔碑〉云：「餘杭天竺有二大士〈士〉，一曰海月，一曰辯才，皆事明智詔法師，以講說作佛事，而心悟最上乘，不為講說所縛。吳、越多禪眾，聞其言者皆曰：『說教如是，是亦禪也。』故吳、越之人歸之，與佛、菩薩無異。」又〈龍井辯才法師塔碑·頌〉云：「如來昔在世，心禪語為教。彼善聞教人，則當識真寶〈寶〉。我觀世教者，皆為禪所訶。禪雖訶教乎，終以教致禪。禪若不取教，是杜所入門。教而不知禪，是不識家也。辯才真法師，於教得禪那。口舌如瀾翻，而不失道根。心湛如止水，得風輒粲然。以是於東南，普服禪教師。」余謂儒學亦然，經學似教，道學似禪也。其實可以經學得道學也。³⁹

東塾雖然不事佛學，但他在讀蘇轍文章時，發覺海月、辯才二僧所講的佛學門徑與他主張的儒學相通。教、禪關係如經學、理學一樣相輔相成，「以教致禪」正合儒學的以經致道。東塾欲要說明，理學應根植於經書，不可流於空疏無根之談。

前文講到東塾主張於孔門四科之中專事一科，此處又說由「經學得道學」，跨科而學，是否兩相矛盾呢？筆者認為，東塾強調理學不能脫離經書，是以理學為本位或者說是在「理學／德行」科內的論述，而他此時所說的「經學」，實當理解為經書或者文獻之意，並非考據經義之類的經學研究，或者是「考據以明理」規範下的治經途徑（東塾不同文章出現相同名詞，意義、所指未必一致，所以在閱讀研究時，需重視結合上下文理解詞義，反覆揣摩，以免產生

39 陳澧：《東塾雜俎》，卷一三，《陳澧集》第二冊，頁716-717。（編者按：原文有兩處誤植；所引蘇轍二碑均見《欒城後集》卷二四，後文之頌為節引。）

誤會)。比如他說：「由讀經而推求性理，尤理學之圭臬也。蓋性理之學、政治之學，皆出於《詩》、《書》，是乃孟子之學也。」⁴⁰ 即是認為講理學和政治都需依據經書。

東塾強調理學與經學的緊密關係，實際上在清代相當普遍。自顧炎武「經學即理學」被廣泛接受以來（這不是顧氏原話，而是全祖望的改寫，但大體符合顧氏原意），⁴¹ 像晚明那種束書不觀的風氣逐漸銷聲匿跡。顧氏本意誠如柳詒徵所言「欲以經學之理學，代不講經學之理學，而絕非以經學代理學」，⁴² 批判理學末流坐而論道，然而後世學者卻將「經學即理學」曲解為「以經學代理學」，⁴³ 走向另一個極端，發展為「鄙薄宋儒義理，而競治訓詁」的局面。⁴⁴

東塾雖然批判漢學考據流弊，但他同時也擔心這種批判可能驅使學風轉回理學空疏一面——造成心學復起的隱患。⁴⁵ 他說：「余嘗

40 陳澧：《東塾讀書記》，卷三，頁54。

41 顧炎武 與施愚山書 謂：「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……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。」顧炎武著，劉九洲注譯，黃俊郎校閱：《新譯顧亭林文集》（臺北：三民書局，2000年），卷三，頁263。全祖望 亭林先生神道表 言顧氏「晚益篤志六經，謂古今安得別有所謂理學者，經學即理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起，不知舍經學，則其所謂理學者，禪學也。」全祖望著，詹海雲校注：《全祖望 鮚埼亭集 校注（二）》（臺北：國立編譯館，2003年），卷一二，頁283。

42 柳詒徵：顧氏學述，《學衡》第5期（1922年5月），頁6。另參何佑森：顧亭林的經學，《文史哲學報》第16期（1967年10月），頁183-205；後收入《何佑森先生學術論文集（下）·清代學術思潮》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁237-261。

43 梁啟超《清代學術概論》即謂「經學即理學」有兩點問題：「其一，以經學代理學，是推翻一偶像而別供一偶像；其二，理學即哲學也，實應離經學而為一獨立學科。」梁啟超：《清代學術概論》（北京：中華書局，1954年），頁9。

44 錢穆：顧亭林學述，《中國學術思想史論叢（八）》（臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年），頁77。

45 胡楚生謂東塾「由經學中尋求義理，使經學、理學合一之精神，較之東原，則似更能符合亭林先生『經學即理學』之宗旨也」，見胡楚生：陳澧治經方向與顧亭林之關係——兼論顧氏「經學即理學」之意義，《書目季刊》第20卷第3期（1986年12月），頁9。其實東塾雖主張在經學中尋求義理，卻未嘗將「經學、理學合一」。東塾與顧炎武的論述，因應不同時代流弊，亦具備不同的意義。胡氏認為東塾受顧氏影響至深，則是。

謂漢學已衰，異時必講宋儒之學，然必不講程朱，講陸王而已。故必宜及此防其萌也。」⁴⁶ 在東塾看來，心學和考據學最終都會造成不讀書而廢學的流弊。因此他往往將二者並置，予以批判：「前明尊宋儒而盡棄漢唐注疏，近儒尊漢學而盡棄程朱之書，皆非所以求道真、廣異義也。」⁴⁷ 因此，東塾反覆申明經學須發明義理、理學須依據經書。其學術體系之根本，是從防止兩種流弊而來的應對之法：經學因考據而盡乎窮途，便極論經學當由「考據以明理」；又恐終致心學復起，故而論及理學，便時刻強調要依據經書。

（三）戴震—阮元—陳澧的學術過渡

東塾的學術受乾嘉學術、特別是考據學影響至深，雖面貌不同，但是實事求是、根植經學的治學精神卻一脈相承。而阮元作為過渡轉變之中間人物，可以從縱向脈絡來看戴震到阮元、再到東塾的學術轉型。三者的相通之處，是通過訓詁考據以探求義理：戴震之義理「存乎典章制度」；阮元《論語論仁論》、《孟子論仁論》、《性命古訓》等篇之推衍古義，其所依據者不僅越過漢儒，甚至推至孔孟，乃至《詩》、《書》古訓；⁴⁸ 東塾則主張治經由「考據以明理」，同時雜治朱子，大倡「漢宋調和」之論，以宋儒理學亦本乎經典，故經義與宋儒義理可以並置。錢穆在講到戴震到阮元、焦循等漢學家中的義理學者的過渡時說：

後有陳澧蘭甫，其學蓋聞學海堂芸臺之遺教而起者。著《漢儒通義》，即芸臺〈性命古訓〉之舊規也，力主讀六朝、隋、唐注疏，即芸臺《學海堂策問》所提倡也。故東原當日力詆宋儒，而其後承東原之風而起者如芸臺、如

46 陳澧：《東塾讀書記》，頁 409。

47 陳澧：《東塾雜俎》，卷二，頁 446。

48 阮元云：「孔孟之學所以不雜者，守商、周以來《詩》、《書》古訓以為據也。《詩》三百篇，《尚書》數十篇，孔、孟以此為學，以此為教，故一言一行，皆深奉不疑。」阮元：《詩書古訓》序，《擘經室續集》，卷一，頁 40a-41b，《續修四庫全書》第 1479 冊（影印清道光阮氏文選樓刻本），頁 440。

里堂，其言義理，皆不能為孔孟與宋儒間造一嚴格之壁壘，其極卒匯而同流焉……。⁴⁹

所謂「不能為孔孟與宋儒間造一嚴格之壁壘」，蓋指阮元等人雖主張兼采考據、義理，卻少能對漢、宋學術路徑之絕異作一明辨。「其極卒匯而同流」，蓋指繼承阮元學術的晚清學人（錢氏特別以東塾為代表），其漢宋調和論進一步混淆了漢學—宋學、經學—理學間的差異。但是，結合對東塾理論的具體分析，我們會發現錢氏所論似可商榷。東塾雖然肯定漢學、宋學的價值，並認為都具備考據和義理，但更為重要的是通過辨明經學與理學的差異，從而劃分漢宋畛域。相較之下，阮元雖然也清楚漢學、宋學治學途徑的不同（他本人則是遵循訓詁考據以探求義理的漢學途徑），但他在很多場合論學時，卻明顯帶有模糊漢宋差異的傾向，並主張不要劃分畛域。僅以其擬國史儒林傳序為代表，阮氏指出，《史記》、《漢書》、《後漢書》列儒林傳，而《宋史》分列道學、儒林為二傳，雖暗合《周禮》師、儒之分，但他自己卻「未敢區分門徑」，將清儒無論偏經學還是理學者均歸入儒林傳。其用意是不想劃分漢學、宋學門戶，放在阮元所身處的漢宋相爭的時代，更可明曉此論背後之心態。阮元認為，漢儒經學和宋明理學，「皆於周、孔之道，得其分合，未可偏譏而互誚」。他批評明儒「門戶分歧」，但都不出朱陸之論，「學案百出」，卻無關經訓家法，以《周禮》並列師、儒來衡量，明儒可謂「有師無儒，空疏甚矣」。至於清儒，阮元刻意弱化了清初朱陸之辨和清中葉漢宋之爭的事實，一方面讚許清初學人「崇宋學之性道，而以漢儒經義實之」；另一方面，又肯定乾嘉學者「精發古義，詁釋聖言」，專精一經者雖「各造其域」，卻「不立門戶，不相黨伐」。因此相較於前代的「有師無儒」，清儒繼承「師、儒之道」，「可謂兼古昔所不能兼者矣」，孔門之學從而完整地得到弘揚和傳承。⁵⁰

49 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁 537-538。

50 阮元：擬國史儒林傳序，《擘經室集》，卷二，頁 1a-4a，《續修四庫全書》第 1478 冊，頁 548。

綜上所論，東塾在治學方面，上承戴震、阮元之訓詁考據以求義理；而在論學方面，其闡述四科論、劃分漢宋畛域、以及明辨經學和理學兩種治學途徑，均有別於戴、阮之論考據、義理、漢學、宋學。無論將其理論置於此一學脈淵源之視野中審察，抑或放在晚清「漢宋調和論」流行之時代背景中比較，均可見東塾理論之獨特性及思想學說之創造性。

三、東塾的義理發明及與理學之分歧

《東塾讀書記》發明經義，主要在《論語》、《孟子》、《禮記》三卷及《東塾雜俎》的散見條目。東塾的義理發明本有絕異於宋儒的見解，但是由於篇幅簡短，加之其刻意調和而使本應明顯的差異被掩蓋，很少被人重視。東塾與宋儒理學體系的分歧，可從兩點略見一斑。其一是學術譜系代替傳統道統論；其二則是經典文字的釋義。

東塾對宋儒道統說的反駁，首先著眼於孔子弟子述學、治學上的各有偏向，也就是前面提到的「孔門四科」之學，無論從事德行、言語、文學、政事哪一個專門領域，都是傳道之人。這種看法與宋儒僅僅推崇曾子、顏子，又建立出孔子—曾子—子思—孟子的道統說截然不同。東塾認為，宋儒的錯誤認識其實是文獻散佚的客觀限制所致，孔子弟子事跡多難考徵，後世心浮氣躁、疏於考證，遂誤以為聖學只沿此道學一脈獨傳，而將其他弟子傳道之功「一筆抹殺」。⁵¹ 東塾進一步指出，唐、宋儒者傳道受業綿延不斷，若沒有歷代的眾多傳道者，孔子之道也無法傳承至今；學術衰微之際，也無法重新振作。東塾把學術的授受作為道的傳承，孔門四科不僅分屬「學」之一端，亦是「道」之一端。孔子弟子分為四科，學有專門，後世也應追溯這一傳道受業的原始途徑，專擇一科，不分門戶。由此不難發現，東塾否定宋儒道學一脈，認為其說偏弊，不足盡攬孔門學術之大，從而特提孔門多元的學術傳承體系，實是在宋儒道統

51 陳澧：《東塾讀書記》，頁375-376。

論外另建一套學術譜系。

縱觀《東塾讀書記》對歷代學術的褒貶評價，孔門學術傳承中，東塾首倡以「考據以明理」的治學方法，鄭玄、朱熹、顧炎武、阮元等大儒則為傳承實踐此法之典範人物。《東塾讀書記》通過梳理歷代學術的傳承脈絡，構建出異於道統說的學術譜系，在這一過程中，亦呈現出「學術史」的研究面貌。

東塾既否定道統論，四書體系不被接受也就順理成章。他視《論》、《孟》為聖人語錄，學、庸為《禮記》之篇章，可知東塾對於《論》、《孟》、學、庸的研究，是以經典原本的「狀態」為前提，而不是置於四書或理學體系中討論。⁵² 相比之下，道咸之際的經學家多「好言禮而惡言理」，東塾對此卻不以為然。⁵³ 在東塾看來，禮只不過是理的一種表現，中庸、大學無關禮學，而是通論文字，這一觀點恰與時人如凌廷堪「以禮代理」的思想相悖。

東塾雖不講理學，但他的經義發明往往涉及理學關鍵問題。其中與朱熹理學思想相悖處，尤應予以重視。首先，以「一貫忠恕」為例。《論語·里仁》記載孔子講「吾道一以貫之」，曾子釋以「夫子之道，忠恕而已矣」，⁵⁴ 衛靈公篇又記子貢問「有一言而可以終身行之者」，孔子以「恕」答之，並謂：「己所不欲，勿施於人。」⁵⁵ 朱熹結合孔子對曾子和子貢講的「一貫」，認為「夫子之於子貢，屢有以發之，而他人不與焉。則顏、曾以下諸子所學之淺深，又可見矣」，⁵⁶ 將一貫忠恕之道看作孔子單傳密授的重要思想。然而在東塾看來，這種說法曲解了孔子原意，把孔子之道看得過於狹隘。朱熹說顏、曾、子貢三人得聞高義，但《論語》實際並未記載孔子對顏回說過「一貫」之語。東塾認為，孔子的「一貫之道」應從內容

52 東塾認為：「學記、中庸、大學、《別錄》，皆屬通論。中庸、大學，後世所謂理學，古人則入於《禮記》者。仲尼燕居云：『子曰：禮也者，理也。』樂記云：『禮者，理之不可易者也。』故理學即禮學也。」見氏著：《東塾讀書記》，卷九，頁171。

53 陳澧：《東塾雜俎》，卷一一，頁672。

54 朱熹：《論語集注》，卷二，頁96。

55 同上注，卷八，頁232。

56 同上注。

上去體味，而不是執拗於出現「一貫」二字的章節。⁵⁷ 比如 子罕篇記載顏淵說：「夫子博我以文，約我以禮。」⁵⁸ 這段關於孔子傳道受業的文字，在 雍也 篇和 顏淵 篇都有記載，相似文字的重複出現，是弟子各記所聞的結果，由此也可見宋儒對「一貫忠恕」玄妙高深的推衍並不可信。

再以東塾對孟子性善論的發明為例。東塾認為孟子所說的性善，是「謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也」，⁵⁹ 即人性有善有不善，這與朱熹認為人性「渾然至善」的說法不同。⁶⁰ 在東塾看來，聖人之性純乎善，常人之性皆有善，即使是惡人，其性也有善的成分。他以《說文》「性，人之陽氣。性善者也」、「情，人之陰氣，有欲者」為據，來說明「性善」對應「有欲」而非「情惡」，正印證孟子「情可以為善」的說法，⁶¹ 情既然包含欲，欲自然也就有善有惡。⁶² 在如何達到至善的問題上，他強調通過後天的努力培養擴充善的部分，⁶³ 通過擴充仁義禮智的善性，以達到聖人至善的境界。東塾認為性中兼有氣質，氣質亦有善惡，善的部分仍需後天的培養和應用，與程朱把氣質之性作為阻礙天命／義理之性，主張「遏人欲而存天理」不同。而東塾在論性、欲、情、氣等問題時，甚少牽涉「理」、「天理」來講，故而能夠跳出理欲二分的思維模式。

回過頭來看東塾的四科論，他把經學和理學截然劃分在「文學」和「德行」科下，並強調經學和理學分別是專門之學。那麼即使經學義理與程朱理學有所牴牾，也可以在清晰的畛域區隔下，相安無事。然而實際情況似乎又沒有這麼簡單。因為首先需要解決的一個問題就是，不管義理是來自經學還是程朱的闡發，是否可以就同一個問題同時存在兩種義理準則？在踐履過程中，應當遵循經學的義

57 陳澧：《東塾讀書記》，卷二，頁 21-22。

58 朱熹：《論語集注》，卷五，頁 150。

59 陳澧：《東塾讀書記》，卷三，頁 43。

60 朱熹：《孟子集注》，卷五，《四書章句集注》，頁 351。

61 孟子原話是：「乃若其情，則可以為善矣。」見《孟子集注》，卷一一，頁 459。

62 陳澧：《東塾讀書記》，卷三，頁 48-49。

63 同上注，頁 52。

理還是程朱的義理？相較於戴震「聖人之道在六經」、⁶⁴ 阮元「聖賢之道存於經」，⁶⁵ 東塾似乎更傾向後者：

宋儒講道，近儒以為不然也，去而講經。近儒之講經，果盡合於聖人乎？亦未必然也。宋儒之朱子，以經講道者也，雖未必盡合聖人，然不合者寡矣。近儒誰能匹之，請細思之。⁶⁶

「近儒之講經」，蓋包括訓詁考據和新義理的發明。東塾雖然尊經、治經，並遵循「考據以明理」的途徑探求經學義理，但相對於將「道在六經」作為準則，他卻認為朱子「以經講道」更近於聖人之意。這一判斷已然顯示出，東塾對以戴、阮為代表的「道在六經」觀念的否定。東塾在治經途徑與義理判斷上的矛盾和張力，呈現出其學術面貌的多元性，及其學說背後的複雜心態。

因此，在東塾的文集中，儘管可以看到有別於程朱理學的義理說法，但多是「點到為止」，沒有做詳細周密的論證和闡發，也往往不會考辨經學義理與程朱理學的同異。在四科論的框架下看，「考據以明理」的經學規範，卻又賦予東塾「隱而不發」的經學義理論述以合理的說辭。漢宋畛域形成的天然屏障似乎自然而然地消除了可能存在的衝突，在經學範疇中刻意迴避義理的發揮，從而也掩蓋了與程朱理學的矛盾和分歧。

不過，東塾在經學「考據以明理」的同時，有時也會進入理學領域，為程朱義理尋求經文依據，調和歧說。以「克己復禮」的釋義為例，東塾與戴震、王念孫、焦循等人同樣認為朱熹將「克己復禮」錯解為存天理、勝私欲，⁶⁷ 但他卻在《論語》中又找出二十餘條支持理欲說的證據，如：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，

64 戴震：沈學子文集序，《戴震文集》，卷一一，頁164。

65 阮元：西湖詁經精舍記，《寧經室二集》，卷七，頁15a，《續修四庫全書》第1479冊，頁159。

66 陳澧：東塾讀書論學札記，頁362。

67 朱熹：《論語集注》，卷六，《四書章句集注》，頁181-182。

不處也。」東塾釋「不處」為「勝私欲也」。又如：「君子喻於義，小人喻於利。」東塾釋「義」為理，「利」為欲等等。⁶⁸他又將所謂漢儒的義理與宋儒理學進行比附，如認為《春秋繁露》「聖者法天，賢者法聖」即周敦頤所言「賢希聖，聖希天」；《詩·大雅·板》毛《傳》「王者，天下之大宗子」即張載所謂「大君者，吾父母宗子」；孔《疏》「以性制情」即朱熹所言「存理遏欲」等等。東塾尋章摘句，將表面看來相近的漢、宋義理牽合在一起——這當然不能簡單理解為：東塾誤將二者歸為同義，或者是明知二者絕異而強作牽合，因為東塾的重點並不是要證明漢、宋義理相同——是要說明「漢儒義理之明、德行之高，皆不亞於宋儒」。⁶⁹通過歸納漢儒涉及「理」、「欲」、「性」、「情」等字的訓詁釋義，與宋儒理學進行比較，進而說明治漢學者不能忽略義理的發明。

東塾用理欲思想發明《論語》，顯然與他一貫遵奉的「考據以明理」原則相牴牾，上文討論東塾的性善論，也足以說明他所說的性欲有善有惡，與程朱的說法相扞格。既有如此分歧，東塾卻仍舊「曲意維護」，這背後的心思耐人尋味。東塾曾說「宋儒所說皆近於微言大義」。⁷⁰雖然宋儒的問題在於「說得太高，兩腳都不到地」，⁷¹但相比清儒的「講經」，東塾認為朱熹「以經講道」更合聖人之意。⁷²至於朱熹的說法何以近乎聖人之意，似是不用求證的真理。東塾對此還有一個「自圓其說」的解釋：漢唐以後「微言絕，大義乖」，正因為宋儒能夠參透「不傳之學」，方「無考據耳，無師承耳」。⁷³所以後人求道，只需對宋儒欠缺的經學工夫做些補充。

68 陳澧：《東塾讀書記》，卷二，頁37-38。

69 陳澧：《東塾雜俎》，卷二，頁448。

70 陳澧：《東塾讀書論學札記》，頁360。

71 同上注，頁394。

72 同上注，頁362。

73 同上注，頁360。

四、東塾的學說癥結與兩難困境

早在乾嘉考證大興之際，新義理對理學傳統造成的衝擊，已引起當時學者、特別是理學家的警惕；而新義理的發明往往被視作挑戰權威的行為，這種矛盾引起的心理壓力以及對學術、學風帶來怎樣的內在影響（相對於政治、輿論等外在影響而言），值得分析。除了戴震、凌廷堪、焦循、阮元等人實事求是、挑戰理學傳統思想外，更多考證學者選擇依舊尊信理學，或者避而不談義理問題，以免被扣上名教罪人的帽子。比如戴震雖然以考證學享譽學界，但他的義理建構卻受到漠視和非議。同時學者反對戴震義理學說，大致可分為兩類：一類是宋學家／理學家，攻擊戴震的「新義理」為異端；另一類是漢學家（與戴震同樣從事訓詁考據的學者），批判戴震闡發義理是多餘之舉。宋學家尊奉程朱，維護舊義理的動機較易理解。至於一般的考證學家，則主要從三方面反對戴震的義理之說：

其一謂程、朱大賢，立身制行卓絕，其所立說，不得復有異同，疑於緣隙奮筆，加以釀嘲，奪彼與此；其一謂經生貴有家法，漢學自漢，宋學自宋，今既詳度數，精訓詁，乃可不復涉及性命之旨，反述所短以揜所長；其一或謂儒生可勉而為，聖賢不可學而至，以彼矻矻，稽古守殘，謂是淵淵，聞道知德，曾無溢美，必有過辭。⁷⁴

其中，第一點批評戴震在程朱以外另立新說，這種思維和想法在當時很普遍，是眾多學者的共識（包括所謂的漢學家和宋學家）。第二點體現了考證學者的自我定位——漢學、宋學各有家法，既不

74 此為戴震學友洪榜所記，洪氏之論乃針對朱筠觀點而發。朱筠認為「戴氏所可傳者」不在義理之說的觀點，反映了當時一般考證學者對戴震義理普遍不接受的態度。引自江藩著，漆永祥箋釋：《漢學師承記箋釋》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷六，頁622。

相通，亦無需糅合。時人多以漢學、宋學對應考據、義理，因此認為但凡講到義理、講到性命，便入宋學窠臼，混淆了漢、宋家法。第三點則意在說明惟有聖賢可以發明義理，儒生的任務是代聖賢立言，若欲效仿聖賢立言，則必有過辭，空疏無當。據此，考證學者雖多言訓詁明而後義理明，但是準確來講，卻只是訓詁明而後古經明，少觸及義理問題，避免造成與程朱理學的正面衝突。

當時不僅一般的考證學者和理學家批判戴震的新義理，即如深知戴震學術的章學誠亦持此見。章學誠雖知曉戴震學術之「絕詣」實在《論性》、《原善》諸篇，推許其「於天人理氣，實有發前人所未發者」。但他話鋒一轉，指責戴震的「道問學」不過是承襲「朱學家法」，其義理發明也只是「偶有出於朱子所不及者」，視戴震義理不過宋儒義理的補充而已。至於戴震詆斥朱熹之辭，章氏以為「繆妄甚矣」，「誹聖排賢，毫無顧忌，流風大可懼也」。⁷⁵ 東塾和章學誠治學方面雖然分別經、史二途，但兩人在對朱熹和戴震學術的評價及宋儒與清儒學術淵源的認識上，卻十分契合。

訓詁考據對於考證學者來說如同一把雙刃劍：以訓詁文字為基礎探求義理的方法，要求徵實文獻，結合日漸精密的小學考據；但是這一途徑不同於理學的詮釋，因循此法得出的義理新說，也就成為瓦解程朱理學的隱患。如果理學對經典的詮釋與聖人原意相違背，理學大廈便根基不穩，其思想的合理性亦由此動搖。即使乾嘉重要學者中，像戴震那樣公然攻擊程朱理學思想者並不多見，但只要是零星字詞釋義的不同，也都可能給程朱學說的合理性帶來困擾和麻煩。

如果熟悉清中期學人的文集著述，不難發現，治經遵循訓詁考據途徑的學者，在涉及新義理的問題時，往往會做出三種不同抉擇，以應對經學義理與程朱義理的衝突：被後世關注的戴震一派「新義理」學者，直接批判程朱理學，勇於推翻舊說，固屬一類，惟曲高和寡：雖然在不少描述當時學術狀況的文字中，不乏鄙薄程朱

⁷⁵ 章學誠：《書朱陸篇後》，《文史通義·內篇二》，頁31a-32a，《續修四庫全書》第448冊（影印民國十一年劉氏嘉業堂刻《章氏遺書》），頁170。

學說的現象，但是絕少能夠從學術層面、通過建構新義理，來對程朱理學做出批判和反思。

相比之下，更多人傾向通過避談或者調和的方式，試圖謀求一個平衡。其中，避談義理可以說既是主動的拒絕，也是被動的拒絕：因為考證學者既不願觸碰義理，認為是宋學家法；也不想訓詁的基礎上探討義理，承擔挑戰官方學說或天經地義的意識形態可能帶來的麻煩後果。專門從事訓詁考據的學者對義理的刻意迴避，使他們「在摭實有餘蹈虛不足的『道問學』風氣下……其結果便是對一切思想性或理論性的問題都失去了感覺」。⁷⁶ 對考證的強調以及思想理論「失去感覺」，最終導致考據與義理的斷裂，術與道的分裂：其積極的意義（對於小學），是小學不再是經學之附庸，逐漸成為「專門」學科；⁷⁷ 其消極的意義（對於經學），則是考據發展到極致，便成了「以許慎掩周孔」，⁷⁸ 明乎訓詁，便認為義理已在其中，不必再作「過度」的詮釋和發明。

針對乾嘉時期不少考證學者放棄義理探索的現象，余英時描述為「失去感覺」，似乎是指一種「潛移默化」的改變，而他的老師錢穆則從另一個角度給出詮釋：

訓詁考據可言家法（自注：如乾嘉學者所唱「以漢還漢，以宋還宋」之論，即以家法治訓詁考據也），政事義理不可言家法（自注：政事義理貴能通今而實踐……），若言政事義理而尊家法，則其極必近於宗教。其後今文家乃不得不以教主視孔子……。⁷⁹

76 余英時此處論及的考證學者，主要是指乾嘉學人中僅從事訓詁考據而不講義理者，並不是泛指當時所有從事考證的學者，比如作為考證學領袖的戴震便不在此列。此點容易引起讀者誤會，故特別說明。見氏著：《論戴震與章學誠》，頁164。

77 相關論述參見張壽安：清儒的「知識分化」與「專門之學」萌芽，頁59-94。

78 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁558。

79 同上注，頁609。

結合前文引及的朱筠對戴震義理詰難的第二條，也就是辨明漢、宋家法的區別，並認為「今既詳度數，精訓詁，乃可不復涉及性命之旨」。從中可以發現，乾嘉學者批判理學空疏的進一步結果，卻成了凡是涉及義理之論盡成「忌諱」。從理論上講，考證學者高舉「訓詁明而後義理明」的大旗，但實際上，他們多數只重視文字本身，而未能沿此路徑探求經文大義，而這一點也備受道咸以降學者詬病。那些僅從事訓詁考據而忽略義理的學者，雖然在文字經義的解釋上反對宋儒的說法，但卻並不全然反對理學思想。⁸⁰ 因此，漢學家只在訓詁考據、疏通文句之間傾注精力，思想則不逾程朱矩矱。訓詁考據的研究與程朱義理的尊崇，使考據和義理一分為二，斷為兩截。而漢學家所批判的宋學，又何嘗不是因為宋儒不擅考據，而使義理與經文脫節？

至於調和的手法，以往的討論一般具有以下三個特點：（一）在清代學術史著作中，漢宋調和通常被認為是晚清才出現的學術潮流（如在清代學術史著作中，一般會在晚清部分專門討論）；（二）調和漢宋的方法，則常被概括為對於漢、宋儒經解或者考據、義理的兼采；（三）至於漢宋調和論之所以會出現，一般的解釋都是圍繞修正漢學考據來說明。⁸¹ 僅就東塾來看，以上三點內容便不足將這一問題的複雜性解釋清楚。如前一節所論東塾調和兩種義理的方式，他在指出朱熹經義解釋錯誤的同時，從經文中找出證據來支持朱熹的理學思想，從而有助於「化解」經學義理與理學權威之間的緊張關係，

80 這一點在錢穆及其後余英時的著作中有詳細討論，已經成為學界的共識。詳見錢穆《中國近三百年學術史·戴東原》及余英時《論戴震與章學誠》。

81 本文提及的問題，主要是針對傳統認識上或者說非專門討論這一課題的一般性學術史書寫。因篇幅有限，這裡只能做簡要解釋：參考學界現有的研究已不難發現，漢宋調和並非在晚清時才出現或者受到關注。漢宋兼采、調和的說法實則貫穿整個清代，只不過在不同時期，以不同面貌呈現出來。有關漢宋調和論的研究新成果，茲舉以下幾篇文章僅供參考：鍾玉發：《阮元調和漢宋學思想析論》，《清史研究》2004年第4期，頁19-25；李帆：《論清代嘉道之際的漢宋之爭與漢宋兼采》，《求是學刊》2006年第5期，頁124-131；張昭軍：《晚清漢宋調和論析》，《清史研究》2006年第4期，頁36-43；張循：《漢學內部的「漢宋之爭」——從陳澧的「漢宋調和」看清代思想史上「漢宋之爭」的深層涵義》，《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月），頁295-327。

弱化了經學義理和程朱理學的分歧和衝突。⁸² 而他將漢儒經解比附宋儒理學隻言片語的調和方式，雖使經義發明和宋儒理學同時成立，暫時「相安無事」，然而如此一來，既扭曲了漢儒的原意，也忽略了理學的複雜內涵。⁸³ 後來章太炎斥東塾「鳩合漢、宋，為《通義》與《讀書記》，以鄭玄、朱熹遺說最多，棄其大體絕異者，獨取小小翕盍，以為比類」，⁸⁴ 劉師培也認為他「鉤通漢、宋，掇引類似之言曲相附和」，⁸⁵ 可謂正中東塾學說的癥結所在。

東塾的調和雖然難免附會之譏，其難以明言的苦心亦應體味。他在經學範疇「固步自封」，不作理學家言，如同他的調和之策，都是出於糾正流弊、扭轉風氣的權宜之計。他說「此時而欲以道學家之語勸人，必不能也。惟當以漢儒之說理修行者為勸耳」，⁸⁶ 便是顯證。在治學與調和的兩難困境下，東塾始終將現實目的放在首要位置。因此，研習經學的目的只在探求微言大義，如果進一步詮釋發揮，就會變成理學家的論道文字，這便不是經學家的分內之事，亦有違孔門四科之旨。經學與理學有如此分界，東塾的義理自然也難形成完整的學說體系。

82 前文引及朱筠「規勸」戴震的話，以及東塾對義理矛盾的迴避和調和，對其背後動機和心態的解釋，除了家法門戶、尊奉理學外，還有其他解讀的空間。比如王汎森曾用「權力的毛細管作用」來形容清代政治文化對於人心的壓抑：「清代的政治壓力，一方面是官方的禁制政策；另一方面是造成一種無邊的氛圍產生權力的毛細管作用。」在這種壓力下，人們通過「祕密地調整自己、壓抑自己」，進行文化活動。見王汎森：序論，《權力的毛細管作用——清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版，2014年），頁vii。而清中期學者對經學義理的迴避和調和，也可思考是否可將其視為「權力的毛細管作用」影響下的一種表現。不過，在研究政治環境和學術氛圍都已發生變化的十九世紀中葉學術思想時，不能直接將王氏所說的自我「調整」和「壓抑」，簡單移植或套用在東塾身上。東塾對於學術的規範、畛域的區隔背後，是否存在類似的心理，值得進一步探討。

83 比如東塾的代表作《漢儒通義》僅限輯錄，錢穆評此書「於兩漢學術精要所在，尚未能發揮呈露」，對於漢儒流變派別「亦無所發明」。見氏著：《中國近三百年學術史》，頁663。

84 章太炎著，朱維錚校點：《檢論·清儒》，《章太炎全集（三）》（上海：上海人民出版社，1984年），頁477。

85 劉師培：《清儒得失論》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁267。

86 陳澧：《東塾雜俎》，卷七，頁592。

引用書目

- 曹美秀：晚清漢、宋學視野中的朱子——以陳澧和朱次琦為例，
《成大中文學報》第31期（2010年12月），頁163-188。
- 陳澧著，楊壽昌整理：陳蘭甫先生澧遺稿，
《嶺南學報》第2卷第3期（1932年6月），頁174-214。
- 著，黃國聲主編：《陳澧集》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 著，鍾旭元、魏達純校點：《東塾讀書記》，《陳澧集》第二冊，上海：上海古籍出版社，2008年，頁1-352。
- 著，黃國聲選錄：東塾讀書論學札記，
《陳澧集》第二冊，上海：上海古籍出版社，2008年，頁353-412。
- 著，呂永光校點：《東塾雜俎》，《陳澧集》第二冊，上海：上海古籍出版社，2008年，頁413-736。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 戴震：《戴震文集》，北京：中華書局，1980年。
- 顧炎武著，劉九洲注譯，黃俊郎校閱：《新譯顧亭林文集》，臺北：三民書局，2000年。
- 何佑森：顧亭林的經學，
《文史哲學報》第16期（1967年10月），頁183-205；收入《何佑森先生學術論文集（下）·清代學術思潮》，臺北：臺大出版中心，2009年，頁237-261。
- 胡楚生：陳澧治經方向與顧亭林之關係——兼論顧氏「經學即理學」之意義，
《書目季刊》第20卷第3期（1986年12月），頁3-12。
- 簡朝亮：朱九江先生講學記，
《朱九江先生一百六十年誕辰特刊》，香港：旅港南海九江商會，1966年，頁3-10。
- 江藩著，漆永祥箋釋：《漢學師承記箋釋》，上海：上海古籍出版社，2006年。

- 李帆：論清代嘉道之際的漢宋之爭與漢宋兼采，〈《求是學刊》2006年第5期〉，頁124-131。
- 梁啟超：《清代學術概論》，北京：中華書局，1954年。
- 劉師培：《清儒得失論》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 柳詒徵：顧氏學述，〈《學衡》第5期（1922年5月）〉，頁1-15。
- 錢穆：顧亭林學述，〈《中國學術思想史論叢（八）》〉，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年，頁61-84。
- ：《中國近三百年學術史》，北京：九州出版社，2011年。
- 全祖望著，詹海雲校注：《全祖望鮚埼亭集校注（二）》，臺北：國立編譯館，2003年。
- 容肇祖：學海堂考，〈《嶺南學報》第3卷第3、4期合刊（1934年6月）〉，頁1-148。
- 阮元：《學經室集》（含一集、二集、續集），〈《續修四庫全書》第1478-1479冊〉，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 王汎森：《權力的毛細管作用——清代的思想、學術與心態》，臺北：聯經出版，2014年。
- 王繼平：論曾國藩的學術觀，〈《近代史研究》1996年第5期〉，頁1-15。
- 王鳴盛：《西莊始存稿》，〈《續修四庫全書》第1434冊〉，上海：上海古籍出版社，1995年，頁1-422。
- 徐世昌等編：《清儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 姚鼐：《惜抱軒文集》，〈《續修四庫全書》第1453冊〉，上海：上海古籍出版社，1995年，頁1-312。
- 于梅舫：《學海堂與漢宋學之浙粵遞嬗》，北京：社會科學文獻出版社，2016年。
- 余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，臺北：東大圖書，1996年。
- 曾國藩：《曾國藩全集·詩文》，長沙：嶽麓書社，1994年。
- 章太炎著，朱維錚校點：《檢論·清儒》，〈《章太炎全集（三）》〉，上海：上海人民出版社，1984年，頁472-480。

- 章學誠：《文史通義》，《續修四庫全書》第448冊，上海：上海古籍出版社，1995年，頁135-346。
- 張壽安：清儒的「知識分化」與「專門之學」萌芽——從幾場論辯談起，收入許子濱、李雄溪編：《嶺南學報》復刊第三輯《經學的傳承與開拓》，上海：上海古籍出版社，2015年，頁59-94。
- 張循：漢學內部的「漢宋之爭」——從陳澧的「漢宋調和」看清代思想史上「漢宋之爭」的深層涵義，《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月），頁295-327。
- ：《道術將為天下裂——清中葉「漢宋之爭」的一個思想史研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2017年。
- 張昭軍：晚清漢宋調和論析，《清史研究》2006年第4期，頁36-43。
- 鍾玉發：阮元調和漢宋學思想析論，《清史研究》2004年第4期，頁19-25
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。

Reconstruction of the Confucian Genealogy and the Dilemma of Discussing the Subtle Meanings of the Classics: A New Examination of Chen Li's Reconciliatory Approach to Han Studies and Song Studies and His Thought on *yili* (Moral Principles)

HUANG Zhan

Department of Chinese and History, City University of Hong Kong

After the mid-Qing, the once flourished “Textual Criticism” (*kaozheng* 考證, lit. evidential investigation) movement gradually lost its prominent position in academia. Having received solid philological training at his early years and being hugely influenced by the leading figures of the Empirical School of Textual Criticism such as Dai Zhen 戴震 (1724–1777) and Ruan Yuan 阮元 (1764–1849), Chen Li 陳澧 (1810–1882) was, nevertheless, known for his efforts in reconciling the two camps of scholars in the Qing dynasty (1644–1912) who followed the Han and Song approaches to studying the Confucian Classics respectively. Going beyond the dichotomy of Han School and Song School or Philology and Philosophy, Chen Li adopted the “Four Subjects of Confucius’ Teaching” 孔門四科 as his theoretical framework and matched the Han Studies and Song Studies to two of the subjects while seeing the oppositional *kaozheng* and *yili* (moral principles) as branches of Canonical Studies in the broader sense. To reconcile the deep-seated academic divergences between the two schools, Chen Li formulated his theory by addressing the norms and re-defining the common research methods in the textual-based Studies of Confucian Classics and Neo-Confucianism. Avoiding confrontation on touchy issues and juxtaposing the exegesis by the Neo-Confucianists with the Classics were some of the effective methods in alleviating conflicts between the two schools.

Keywords: Chen Li, Textual Criticism (*kaozheng*), *yili*, reconciliation of the Han and Song canonical schools, “Four Subjects of Confucius’ Teaching”