

李二曲研究的學術史回顧與問題

A Review and Reflection on the Academic History of Li Erqu's Research

袁天賜 (Yuan Tianci) *

一、前言

陽明心學思想史的終點在哪裡？以晚明陽明學中較為具有的平等觀念、泰州學派的庶民色彩為表現的「近代中國精神的最高潮」的明代精神文化的終點又在哪裡？長期以來，學術界將明末清初視為心學發展史上的轉折點，認為心學隨著明朝的崩潰而衰微。同時，清代統治者以程朱理學作為官方的意識形態，程朱理學也面臨著僵化與衰退的局面。正因為如此，大多數學者都以「理學衰微」為研究的前提，重點探究清代新學風的產生。他們認為，清代的理學思想毫無活力，沒有產生具有創造力的理學思想家，考據學最終取代了理學的主導學術地位。誠然，從20世紀以來，歷史研究的主流就是追求變化，研究的內容是「大局勢」和「大人物」，但這樣的研究方法卻忽視了歷史的延續性，以及歷史洪流中個人日常生活的豐富性和複雜性。其實，在清代的很長時間裡，理學仍然是思想學術界的主流思想，理學已經如毛細管一般深深地沁入了清代社會的肌體中。

明末清初名聲最大，影響力最大的學者並不是考據學家而是理學家，研究清代的思想史不可忽視這些看起來並無創新力的理學思想。李顥（1627-1705），字中孚，世稱「二曲先生」，陝西盩厔（今「周至」）人，是清初著名的大儒者、思想家。李二曲幼年學無師承，靠著借書苦讀而博通群籍。在經歷了一個「上自天文河圖、九流百技，下至稗官野史、王奇遁甲」無所不讀，無所不知的階段後¹，李二曲提倡「有用之道學」，悟聖學淵源，一意究心經史，求其要領。在順治十三年丙申（1656），李二曲三十歲之時從經濟實用之學轉向「悔過自新」說。之後，「明體適用」說成為了二曲中晚年思想的精髓總結。²簡而言之，李二曲是以陸王的「先立其大」、「致良知」為本體，同時以程朱「主敬窮理」作為功夫，是一種打破了門戶之見、「體用兼該」的主張。用李二曲的門人駱鐘麟的話來概括，李二曲的學說特點是「以慎獨為宗，以靜養為要，以明體適用為經世實義，以悔過自新為作聖入門」。³

* 作者為北京清華大學人文學院歷史系學生。

1 吳懷清著，陳俊民點校，《關中三李年譜》（西安：陝西師範大學出版社，1992），頁14。

2 參看《二曲集》卷1〈悔過自新說〉，李顥著，張波編校，《李顥集》（西安：西北大學出版社，2015），頁14-26。《二曲集》卷14〈盩厔答問〉，《李顥集》，頁121-138。《二曲集》卷7〈體用全學〉，《李顥集》，頁58-64。「明體適用」說的提出時間尚有爭議，但考慮到「明體適用」說不是李二曲的原創思想，是否於1656年提出並非十分重要。但李二曲中晚年後以「明體適用」、「體用全學」為學說宗旨確是一個事實。

3 李顥著，張波編校，《李顥集》，〈關中李二曲先生履歷紀略〉，頁531-532。

二、李二曲研究的三個敘事脈絡

目前學術界有關李二曲的研究數目不多，但近幾年呈現了明顯的上升趨勢。這大概是與近年來中國大陸大力提倡地方文化特色的建設有關，大多數進行研究的學者以西北籍學人尤其是陝西籍學者、在西北工作的外省籍學者為主。⁴這說明有關李二曲的研究並未成為一個全國性的熱門話題，這與清初全祖望所認為的李二曲的崇高地位形成了極大的反差：「當是時，北方則孫先生夏峰，南方則黃先生梨洲，西方則先生（李二曲），時論以為三大儒。」⁵之前已經有葉守桓、房秀麗、俞秀玲等人在其專著裡進行了文獻綜述。⁶他們大多將所有研究劃分為李二曲的思想特徵、學術宗旨，思想內涵與特色，和李二曲思想的歷史定位以及現實意義等幾個部分進行分門別類的綜合，詳細敘說了不同學者對於李二曲

思想中每個部分的不同理解，在此筆者不多做贅述。然而，這些文獻綜述多是機械地將之前學者的研究進行拼接性的敘說，卻忽視了之前研究中所存在的哲學史或者是思想史的研究預設。這也就直接導致了大部分研究的質量不高，後來的學者仍然難以擺脫舊有的研究範式和研究結論束縛的現狀。

葛兆光認為，目前關於古代中國的哲學史或思想史敘事脈絡，大體來自三個不同的「系譜」，它們彷彿考古中的三個「堆積層」，⁷分別是：1. 古代中國尤其是唐宋以後儒家形成的「道統」。2. 近代日本的「支那哲學史」各種著作的影響，與在現代西方「哲學史」框架下對中國思想的再整編。3. 20世紀30年代以後逐漸形成的馬克思主義哲學史和思想史敘事。⁸同樣，幾乎所有有關李二曲的研究都可以放在這三個敘事脈絡中來理解，特別是近30年來大部分關於李二曲的研究都可以

- 4 陝西人許葆雲以李二曲為題材，大致根據年譜的內容潤色而寫成一部歷史小說，說明了李二曲在當代陝西仍然有一定的影響力。參看許葆雲，《中國最後的大儒：王陽明、張載與關中三李》（西安：陝西人民出版社，2014）。
- 5 全祖望著，朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000），頁237。
- 6 參看葉守桓，《李二曲思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010）；房秀麗，《追尋生命的全體大用——李二曲理學思想及其教育價值》（濟南：齊魯書社，2010，原作為2006年山東大學博士學位論文）；俞秀玲，《李二曲理學思想研究》（北京：人民出版社，2016）。同時，大部分學位論文也有或多或少的文獻綜述以及反思，參看原彥平，「清初關中儒學群體與南北學術交流」（蘭州：西北師範大學碩士學位論文，2005.5）；張艷婉，「李二曲道德修養論」（長沙：湖南師範大學碩士學位論文，2006.5）；陳張林，「李二曲思想研究」（西安：陝西師範大學博士學位論文，2010.4）；申健，「李二曲一念思想闡微」（長沙：湖南大學碩士學位論文，2017.6）。這些論文同樣也存在機械羅列研究名稱以及觀點，缺少學術史脈絡分析的問題。
- 7 「堆積層」的說法，主要參考了丸山真男的「原型——古層論」和「執拗低音」說。丸山尋找日本思想史自身的現代性資源，認為日本明治維新之前已經存在由內部產生的近代思維，所謂的「前近代」與「近代」有著思想的連續性。用丸山真男自己的話來說，「過去，並不能作為過去而自覺地面對現在，或被推至一旁，或沈降到下方，並逐漸從意識中消失進而被『忘卻』。正因如此，它又會在某種時候以『回憶』的形式突然迸發出來。」丸山真男著，區建英、劉岳兵譯，《日本的思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁12。同時可參看丸山真男著，王中江譯，《日本政治思想史研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000）。「古層」原本是地質學的一個術語，丸山真男用這個概念來說明存在於最深層的日本思想文化本質，而在「古層」之上則堆積著佛教、儒教、基督教、自由主義等各種思想。之後丸山真男用「執拗低音」這個音樂術語替代了「古層」、「原型」等術語，認為這些執拗存在的政治意識、歷史意識、倫理意識的「古層」不僅在歷史上而且完全有可能在當下「持續隆起」。相關的研究和評述，參看王汎森，《執拗的低音——一些歷史思考方式的反思》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014）；吳震，〈丸山真男有關「日本性」問題的思考〉，收入吳震，《東亞儒學問題新探》（北京：北京大學出版社，2018），頁329-347。
- 8 葛兆光，〈道統、系譜與歷史：關於中國思想史脈絡的來源與確立〉，收入許紀霖、朱政惠編，《史華茲與中國》（長春：吉林出版集團公司，2008），頁356。除此之外，有關清代學術史範式研究的梳理和反思，可參看丘為君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，收入丘為君，《戴震學的形成：知識論在近代中國的誕生》（北京：新星出版社，2006），頁212-264；伊東貴之，〈「秩序」化的諸相——清初思想的地平線〉，收入溝口雄三、小島毅編，孫歌等譯，《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁241-280。

被視作是三個脈絡的交匯和糅合。具體就李二曲的研究而言，筆者認為這三個敘事脈絡本身並不是一元性的存在，當中還有很多支流以及非這三個敘事脈絡的部分。接下來，筆者將所有李二曲的研究分作三個時間段，嘗試補充葛兆光所說的三個思想史敘事脈絡，分析這些研究中的各種預設：

（一）清代—民國前的「道統」敘事

在這個敘事脈絡裡，存在著清代中期漢宋之爭和自16世紀以來「本地轉向」後的地域學術史寫作兩個語境。⁹由於李二曲的學說調和程朱陸王，但其主要還是以陸王為本體，在漢宋之爭中往往被爭論的雙方批評。如嘉慶時期，江藩的《漢學師承記》從閻若璩、胡渭開始，大致以傳主的世次為序，卻以黃宗羲、顧炎武殿後，從某種意義上說是贊同顧黃的學術方法，認同他們是考據學的先導，同時批評他們仍是以理學為宗。¹⁰在《宋學淵源記》裡，江藩記載下了二曲被賜額「關中大儒」後的表謝之文「詞甚拙」，「大吏笑而置之」的事情。同時，江藩藉贊揚二曲弟子王心敬的「經濟之學」來諷刺二曲學問裡的「空談性命，置天下蒼生於度外而不問」，其中的鄙夷之情可見一斑。¹¹在道光初年方東樹的《漢學商兌》裡，李二曲在程朱理學的視角上來看是

「不合格」的學者：「至顏元、李塨、李顥等，知尊性崇禮矣，亦不能道中庸，盡精微，則仍是學問之失，此方辨漢學，未暇及彼也。」¹²李二曲的學說不是漢學，原本不是方東樹「商兌」的對象，但在卷中之上論述《大學》中的「明明德」、「誠意」這兩個概念時，方東樹看到了二曲思想中的心學部分：李二曲將「良知」與「致知」的「知」混為一談，這正是王學中所提倡的「頓門」。¹³

道光二十五年（1845），唐鑑的《國朝學案小識》問世。在此書中，李二曲卻被錄入《翼道學案》中的第二位。在唐鑑心目中，李二曲卻成為了一位朱子學的繼承者：「先生處處從身上驗真修，事事從約中求實踐，而猶謂踐履弗篤，躬實未逮，口頭聖賢，紙上道學，張浮駕虛，自欺欺人，墮於小人禽獸之歸，自反之嚴至矣。……則其卻宗程朱家法亦大可知矣。」¹⁴而在地域的學術史寫作裡，李二曲從未被忘記。從嘉慶七年（1802）刊刻的李二曲的弟子王心敬（1656-1738）所編輯的《關學續編》，到道光十年（1830）刊刻的李元春的《關學續編》，再到1921年出版的張驥《關學宗傳》，都有對李二曲的敘述。儘管在這些關中地域學術史敘事當中對李二曲都是贊揚之辭，但他的評價卻從「海內三大名儒」演變成為了「關中大儒」。¹⁵可見，從清初到民

9 「本地轉向」的概念，參 Peter K. Bol, "The 'Localist Turn' and 'local Identity' in Later Imperial China," *Late Imperial China* 24.2 (2003.12): 1-50。包弼德 (Peter K. Bol) 通過對 15 世紀晚期到 17 世紀浙江金華的考察，發現在明代後期金華出現了一種「本地轉向」，這和宋代國家與地方的分離的情況相似。但不同於郝若貝 (Robert Hartuell) 和韓明士 (Robert Hymes)，包弼德認為這種地方主義並不意味著是反國家的，地方的身分語境與可被理解存在於與國家關係之中。郝若貝與韓明士對於「精英的地方化」問題的研究，參看 Robert M. Hartwell, "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.2 (1982.12): 365-442; Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。同樣，從明清之際開始，關學本身在馮從吾努力下進行了傳承脈絡和學術譜系的建構，可參看呂妙芬，〈明清之際的關學與張載思想的復興：地域與跨地域因素的省思〉，載於劉笑敢主編，《中國哲學與文化》（第7輯）（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁 25-58。

10 參看江藩著，漆永祥箋釋，《漢學師承記箋釋》（上海：上海古籍出版社，2013）。

11 參看江藩著，〈宋元淵源記〉卷上〈李中孚〉，《漢學師承記·宋學淵源記》（臺北：世界書局，2009），頁 5-6。

12 方東樹著，漆永祥彙校，《漢學商兌》（北京：北京聯合出版公司，2017），頁 33。

13 方東樹著，漆永祥彙校，《漢學商兌》，頁 77。

14 唐鑑著，李健美校點，《唐鑑集》（長沙：嶽麓書社，2010），〈整屋李先生〉，頁 357。

15 參看王心敬，〈關學續編·國朝儒·二曲李先生〉，王美鳳整理編校，《關學史文獻輯校》（西安：西北大學出版社，2015），頁 95-97；李元春，〈關學續編·二曲李先生〉，王美鳳整理編校，《關學史文獻輯校》，頁 125-126；張驥，〈關學宗傳〉卷 31〈李二曲先生〉，王美鳳整理編校，《關學史文獻輯校》，頁 369-379。

國，儘管李二曲在全國的影響力呈下降態勢，他的學說遭受著不同學派的質疑，但他卻仍然被保留在了地方性的記憶裡。

儘管當下的研究不會直接採用此類敘事，但「道統」敘事作為最深層的思想史敘事「堆積層」，總是會在不經意間「浮出歷史地表」。清代中期「漢宋之爭」的語境在當今不復存在，但同樣的論證思路和方法仍然存在，如王昌偉就通過分析《四書反身錄》卷一《大學》中李二曲贊揚呂元明在「橋毀人亡之際神色如常」的例子，認為李二曲的「心」是「不為外物所動的、冷冷靜靜地長寂常定之心」，並同意唐鑑的說法，認為李二曲的學問是「披著陸王學外衣的朱子學」。¹⁶ 這樣的論述方法仍然是「漢宋之爭」語境下四庫提要撰寫者出於漢學本位，鞭撻屬於宋學的李顥思想的思路。根據苗潤博的研究，此處原本只是一個並不複雜的文本錯訛，呂原明渡橋墜水時是「安坐於轎上」而非「安坐於橋上」，但這符合了四庫提要撰寫者們對於宋學家形象的期待與預設，因而輕而易舉地得到採信。¹⁷ 同時，地域學術史的

書寫雖然為當下弘揚陝西地方文化的研究者們提供了很多研究的最原始材料，但是使得我們對於關學的考察很難逃出這一系列「大人物」、「大名字」所構成的譜系。如從晚明到清初，能夠進入關學「道統」的學者一般就只有馮從吾和李顥。¹⁸ 此外，這種敘事多出於尊崇本地名人的目的，在史料的書寫中很有可能匯入了過多的正統意識，對李二曲進行了過度的贊譽。

（二）民國—中華人民共和國建國前的西方哲學史或思想史敘事

這個敘事脈絡可被大致分為兩個譜系，一類可稱為「現代化敘事」，以梁啟超、胡適、馮友蘭以及日本的京都學派為代表的「理學反動論」。他們援引近現代西方的一些觀念、方法來挖掘明清思想史中與西方近現代思想相類似的一些內容，將明清的新思想比擬成西方的「文藝復興」運動，清代的學術是對於宋明理學的「一大反動」。¹⁹ 在這個譜系下，李二曲受到的評價不高，僅僅被視為王學的「殘壘」、「後勁」。²⁰ 這個譜系至今都有很大

16 王昌偉，〈李二曲調和朱子與陸王的方法〉，《孔子研究》2000.6: 87-97。

17 苗潤博，〈四庫提要纂改〈四書反身錄〉說駁議〉，《清史研究》2016.3（2016.8）: 143-145。

18 最典型的研究是陳俊民和王昌偉對於關學的研究。陳俊民認為，關學從北宋興起，經南宋衰落，明代中興，到明清之際終結。參看陳俊民，〈張載哲學思想及關學學派〉（北京：人民出版社，1986）。王昌偉回應了郝若貝、韓明士有關精英的地方化的命題，探究了「關中」與「中國」在歷史上的互動，並認為關中這一身分認同一直是士人的建構，關學群體在倡導擴大「非官方」空間的同時，仍把自己看作是全國學者群體的一部分。他認為從五代的北宋是關學的起點，到金元時期，關學陷入了「黑暗時代」，而明清則是關學「文藝復興」的時期。稍有不同的是，王昌偉認為關學的終點在1911年清朝滅亡之時。參看王昌偉著，劉晨譯，〈中國歷史上的關中士人：907-1911〉（杭州：浙江大學出版社，2017）。另外，方光華等也編著了關學史，敘述方式大致相同。參看方光華等，〈關學及其著述〉（西安：西安出版社，2003）。

19 有關這兩個譜系的論述，參看吳根友，〈21世紀明清學術、思想研究方法之展望〉，收入吳根友主編，〈多元範式下的明清思想研究〉（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），序言頁1。這樣的學術史研究思路在建國以後被蕭蓬父和許蘇民繼承。在《明清啟蒙學術流變》一書中，他們認為明清時期的學術是早期啟蒙學術，包含著中國社會從傳統走向現代化的歷史前進運動的三大主題：個性解放的道德、科學與民主。李二曲沒有像李贄那樣「抗議權威、掙脫囚縛」的「狂者胸次」，也沒有顧黃王等人「以自然權利為出發點」的政治哲學思想，也沒有乾道年間戴震、袁枚等人的新理欲觀、情慾觀。在這樣的啟蒙學術的敘事下，李二曲失去了他在明清學術史上一席之地。參看蕭蓬父、許蘇民，〈明清啟蒙學術流變〉（北京：人民出版社，2013）。

20 參看梁啟超，〈明清之交中國思想界及其代表人物〉，《飲冰室合集（5）》（北京：中華書局，1989），頁31；梁啟超著，夏曉虹、陸胤校，〈中國近三百年學術史（新校本）〉（北京：商務印書館，2011），頁57。京都學派的代表人物內藤湖南也持有類似的觀點，他認為儘管李顥通過講學在清初名聲大作，但清代最有特色的學問仍是漢學，相比之下宋學漸漸受到世人的反感。參看內藤湖南，〈清朝史通論〉，收入內藤湖南著，夏應元等譯，〈中國史通論〉（北京：九州出版社，2017），頁603-606。持類似觀點還有渡邊秀芳著，劉侃元譯，〈中國哲學史概論〉（鄭州：河南人民出版社，2016，原作是1924年）。由於譯者並未介紹渡邊秀芳是何人，但根據此書云渡邊秀芳住在京都鄉下，分析的結構是近世哲學從北宋開始，筆者推測渡邊秀芳應是京都學派。渡邊秀芳認為，清代的理學「不過出過孫奇逢、陸隴其、陸世儀、李二曲、張楊園等寥寥數子而止，內容且極孱弱，除其人格高尚、可與考

的影響，建國以後的馬克思主義敘事也只是這種「現代化敘事」的變體。

根據丘為君的歸納，另一類是以錢穆為代表的「每轉益進」論，這些學者本著宋明理學的儒家文化立場來審視明清學術。²¹與梁啟超一派「尊漢貶宋」不同，錢穆重視義理思想的發展，肯定理學存在的意義與價值，認為「有清三百年學術大流，論其精神，仍自延續宋明理學一派」。²²他主張清代考據學的蓬勃發展，並不是對宋明理學的「反動」，而僅是宋明理學形下功夫的展現，考據學僅是脫胎於宋明理學，並非獨創。²³錢穆的論述中富含著濃郁的民族主義精神，這與當時處於抗日戰爭的特殊時段有關，在錢穆的眼中清代的考據學已經失去了作為「義理根源」的核心地位，「經學」僅有構建「儒學性格」的意義。²⁴然而不知是何種原因，錢穆

的《中國近三百年學術史》並未有關於李二曲的論述，這可能是當時李二曲的著作散佚，錢穆無法全面閱讀有關。²⁵

李二曲在這兩類經典的研究範式中被忽略的情況直接導致了目前學術界對於李二曲研究冷清的現狀。²⁶當然，也有的學者在李二曲的思想中挖掘出了啟蒙精神的內涵，認為關中大儒李顥發展出啟蒙學者的特色，在傳統儒學精神和明末清初的啟蒙思潮中架起溝通的橋梁。²⁷此外，在與西方思想的對抗或是比附中，這個敘事脈絡裡的民族主義被凸顯，並被後來的馬克思主義敘事所繼承。²⁸李二曲不出仕，與清廷不合作的行為常常被簡單地理解為民族氣節。然而，現代意義上民族的概念在 19 世紀後才出現，是一個需要被想像和建構的共同體。在這種「民族英雄」的歷史敘事中，李二曲

證學中諸巨子同作一世師表外，殆不足云。」此類日本的「東洋哲學史」寫作同樣深深影響了近代中國思想史的研究譜系。新中國成立後，臺灣的王孺松對於李二曲的研究也是持有「清代的學問是對於王學的反動」的預設，參看簡明勇等著，《中國歷代思想家（十五）顧炎武·王夫之·李顥·顏元》（臺北：臺灣商務印書館，1999）。

- 21 丘為君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，收入丘為君，《戴震學的形成：知識論在近代中國的誕生》，頁 212-264。
- 22 錢穆，《清儒學案序目》，收入錢穆，〈中國學術思想史論叢（五）〉，《錢賓四先生全集》第 22 冊（臺北：聯經出版公司，1998），頁 592。
- 23 張冠茹，〈梁啟超、錢穆對清代學術史的研究比較——以《中國近三百年學術史》為核心探討〉，載於林慶彰主編，《中國學術思想研究輯刊》22 編，第 20 冊（新北市：花木蘭文化出版社，2015），頁 33。
- 24 戴景賢，《錢賓四先生與現代中國學術》（上海：東方出版中心，2016），頁 240。
- 25 在《清儒學案》的〈後跋〉裡，錢穆寫道，「尤如張楊園、李二曲諸集；雖部帙甚繁，從不遺落一字。二曲一案，特從全集中摘錄，依時先後，為二曲編一新年譜，備見其生平學思之歷程，殊自愜意。……然余此稿既沈沒，昔日為關學諸集網羅抉剔之一番苦心，亦已付之東流，不知何日仍有人再理此業，尤深自惋惜。」參看錢穆，〈中國學術思想史論叢（五）〉，《錢賓四先生全集》第 22 冊，頁 620。
- 26 正如葛兆光所論，以上的兩種典範雖然有重視內在和重視外在的差異，但基本上還是「近代性」的歷史論述，都預設了學術史漸漸趨向近代的結局。後人選擇的研究對象、研究範圍和研究思路都被限定，清代學術的歷史變成了劉師培、梁啟超、錢穆所提出的那麼一批人物所構成的固定的連續環節。參看葛兆光，〈清代學術史與思想史中的再認識〉，《中國典籍與文化》1（2012）：8-22。筆者認為，歷史就是在這樣有意無意的強化和淡化的記憶中變了模樣，這些被選擇出來進行研究的「大人物」們被勾勒出了清代思想學術史的邊緣輪廓。這種聚焦的、集中的回憶之中必然包含著遺忘，造成更多更豐富的歷史場景變得晦暗不明。用培根的一個意象來說，就像人們把一根蠟燭拿到一個角落裡，就會使房間里的其他地方變得黑暗一樣。
- 27 施炎平，〈儒學精神與啟蒙思潮的溝通——論李顥（二曲）思想〉，《華東師範大學學報（哲社版）》1997.5：1-6。
- 28 其中最重要的是章太炎《噓書》裡〈清儒第十二〉一篇。章太炎強調清儒繼承漢儒，以顧炎武、閻若璩、胡渭為首，強調清代學術重考據、反義理和反滿的漢族民族主義的一面。章太炎對清代理學的評價也不高，所謂「清世理學之言，竭而無餘華，多忌，故歌詩文史楷；愚民，故經世先王之志衰」。參看章炳麟著，徐復注，《噓書詳注》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 132-175。馬克思主義史學研究者如侯外廬也強調了李二曲對清政府的不合作態度彰顯了民族氣節。參看侯外廬等主編，《宋明理學史下》（北京：人民出版社，1997），頁 823-853。

和其他明末的遺民被建構為一系列的「集體偶像」。這些「偶像」原本是一個具體的存在，擁有複雜而豐富之意義內涵的「能指」，卻也在神話系統的宰制下，被異化、被稀釋，化作一套寄生性的空洞「形式」。²⁹可見，目前有關李二曲的研究也有需要在民族國家的敘事中「拯救」。³⁰

(三) 中華人民共和國建國以後的馬克思主義敘事以及海外漢學的研究

馬克思主義哲學史敘事最突出的特點是強調了思想中各個流派以及思想家們與政治之間的鬥爭。同時，「唯心主義」-「唯物主義」，「進步」-「落後」這兩組標籤被反覆使用。之前「道統」與「現代化」敘事中未被充分發掘的「唯物主義思潮」被截取出來並無限放大，為馬克思唯物主義在中國古代找到了一個模糊的起源，思想史被描繪成了一幕奔向唯物主義主流的「喜劇」，而明清之際的主流則是被定義為「唯物主義」的高潮。³¹在這樣的研究預設下，侯外廬、王士偉、郭祖儀、田文案、楊別科、趙馥潔等人對李二曲的評價也很一般。他們大多指出李二曲具有鮮明的平民意識和平民風格，李二曲的學說反映了市民階級要求平等自由的強烈願望，

是初步的民主主義思想。同時，李二曲的哲學思想有著比較明顯的主觀唯心主義傾向，「明體適用」之學游離於唯心論和唯物論之間。³²

在馬克思主義敘事的基礎上結合現代化敘事，陳鼓應、葛榮晉和陳祖武等人將李二曲的思想置於「明清實學思潮」下進行理解。作為《明清實學思潮史》的主編，陳鼓應對宋明理學的道統意識和保守傾向，有相當深的反感，認為「明清實學思潮」表達了當時社會「由虛返實」的歷史轉向。在這套叢書中，陳祖武負責了李二曲相關內容的編寫。他認為李二曲的實學主張以講求變通、「酌古準今」為特色，李二曲是在折衷中求新。但李二曲的局限就在於奉行陸王主觀唯心主義認識路線，同時他不與清朝合作，故無法實現經世的目標。這不是李二曲個人的悲劇，而是十七世紀的中國社會狀況所使然。³³同樣，朱康有提出「心性實學」的概念，認為李二曲所提出的心性實體是中國人文思想的核心，是儒家內聖外王理念的重要發展，也是明清之際實學領域中的一枝奇葩。³⁴

受錢穆的影響，余英時提出了「內在理路說」解釋清代思想的形成。在余英時看來，思想史是有內在生命的，「六百年的宋、明理學傳統在清代並沒有忽然

29 沈松橋，〈振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，收入呂妙芬主編，《明清思想與文化》（北京：世界圖書出版公司北京公司，2015），頁111-185。

30 有關民族國家歷史敘事的反思，參看本尼迪克特·安德森著，吳叡人譯，《想象的共同體——民族主義的起源與散布》（上海：上海人民出版社，2016）；杜贊奇，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003）。

31 「喜劇」是海登·懷特所說的四種情節化模式之一。參看海登·懷特，陳新譯，《元史學：19世紀歐洲的歷史想象》（南京：譯林出版社，2009）。海登·懷特認為，一個辯證唯物主義的歷史學家佔有了自認為是完美的、在任何社會條件下評價什麼是「進步」，什麼是「反動」的標準，所以他們會珍惜那些「正確」地預見歷史在一個特定時間發展趨勢，以及那些在他們時代的主要的社會問題上站在「正確的」位置上的個體。參看海登·懷特，〈思想史的任務〉，收入海登·懷特著，羅伯特·多蘭編，馬麗莉、馬雲、孫晶姝譯，《敘事的虛構性：有關歷史、文學和理論的論文：1957-2007》（南京：南京大學出版社，2019），頁133。

32 參看侯外廬等主編，《宋明理學史》，下冊，頁823-853；王士偉，〈明清之際進步思潮中別具一格的重要思想家——李二曲〉，《人文雜誌》1985.4：31-36；郭祖儀，〈李二曲教育思想述評〉，《陝西師大學報（哲社版）》1988.1：117-123；田文案，〈李二曲和他的「明體適用」之學〉，《唐都學刊》1989.3：61-65；楊別科，〈大儒李二曲淺探〉，《寶雞文理學院學報（哲社版）》1995.1：50-56；趙馥潔，〈論李二曲建立價值主體的思想〉，《人文雜誌》1997.1：24-29。

33 參看陳鼓應等主編，《明清實學思潮史》（濟南：齊魯書社，1989），頁1255-1282。之後陳祖武刪去了大部分直接有關馬克思主義思想史論述的內容，但大體內容相同，只是在內容和論證上更加翔實豐富。陳祖武修改後有關李二曲的研究收入陳祖武，《清代學術源流》（北京：北京師範大學出版社，2012），頁116-136。

34 參看朱康有，《人道真理的追尋——李二曲心性實學研究》（北京：中國文聯出版社，2003）。

失蹤，而是逐漸地溶化在經世考證之中了。由於『尊德性』的程朱和陸王都已改換成了『道問學』的外貌，以致後來研究學術思想史的人已經分辨不出它們的本來面目了。」³⁵ 這樣，宋明理學與清代考據學成為了思想史上連續的光譜。同時，余英時以顏山農為例觀察到了在晚明出現了「儒學的宗教化轉向」。³⁶ 這樣的研究啟發了李天綱、吳震、王汎森、呂妙芬和王文琦，他們的研究從李二曲告天、悔過、赴襄城為父招魂、對於心體不朽和儒學修身具有的超越價值的相信等行為和觀念入手，或多或少地看到了李二曲學說中的宗教維度以及和天主教的關係。³⁷ 其中論述的最詳盡的是王文琦，他從《二曲集》的文本出發，看到了李二曲思想中體現了學術經典文本的擴大化、絕對道德觀念的開放化、以及市民社會的商業化對學者的影響，認為李二曲既順應儒學世俗化的思潮又對過度追求世俗化保持警惕；李二曲積極吸收佛、道等通俗宗教「勸善去惡」的現實功效，但不執迷於通俗信仰而是嘗試尋求儒學自身宗教化的合理方向。此外，吳百益（Pei-Yi Wu）指出，李二曲為關中書院制定的規章中，自我揭露（self-disclosure）的思想來自於孟化鯉和馮從吾，其「告天」行為中的懺悔與內疚感是17世紀中國士人的普遍心態。³⁸ 然而，這些研究僅僅只是停留在表面哲學文本的釋讀，並沒有深入進李二曲的生

命歷程和關中的歷史文化語境之中，更沒有考慮到思想史與社會史、經濟史相互交織的層面。同時，李二曲學說的「外王」層面被忽略了，在這樣的研究理路之下李二曲的思想僅僅成為了內在的修身之學。

在海外漢學界，艾爾曼的研究形成了一種探究清代學術風氣形成的經典範式。艾爾曼（Benjamin A. Elman）運用區域社會史的研究方法，將考據學視為一種話語，一種學術性譜系和意義，其背後是一個江南考據學學術共同體的形成。同時，藏書樓、印刷業、書院、圖書生產和學術交流成為了這個學術共同體形成的社會機構和組織基礎。艾爾曼認為，理學儘管仍在北京享受著政治性的供奉，但在江南已為考據學者的批評擊潰了。³⁹ 而柯妍（Yan Ke）的研究則直接對話了艾爾曼，指出考證學並非讓全國學者都著迷：在17世紀，北方的學者無視或斥責南方學者有關考證是通往儒家真傳的唯一道路的理論。柯妍對李二曲進行了儒學思想理論層面的分析、政治層面與官員關係的分析和社會層面的社交網絡的三個層次的分析，並重點敘述了李二曲1670年的南游講學的經歷。柯妍將李二曲與孫奇逢、顏元進行對比研究，認為李二曲是國家正統的非官方化身，是「私人學術與國家正統的匯合」。⁴⁰ 原彥平的研究也採取了類似的思路。原彥平跳出學術文本，採用社會史的研

35 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，收入余英時，《中國思想傳統的現代闡釋》（南京：江蘇人民出版社，1989），頁225。

36 參看余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面向〉，收入余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003），頁556-565。

37 參看李天綱，《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998），頁317-319；吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（上海：上海人民出版社，2016），頁189-190；王汎森，〈明末清初儒學的宗教化〉，收入王汎森，《晚明清初思想史十論》（上海：復旦大學出版社，2004），頁77；王汎森，〈清初士人的悔罪心態與消極行為——不入城、不赴講會、不結社〉，收入王汎森，《晚明清初思想史十論》，頁222-223；呂妙芬，〈生死觀的新發展〉，收入呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017），頁44；呂妙芬，〈萬里尋親的孝行〉，收入呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，頁182-184；王文琦，〈晚明儒學的宗教化與世俗化轉向——以李二曲為例〉，《唐都學刊》36: 3（2019.5）：51-59。此外，由於理學與佛教、道教之間的密切關係，李二曲思想與佛教之間的關係早已被充分論述。參看賴賢宗，〈李二曲的體用全學之人文化成與平章儒佛〉，收入賴賢宗，《儒家詮釋學》（北京：北京大學出版社，2010），頁119-149；張波，〈李二曲儒佛辨研究〉，《唐都學刊》28: 5（2012.9）：6-11。

38 Pei-Yi Wu, "Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39 (1979.6): 5-38.

39 Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University, 1990)。中譯本參看艾爾曼著，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，2011）。

40 Yan Ke, "Scholars and Communications Networks: Social and Intellectual Change in 17th-Century North China," Ph. D. diss. (Georgetown

究方法，研究了清初關中儒學群體的組成以及區域內、區域間的學術交流。原彥平認為，清初的關中一度成為學術會聚交流的一個中心和清初北方儒學的重鎮，在清初的學術界、思想界有過巨大的影響。⁴¹然而這兩篇論文存在著對地方志等史料挖掘不夠充分的問題，同時僅僅停留在材料的簡單敘述上，並未闡釋和分析出在前人的結論之外凸顯出關學與其他地域性儒學學派的差異所在。

三、李二曲研究存在的問題

就筆者目前所能夠蒐集到的研究來看，目前的有關李二曲的研究還存在著兩個很嚴重的問題。其一，大部分研究都僅僅是簡單的人物思想和生平介紹，⁴²或者是

屬於哲學史或者觀念史的範疇，目的是探究思想的超時空價值，更多的是要解決當下中國的社會和思想困境。⁴³而思想史視角下的研究非常少，在思想的語境化和歷史化方面做的很不夠。當然，其中也不乏優秀的哲學史解讀，如 Anne D. Birdwhistell 從知識論入手，用有關教育事件的觀點來分析和重構了李顥的哲學體系；許鶴齡以「體用全學」的架構作為研究李二曲思想的主軸，討論了本體論、修養論、境界論、良知、體用論，體用全學的特色與價值等等內容。⁴⁴然而，許多對於李二曲思想進行闡發的哲學史研究者都難免會陷入一個尷尬的境地：正如 Anne D. Birdwhistell、侯外廬、賴賢宗等學者所指出的，李二曲的學說並沒有很大的在哲學意義上的創新之處。⁴⁵李二曲幾乎是完全沿襲了前儒的話語體系，只

University, 1998).

- 41 原彥平，「清初關中儒學群體與南北學術交流」（蘭州：西北師範大學碩士學位論文，2005.5）。值得注意的是，許多研究也將李二曲的思想與同時代的其他思想家的思想進行了比較，但僅僅是泛泛而談的簡單對比思想，或是貶低其他思想家的學說來抬舉李二曲的學說。可參看林繼平，《李二曲研究》（西安：陝西師範大學出版社，2006），頁 12-62；俞秀玲，《李二曲理學思想研究》（北京：人民出版社，2016），頁 165-198；陳嚴坤，「明清之際北方儒學發展研究」（臺北：淡江大學中國文學學系博士論文，2008.6）。相比之下，柯妍和原彥平從史料的解讀出發，在一定程度上復原了當時關中學術群體的日常學術交流場景。
- 42 此類泛泛而談的研究很多，因為參考價值不高故不一一在正文列出。專著參看張波，《李顥》（昆明：雲南教育出版社，2011，本書另有西安：陝西師範大學出版社，2017 的版本）。作者增訂補充後寫成《李顥評傳》（西安：西北大學出版社，2014）。論文有史介，〈淺談李二曲的理學思想〉，《寶雞師範學報（哲社版）》1991.1: 89-97；姜國柱，〈李二曲的人身修養論〉，《咸陽師範專科學校學報》15:4 (2000.8): 48-53；姜國柱，〈李二曲的淑世思想〉，《咸陽師範專科學校學報》15:5 (2000.10): 40-45；姜國柱，〈李二曲的哲學思想〉，《咸陽師範專科學校學報》16: 1 (2001.2): 44-48；朱康有，〈李二曲「心性實體」範疇論〉，《中國哲學史》2001.2: 68-74 等等。
- 43 有不少學者都直接指出自己的研究目的是鑄造現代中華民族的新文化，給新時代社會主義文化建設提供思想資源。如林繼平認為，李二曲的思想體現了中國人文真理的崇高價值，中國的文化不亞於西方的文化，我們需要發揚民族精神和民族正氣。參看林繼平，《李二曲研究》，頁 330-331。朱康有也認為李二曲的心性實學的思想具有現代意義，現代科技必須與道德相結合。參看朱康有，《人道真理的追尋——李二曲心性實學研究》。房秀麗的研究著重探討了李二曲的教育思想對現代人格教育的啟示，生命化教育應是科學和人文的兼容，全面的教育。參看房秀麗，《追尋生命的全體大用——李二曲理學思想及其教育價值》。1996 年 9 月 16-19 日在李二曲的故里西安市藍屋縣召開了中國大陸首次「李二曲及明末清初學術思潮」研討會上，許多學者的研究目的都是運用李二曲的思想弘揚現代人的主體精神，推動中華人民共和國的社會主義現代化建設事業。參看孫萌，〈「李二曲及明末清初學術思潮」研討會綜述〉，《唐都學刊》13: 2 (1997): 37-40。同樣思路的研究，還有俞秀玲，《李二曲理學思想研究》；黃釗，〈論李二曲「悔過自新」的德育方法及其現實價值〉，《鄭州大學學報（哲社版）》30: 2, (1997.3): 82-86；趙吉惠，〈論李二曲堅持實學方向，重建清代儒學〉，《開封大學學報》12: 4 (1998.12): 65-70；張艷婉，「李二曲道德修養論」（長沙：湖南師範大學碩士學位論文，2006.5）；申聖超，「李二曲道德教育及其當代啟示」（哈爾濱：哈爾濱工程大學博士學位論文，2014.6）等等。筆者並不反對探究思想超越性的哲學研究，但此類研究在歷史學的視角看來，難免有以今度古的意味，遮蔽了很多歷史的真相。
- 44 參看 Anne D. Birdwhistell, *Li Yong (1627-1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy* (California: Stanford University Press, 1996)；許鶴齡，《李二曲「體用全學」之研究》（臺北：文史哲出版社，2004）。
- 45 Anne D. Birdwhistell, *Li Yong (1627-1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*, p.9；侯外廬等主編，《宋明理學史

是將本體的概念闡發得更為具體詳盡透徹。林繼平、賴賢宗、俞秀玲等學者所提及的，李二曲提出「知體」這個新的概念，⁴⁶其實更多是在明清之際的語境下的闡發新意，不能完全以「新思想」視之。至於李二曲的「明體適用」、「體用全學」的概念，北宋的胡瑗、明代的舒芬、呂坤、劉宗周等學者都有所涉及，也並非是完全的「新思想」。

其二，大多數研究都秉持著思想線性發展的模式，預設了清代「理學衰微」為前提，李二曲被視為了一個悲劇性的、不合清代考據學思潮的落伍思想家。正如艾爾曼、柯妍、王堅所揭示的那樣，考據學僅僅只是一個江南的地域性學術派別，與北方學術群體差別巨大。⁴⁷清代「理學衰微」的預設是建立在以江南為研究中心的基礎之上的。無論是島田虔次的「中國近代思維的挫折」說，還是溝口雄三認為東林學派接續了王學思想的修正，認為島田虔次所說的「挫折」不存在，這些研究都存在很嚴重的不足之處：將古代中國思想視為一個勻質的整體，並將江南的精英思潮視為瀰漫整個帝國的潮流或現象。⁴⁸正如楊念群所述，宋代的理學最初是通過分散的地域構設基本佈局的，並經過「講學」的形式流動起來，形成溝通網絡，再逐步波及到上層社會。⁴⁹這就意味著，中國各個地域的學術群體或多或少地都保留了其地方特殊性，而江南考據學的興起並不意味著關中理學思想的衰落和所謂「關學的終結」。

四、結 論

目前學術界對於李二曲的研究還非常不夠，僅僅停留於文獻整理和對其思想簡單闡釋的程度上，思想史和社會史方面的考察相當少。筆者認為，對於中國思想史的考察，不能僅僅關注思想本身的活動，而更應該注意到思想的實踐。正如韋政通所論，一般西方哲學史的作家，一向都是把哲學思想當作一個孤離的過程來處理。這種方法運用於西方，依然能獲得相當好的效果，因西方哲學純知性的活動成分很高，哲學家們在歷史上所扮演的角色和中國哲學家是大不相同的。在儒家傳統裡，一個思想性的人物，支持他生活一個最強烈的因素，不是思想本身的探索，而是歷史文化的使命和社會風教的責任，如能得君行道，那才是儒者最高願望的實現，著書立說只不過是人生餘事。對這樣一個思想傳統，史家如只注意其思想本身的活動，是很難充分瞭解他們的歷史意義的。⁵⁰考慮到李二曲在清代很長一段時間內負有盛名，理解李二曲的學說其實是理解清初士人普遍思想與心態的關鍵一環。當下對李二曲的研究應當充分反思現有的清代思想史研究範式，從地方志、家譜等材料入手重新考訂各類史料，打破各類史學研究方法的壁壘，嘗試用社會史的視角和研究方法去闡釋清初關中的思想史、觀念史。筆者相信在回到具體的歷史語境裡對清初關中學派的細緻考察後，會極大地改變我們對於清代思想和學術的認知，看到一幅更加豐富多彩的清代思想史的圖景。

下》，頁 852；賴賢宗，《儒家詮釋學》，頁 146。

46 「知體」的概念，參看林繼平，《李二曲研究》，頁 234-253。

47 王堅認為，清代江南考據學派是長期以來在江南業已存在的龐大的士人培養規模，與照顧邊疆省區的利益和「首崇滿洲」為目的的清代理權制度設計的矛盾，在乾嘉時代劇烈表現的結果。清代江南的考據學是在這種矛盾中，在科場、官場境遇不佳的江南士人被迫出現的生存多元性選擇中的一種，是清廷以科舉制等制度設計來調節士人等策略在江南地區的逐漸失靈後，越來越多科場和官場失意的江南「文化精英」尋求生存、發展空間的一種自然反映。參看王堅，《無聲的北方：清代夏峰北學研究》（北京：商務印書館，2018），頁 47。

48 參看島田虔次著，甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2005）；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）。小島毅對這些學者明清思想史研究的批判，轉引自葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（北京：中華書局，2011），頁 8。

49 楊念群，《儒學地域化的近代形態：三大知識群體互動的比較研究（增訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），頁 3。

50 韋政通，〈我對中國思想史的幾點認識〉，收入韋政通編，《中國思想史方法論文選集》（上海：上海人民出版社，2009），頁 158。