

清代經世思潮研究述評

Critique of Studies on Qing Dynasty *Jingshi* Thought

周積明 (Zhou Jiming) * 雷平 (Lei Ping) **

一、前言：「經世」義解

「經世」是中國文化中一以貫之的思想傳統，是中國知識分子實現其價值目標和道德理想的內在精神。所謂「經世」，亦即「治世」或「理世」。¹從詞源上看「經世」一詞首先見於《莊子·齊物論》，原文為：「春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。」雖然根據王先謙、章太炎等人的研究，此處的「經世」應該作「紀世」講，亦即所謂「經緯世事」，²並不含後來「經世」的內涵。但先秦諸子卻以他們滿腔熱忱的經世情懷以及文化實踐為後世中國文化確定了經世的基調，先秦以後，經世思想綿延不絕，形成中國傳統文化中內涵豐富的一條線索。除「經世」外，還常見「經術」、「經濟」等用語，但在內涵上則與經世一致。

張灝認為「經世」這一文化範疇實際上蘊涵著不同層次的內容：其一，儒家入世的價值取向，表現為一種淑世精神，是宋明儒學自覺有別於佛道之處；其二，治體或治道，即在以入世為關懷的基礎上，進而要求建立一個和諧的社會政治秩序；其三，治法，即以客觀的規章制度去實現「治體」的理想，實際上就是關於經世的

技術手段的探討。³在這三種意義中，第一層次的經世實質上是後兩種經世類型的基礎。經世的核心精神在於以社會為取向，關注國計民生，但由於所經之「世」是不斷變化的，因而，不同時空背景下的經世也就會表現出不同的形態。

本文以張灝對經世內涵的界定為出發點，力圖對清代經世思潮的研究進行回顧與反思，在此基礎上期望釐清經世思潮在清代的學脈。

二、清代經世思潮的早期研究

(一) 章太炎、劉師培論清代經世思潮

綜觀章太炎對清代經世思潮的研究，我們可以發現兩大觀點：其一，表彰清初諸儒的經世主張；其二，批判乾嘉時期經世理念的衰落。在這兩種截然不同的價值評判背後隱藏的是章太炎憂心現實政治的文化情懷。

在《清儒》這篇關於清代學術史的綱領性文章中，章太炎寫道：

清世理學之言，竭而無餘華；多忌，故歌詩文史枯；愚民，經世先王之志衰。家有智慧，大湊於

* 周積明，湖北大學教授，副校長，學術專長為清代學術史。

** 雷平，湖北大學歷史文化學院教師，在讀博士生。

1 張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984年），頁5。

2 王先謙，《莊子集解》「春秋經世，謂有年時，以經緯世事，非孔子所作《春秋》也」，《諸子集成》（北京：中華書局，1954年），頁14；章太炎，《檢論·春秋故言》「經世者，猶云世紀編年矣」，《章太炎全集》第3冊（上海：上海人民出版社，1983年），頁409。

3 同註1。

說經，亦以紓死，而其術近工眇蹕善矣。⁴

此處章太炎所謂的清世實際上僅僅指乾嘉時期而言。「經世」、「志衰」的說法表明章太炎認為乾嘉時期缺少經世意識。這一觀點在清代學術研究史上產生了重大影響，在相當長的一個時段內，乾嘉時期都被視為一個經世思想蒼白缺乏的時代。

但對於清初的經世思潮，章太炎是極為看重的，他評價顧炎武說：「雖著書，不忘兵革之事，其志不就，則推跡百王之制，以待後聖人，其材高亦矣」；⁵又說：「亭林之學，與宋儒永嘉派甚不同，論其大旨，亦以修己治人為歸。」⁶

然而，章太炎論經世，政治色彩強烈，其評判標準也多以民族氣節為主，這是與他革命家的救世關懷密不可分的。比如，章太炎曾經一度對黃宗羲非常敬慕，將黃宗羲與王陽明並提，對黃宗羲未實現濟世理想表示惋惜，他說：「有師文成之學，而丁時不淑，功不得成……斯雖不足以存明社，而能使導於明者亦不能存其社。嗚呼偉歟。吾未見聖志摹慮如黃太冲者。」⁷但自傾向革命後，章氏對黃宗羲的態度發生了根本的變化，針對主張維新的康梁大力宣傳黃宗羲的學說，章太炎之《自定年譜》光緒二十三年條云：

余所持論不出《通典》、《通考》、《資治通鑑》諸書，歸宿則在孫卿、韓非。康氏之門，又多持《明夷待訪錄》，余常持船山《黃書》相角，以為不去滿洲，則改政變法為虛語。⁸

此言可見，章太炎之論清代學者之經世，亦本於經世之情懷，此即所謂以學術為批判的武器，借學術以飾其政術。陸寶千評價說：「吾人以為太炎經世思想之最顯著者，乃其強烈的民族主義。」⁹此為確論。

與章太炎相呼應，劉師培也對清代經世思潮加以關

注，在《清儒得失論》中，劉師培對清初顧炎武、黃宗羲、王夫之、顏元諸儒的經世思想倍加推崇，稱讚「當明清之交，顧、黃、王、顏各抱治平之略，修身踐行，詞無迂遠，民生利病了若指掌，求道德之統紀，識治亂之條貫，雖各尊所聞，要皆有以自植。」但在談到乾嘉學術時，他話語一變，認為「清代之學迥與明殊……明儒之學用以應事，清儒之學用以保身。」¹⁰這裏的清儒之學應是指清中葉乾嘉之學，而「保身」云云，則顯示了劉師培的批評立場。

「經世」本是中國士人一以貫之的追求，可是清中葉的儒學為什麼會失落這一精神呢？劉師培對此給予了回答：

才智之士，憚于文網，迫於饑寒，全身畏害之无暇，而用世之念汨於無形，加以廉恥道喪，清議蕩然，流俗沉昏，無復崇儒重道……復以時值諱匿，易嬰口忌，由是或窮歷數，或研訓詁形聲，夷然受此以全孤竹之節。¹¹

劉師培的這一論斷與章太炎的「多忌」、「愚民」之說是一致的，劉師培的觀點在某種意義上可謂對章太炎的補充與展開。

從今天的觀點來看，章太炎與劉師培對清代學者經世思想的研究較為粗淺，其原因在於他們比較單純地從政治立場來理解經世，甚至將是否反滿作為一個主要標識。另一方面也因為他們自身的政治態度和觀點是不斷游移的，故對同一個人的評價常常前後不一致，這一點在章太炎身上表現得尤為明顯。

（二）梁啟超論清代經世思潮

章太炎、劉師培之後，梁啟超也對清代學者的經世思想給予了關注。相對於章、劉的強烈政治傾向，梁啟

4 章太炎，《清儒》，《章太炎全集》第3冊（上海：上海人民出版社，1983年），頁157。

5 傅傑，《章太炎學術史論集》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁321。

6 章太炎，《國學講演錄》，轉引自張昭軍，《儒學近代之境》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁211。

7 章太炎，《興浙會序》，《章太炎選集》（上海：上海人民出版社，1981年），頁13。

8 轉自姚奠中、董國炎，《章太炎學術年譜》（太原：山西古籍出版社，1996年），頁46。

9 陸寶千，〈章太炎在晚清之經世思想〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984年），頁646。

10 劉師培，〈清儒得失論〉，《劉申叔先生遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），頁1535。

11 同上註，頁1537。

超的論述更具有學理色彩。他雖也強調政治因素的影響，但卻將其放大為時代環境，顯示出學者的惠識。

早在1904年成書的《論中國學術思想變遷之大勢》的〈近世之學術〉中，梁啟超就極力表彰黃宗羲、顧炎武、王夫之、顏元、劉繼莊，稱他們為「五先生」，認為他們「以經世致用為學統相同也」，並且認為「五先生之著述，可覆按也，彼其經世，非宋乾、淳間永嘉派之言也……使五先生生於他代，以其才與其學，必將有所藉手，著之實施，則無暇以學鳴。」¹²梁啟超又認為乾嘉間的學者的治學方法「饒有科學之精神」，而他們之所以將這種治學方法僅僅運用於繁瑣之考據，原因也在於時代的制約：「論井田封建稍近經世先王之志者，往往獲意外譴；乃至述懷感事，偶著之歌聲，雖羅文網者，趾相屬……學者舉手投足，動遇荆棘，懷抱其才力智慧，無所復可用，乃駢轅於說經。」¹³

在1920年的《清代學術概論》中，梁啟超進一步闡發了上述觀點，他認為清初的顧炎武、黃宗羲等人：「其標『實用主義』以為鵠，務使學問與社會之關係增加密度，此實對於晚明之帖括派、清談派一大針砭。」¹⁴但是，清廷隨後推行的文字獄卻使得學者「惴惴不自保，凡學術之觸時諱者，不敢相講習」。道咸以降的社會發生重大變化，而經世致用的觀念也隨之復活起來：「鴉片戰役以後，志士扼腕切齒，引為大辱奇恥，思所以自湔撥；經世致用觀念之復活，炎炎不可抑。」同時，因為西學的引入，這一時期的經世之學是「極幼稚之『西學』知識、與清初啟蒙期所謂『經世之學』的結合」。¹⁵

在1923-1925年間成書的《中國近三百年學術史》中，梁啟超進一步談到乾嘉時期經世思潮衰落的原因說：

從順治元年到康熙二十年約三、四年間，完全是前明遺老支配學界。他們所努力者，對於王學實

行革命。他們所要建設的方面頗多，而目的總在經世致用。他們元氣極旺盛，想用大刀闊斧大開局面，但條理不免疏闊。康熙二十年以後，形勢漸漸變了。遺老大師，凋謝略盡。後起之秀，多半在新朝生長，對於新朝的仇恨，自然減輕。先輩所講經世致用之學，本來預備推倒滿洲後施行。到了這時候，眼看滿洲不是一時推得倒的，在當時政府之下實施他們理想的政治，也是無望。那麼這些經世學都成為空談了。況且談到經世，不能不論到時政，開口便觸忌諱，經過屢次文字獄之後，人人都有戒心。一面社會日趨安定，人人都有求學的餘裕，又有康熙帝這種「右文之主」極力提倡。所以這個時候的學術界，雖沒有前次之波瀾壯闊，然而日趨於健實有條理。¹⁶

梁氏在這裏不僅談到朝廷的政治高壓，還談到社會心理和學術氛圍的轉移以及社會環境的變化，其論述自然比章太炎、劉師培更為深入。梁啟超又指出：

所謂經世之務者，固當與時消息，過時焉則不適用。治此學者既未能立見推行，則藏諸名山，終不免成為一種空論。等是空論，則浮薄之士，何嘗不可剽說以自附？¹⁷

事變時移，當「隨時消息」，梁啟超之論正揭示了經世的真諦。

（三）錢穆論清代經世思潮

錢穆是繼梁啟超之後清代學術研究的又一重鎮，他注重「辨章學術，考鏡源流」，能於學術演進的自然軌跡中揭示其中包含的思想內涵。在錢先生看來，清初諸儒基於時變的激勵，無不批判玄虛的學風，主張關注和研究實際問題。他評價黃宗羲：「欲推學術、事功而一之。」又說：「然則梨洲所謂儒之大全，將以經史植其體，事功白其用，實踐以淑其身，文章以揚之世。其意

¹² 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁105-109。

¹³ 同上註，頁119。

¹⁴ 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁12。

¹⁵ 同上註，頁72。

¹⁶ 梁啟超，《中國近三百年學術史》（太原：山西古籍出版社，2001年），頁16。

¹⁷ 梁啟超，《清代學術概論》，頁28。

趣之宏大，規模之恢偉，固足以掩顧、顏之上矣。」¹⁸其論揭示了黃宗羲為學宗旨的不同層面，可謂知黃宗羲甚深。

顧炎武有強烈的經世情懷，主張：「君子之為學，以明道也，以救世也」；¹⁹又說：「凡之文不關於六經之旨、當世之務者，一切不為。」²⁰錢穆大力表彰顧炎武的經世思想。他認為顧炎武《日知錄》最所用意的地方是「第十三卷之論風俗」，可謂抓住了顧炎武經世思想的核心。顧氏對風俗的論述兼重內外，體用皆備，是在特定時代下激於世變而產生的文化關懷。但甚為可惜的是，顧炎武的經世主張在其身後一段時期內卻遭到了冷落，錢穆對此評價說：

蓋亭林論學，本懸二的：一曰明道，一曰救世。其為《日知錄》，又分三部：曰經世，治道，博聞。後儒乃打歸一路，專守其「經學即理學」之議，以經術為明道。餘力所彙，則及博聞。至於研治道，講救世，則時異世易，繼響無人，而終於消沉焉。若亭林本意，則顯然以講治道救世為主。故後之學亭林者，忘其行己之教，而師其博聞之訓，已得半而失半。又于其所以為博文者，棄其研治道、論救世，而專趨於講經術、務博聞，則半中又失半焉。²¹

在錢先生看來，乾嘉時期的儒學，雖然在整理和編纂古籍方面有所貢獻，但沒有繼承儒家關懷現實的傳統，失落了通經致用精神，從而悖離了經學的本旨和意義，只是徒增經學內部的門戶之爭。

（四）侯外廬論清代經世思潮

侯外廬是一位馬克思主義思想家。他採用馬克思主義史學的基本理論，在「早期啟蒙」的主題下論述清代的經世之學。侯先生認為 17 世紀的中國社會，已存在

著資本主義的萌芽，在這一背景下，思想界也孕育著「早期啟蒙思潮」。²²所謂早期啟蒙思潮，實質上就是指資本主義性質的民主思想與人性解放思想，這股思潮開啓了中國思想文化的近代歷程：在政治上，黃宗羲主張限制君權，「公議是非於學校」，顧炎武主張興封建以消除現實政治的隱患；在倫理觀念上，清儒逐漸對宋明理學將天理與人欲對立的觀點提出激烈的批評，主張「理欲皆自然」（王夫之）、「人欲正當處即是理」（陳確）；在科學觀念上，清儒拋棄「奇技淫巧」的陳腐觀點，大力引進利瑪竇等西方傳教士所傳入的自然科學知識；在文藝觀上，他們主張應該宣揚人的自然情感，允許抒發個人的真實情感。²³他同時批評乾嘉學術「為考據而考據」是一種「避難所的苟安思想」²⁴和章太炎以來的觀點頗相一致。

從章太炎、劉師培經梁啟超、錢穆到侯外廬，清代經世思潮的研究被開拓出來，其內容不斷得到擴展，線索不斷得到清理，這是這些大師級人物在清代思想文化研究上的卓越功績。

三、視域轉換與清代經世思潮研究的新拓展

80 年代以來，兩岸關於清代經世思潮的研究因視域的轉換取得新的進展，其中若干領域值得特別關注：

（一）實學以及關於實學的反思

在關於明末清初學術界經世致用學風的討論中，有部分學者提出了實學的概念，其領軍人物是中國人民大學的葛榮晉教授，他把實學界定為「實體達用之學」，並將其界定為「宋明理學與近代新學之間的橋樑」，其後，又把實學起點提前至北宋。1990 年初，以葛榮晉領

18 錢穆，《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997 年），頁 33。

19 顧炎武，《顧亭林文集》卷 4〈與人書二十五〉，四部叢刊初編本《亭林詩文集》，頁 45。

20 顧炎武，《顧亭林文集》卷 4〈與人書三〉，四部叢刊初編本《亭林詩文集》，頁 32。

21 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁 160。

22 侯外廬，《中國思想通史》第 5 卷（北京：人民出版社，1956 年），頁 3。

23 參照陳寒鳴，〈梁啟超、侯外廬「近三百年中國學術史論」的比較研究〉，《燕山大學學報》2004 年第 1 期。

24 同註 20，頁 461。

銜，兩岸學者參加，共同編纂了三卷本《中國實學思潮史》，並成立了中國實學會。明清實學遂成為重新認識明清經世思想的重要視點。

但是，對於葛教授的觀點，海峽兩岸一直有比較尖銳的不同意見。中國社會科學院姜廣輝寫成〈實學考辨〉，²⁵其中有三點意見最值得注意：第一，實學從來不是一個學術專有名稱，它的字面意義就是「實用之學」或「篤實之學」，或者是「經世致用」或「通經致用」的同義語，絕不是可以和經學、理學等相並列的專門之學；第二，實學只是一種學風，源遠流長，貫穿古代社會，並非明清才有；第三、實學是不能涵蓋啓蒙思想的。臺灣學者對實學的批評更激烈，中研院文哲所曾舉辦「明清實學研究的現況及展望」座談會，張壽安指出：「經史考證或詁訓說經的實，和明末清初側重經世實務的實，在含意上是相差頗遠的兩個概念，我們實在很難勉強把它們貫串在一個潮流下，而綜稱之為實學，實在難以苟同。」²⁶林慶彰指出：「明清以來，是有一股崇實的思潮，可是有崇實的思潮，並不一定成為一門學問。要構成一門學問，至少應有明確的研究對象，且能構成一套體系。現在，大家所說的『實學』，並沒有一個明確的研究對象。像程朱之學，和陸王之學，都自稱是實學，可是這些自稱實學的，卻是清初『實學』家批判的對象。到底實學是什麼？恐怕很難說清楚。也許可以這樣說，所謂『實學』，僅僅是扭轉學風時的口號，或是一種理想。每一類科的學問流於虛誕時，往往會出現這種口號。硬要把一種口號說成一門學問，這是說不通的。」²⁷張麗珠於2004年在中研院文哲研究所發表「走過理學之後，宜名以『實學』乎」的報告，認為葛榮晉對實學的概括，游移在各種不同的觀察點上，

將經世治術與經學、史學、考據學、文學、科學都包括在內，這樣就在實質上消弭、模糊了學科之間的界限，使實學變成了一個通名。走過理學以後，不是什麼實學，而是「新義理學」。²⁸

筆者同意姜廣輝、張壽安、林慶彰、張麗珠等學者的觀點。所謂「實學」，其內涵指的是「實體達用之學」，是中國文化實用理性的學術體現。實學在不同的時代各有所指：在程朱理學看來，入世為實，出世為虛。因此，理學的「心性性理」之學是實學，而主張出世的佛家和道教的學說則為「虛」，朱熹說「釋氏便只是說空，老氏便只是說無，卻不知道莫實於理」；²⁹但在明清之際的思想家眼中，則宋明理學家所講的形上之理又為虛，而具體的「經世」方案和「經史」研究方為「實」。由此可見實學沒有具體所指，所強調的只是切實有用的學術特徵，不能構成一種獨立的學術形態。就明清之際的歷史演進而論，其間包容了非常豐富的文化內容，既有啓蒙思潮對傳統的批判，又有理學對傳統的自我修正；既有訓詁經學，也有實測、實證之學。很顯然，如此廣泛的內容很難被統攝進「實學」這樣一個界限不明的概念之內。在學術研究中，概念是學術話語的核心，概念的混亂必將帶來學術研究的失範。正確釐定「實學」的內涵，為其確立合理的邊界，顯然是清代學術研究者應該注重的問題。

（二）關於乾嘉時期經世思潮的研究

在傳統的觀念中，乾嘉時期是一個經世思想失落的時代。這一陳見，近年來已被越來越多的研究顛覆。當然，也有部分學者仍然持乾嘉無經世思想的觀點。³⁰

北京大學中文系漆永祥博士在其學位論文《乾嘉考

25 載中國實學研究會主編，《實學文化與當代思潮》（北京：首都師範大學出版社，2002年），頁379-402。

26 張壽安，〈乾嘉實學研究展望〉，載中國實學研究會主編《實學文化與當代思潮》，頁369。

27 林慶彰，〈「實學」概念的檢討〉，載中國實學研究會主編，《實學文化與當代思潮》，頁377。

28 張麗珠，「走過理學，宜名以『實學』乎？——讀葛榮晉〈中國實學思想史〉、〈明清實學思潮史〉、〈中國實學文化導論〉」，未刊稿，承蒙張女士惠寄此文，謹表謝意。

29 《朱子語類》卷95（北京：中華書局，1981年）。

30 馮天瑜、黃長義著，《晚清經世實學》（上海：上海社會科學院出版社，2002年），頁581，以「今文學」、「古文學」和「宋學」為根據，將晚清時期的經世實學區分為三種路向。在關於古文學路向的論述中，指出在其內部存在三種趨勢：一，從考古轉向通今；其二，從考據回歸義理；其三，從治經過渡到治史。顯然，馮天瑜、黃長義在潛意識中還是認為在乾嘉時期是沒有經世思想的。

據學研究》³¹ 的第 8 章探討了「考據學思想」，他指出，乾嘉學者膜拜六經，以西漢時期「以經術飾吏事」的精神為理想，倡導「通經以經世」，因此，乾嘉時期經世思想並沒湮滅。郭康松在其《清代考據學研究》一書中專闢一節論述乾嘉時期的經世思潮，指出戴震、汪中等人實際上非常注重將古學研究與社會實際問題相聯繫。³² 高翔認為 18 世紀的經世思潮表現為兩種發展途徑，即以章學誠為代表的「史學經世派」和以陸燿為代表的「實用派」。³³ 他還指出，經世思潮的發展直接推動知識界將研究的眼光轉向史學和邊疆，轉向和當時社會政治密切聯繫的國計民生。³⁴ 筆者研讀《四庫全書總目》，則強烈地感受到這部被梁啟超稱為「漢學思想的結晶體」的大目錄書實際上蘊涵著非常豐富的經世內涵，其評書論史均表現出鮮明的經世實學的價值本位立場。這樣一種價值取向至少表現在兩大方面：其一，立足於儒學務實傳統，抨擊理學心性空談；其二，以實心勵實行，弘揚「以實學求實用」的著作。《四庫全書總目》對歷史上經世學風的褒揚，對農學、水利、醫學的關注無不顯示了乾嘉學者價值觀中的經世意識。³⁵ 與此同時，筆者還關注到編纂於乾隆年間的《切問齋文鈔》，係乾隆時陸燿（即陸青來）輯錄清初至乾隆年間有關「風俗之盛衰、吏治之得失、民生之疾苦」的言論而成，該書秉承「崇實黜虛」的宗旨，倡導經世學風，與《四庫全書總目》遙相呼應。從歷史記載來看，紀昀「刪定」《四庫全書總目》與陸青來編纂《切問齋文鈔》是兩項並未發生任何干聯的文化活動，然而，在崇實黜虛的經世意趣上，兩者卻表現出不謀而合的共通性，這種現象不能不啓迪我們重新認識乾嘉時期的文化思潮。³⁶

還有學者指出，乾嘉諸儒對漕運、河工、鹽政、礦

務等具體社會問題的探討給予了關注，提出了許多切實可行的政策性建議，這些建議正是經世實學的體現。³⁷

（三）經世文編研究

在明清經世思潮的研究中，關於經世文編的研究是一個未能得到充分關注的領域。把本朝名公大家的經世文章搜集編輯成一書，作為經世思想的載體，是晚明經世思潮的一個重要表現，³⁸ 其集大成者是晚明陳子龍的《明經世文編》，至晚清，魏源、賀長齡繼承經世文編傳統，聯手編纂《清經世文編》，為晚清經世運動豎起了一面旗幟。但是，對於這一領域，兩岸研究均相當薄弱，除了對這兩本經世文編大書尚待進行更深入的研究外，還有兩項工作必須加以關注：一項是發掘和清理經世文編在清中葉的線索；另一項是對《清經世文編》的十數種續編補編進行研究。

據筆者研究，前文提及的陸燿所輯《切問齋文鈔》，便是從《明經世文編》到《清經世文編》歷史過程中的重要缺環。³⁹ 陸燿針對當時漢學的瑣碎和宋學空疏，搜集清初各家關於時政得失、禮俗盛衰、民生疾苦等方面的著述，分類編排，明顯表現出對《明經世文編》的繼承。但同時，陸燿對經世文編體進行了改造，《明經世文編》在結構體例上的最大特點是「文從其人，人從其代」，即以人物為中心排比文章，據年代先後排比人物。這一結構的優點有二：一在於能真切反映社會趨勢與文化關懷是如何隨時代而轉移；二在於集中展示歷史人物方方面面的思想。但這樣一種方式「顛倒失次，不便循覽」，故陸燿在編纂《切問齋文鈔》時，採取了「文從其事」的體例，救正了《明經世文編》支離分割、檢索不便的缺陷。與此同時，《切問齋文鈔》把「學術」納入經世之學的範疇。晚清魏源正是在《切

31 漆永祥，《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998 年）。

32 郭康松，《清代考據學研究》（武漢：湖北辭書出版社，2001 年）。

33 高翔，《近代的初曙——18 世紀中國觀念變遷和社會發展》（北京：社會科學文獻出版社，2000 年），頁 371。

34 同上註，頁 424。

35 周積明，《文化視野下的四庫全書總目》（北京：中國青年出版社，2002 年修訂版）。

36 周積明，〈紀曉嵐與陸青來——兼論 18 世紀經世思潮〉，《清史研究》1993 年第 4 期。

37 黃愛平，〈論乾嘉時期的經世思潮〉，《中國哲學史》1997 年第 4 期。

38 楊豔秋，〈明代後期的「經世文」彙編〉，《聊城大學學報》2005 年第 1 期。

39 同註 31，〈《切問齋文鈔》與明清「經世文編」〉，《孔孟學報》第 34 卷第 8 期。

問齋文鈔》的基礎上編纂《清經世文編》，《清經世文編》的體例仿《切問齋文鈔》，「文從其事」並以「學術」居衆綱之首位。《清經世文編》中的部分類目如「教家」、「荒政」、「保甲」、「兵制」等，都是直接取自《切問齋文鈔》。關於《清經世文編》對《切問齋文鈔》的繼承和發展關係，晚清左宗棠等人都有議論。所以有關《切問齋文鈔》的研究，不僅為乾嘉時期經世思潮的存在提出了有力的證據，而且串起了從晚明到晚清的經世文編長鏈。

在《切問齋文鈔》的研究上，臺灣中研院近代史研究所黃克武的研究比較出色，他在〈理學與經世：切問齋文鈔的學術立場之分析〉⁴⁰以及〈從乾隆末年經世思想看清初官僚行政：《切問齋文鈔》服官、選舉部分之分析〉⁴¹兩篇大作中，深入《切問齋文鈔》之堂奧，通過分析陸燿輯錄文章的思想傾向，發現《切問齋文鈔》的經世立場和主張，其分析極為綿密。

晚清續經世文編的研究事實上也是一個十分重要的寶庫。黃克武說：「在這批為數高達三千多萬字的史料中，包含了中國近代知識分子對學術、政治、社會、經濟、軍事、科技等方面的複雜看法，是中國近代史研究的不可忽略的環節。」⁴²湖北大學青年教師沈豔的碩士論文「晚清續經世文編研究」，以晚清獨特的「經世文編現象」作為考察對象，揭示了「經世文編」這樣一種傳統經世思想的載體，是如何在一續再續的過程中不斷轉換形態的。沈豔指出，晚清《經世文編》負載的經世實學屬於政治文化的範疇，貫穿著傳統與現代的衝突與交融，體現了晚清時期社會文化中的變易思想。正是在這種變易觀念的作用下，中國傳統經世實學最終走向了新學。⁴³

然而，有關「經世文編」的研究儘管有突破，但仍然十分薄弱。像黃克武那樣的深層研究——從《切問齋

文鈔》和《清經世文編》所輯錄的文章中發現那一時期知識分子複雜的思想立場，幾乎尚未展開。對此，有志於清代思想文化研究的學者不可不關注。

（四）理學經世思想研究

有清一代學術承宋明理學繼起，但關於理學在清代的發展態勢，自章太炎、梁啟超以來，大多數學者基本上採取輕視態度。太炎先生明確指出：「清世理學竭而無餘華。」⁴⁴梁任公則認為清代學術的主流——「考證學」乃是對「理學的反動」。其後雖有錢穆努力論證清代學術是宋明理學的延續和變遷這一觀點，但清代理學不振卻似乎成為定論，關於清代理學的研究亦因此長期以來就不為學者所重視，以至成為清代學術研究中的盲點。

臺灣學者陸寶千率先打破這一格局，從清代理學中發掘出許多富於思想性的議題，從而開創了清代學術研究的新局面。在1983年於廣文書局出版的《清代思想史》專著中，陸先生指出：「吾人須知理學為研究道德實踐之學。道德實踐乃是一種行為，此可分為二：一為習俗中之行為，如習俗云事父母當孝，我故孝……一為悟得本體後之行為，即吾人之行為，純為本體流行之表現。」⁴⁵從這種理念出發，陸先生認為理學具有極強的經世品格，從而修正了理學空疏論的謬誤，為重新認識清代理學的精神內核奠定了基礎。

在《清代思想史》一書中，陸先生以「康熙時代之朱學」和「晚清理學」為題，對清代理學的經世思想給予了細緻的剖析。

關於康熙時期的理學，陸先生指出：「其時民間之治朱學者，尚有一特色，則多言經世是也。」⁴⁶顧炎武自不必多言，除此以外，宗朱學而言經世者尚有多人，如張楊園訓門人曰：「大荒之後，必有大亂，宜讀經濟

40 《中央研究院近代史研究所集刊》，總第16期（1987年），頁37-62。

41 《近代初期歷史研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1989年），頁579-618。

42 黃克武，〈經世文編與中國近代經世思想研究〉，《近代中國史研究通訊》第2期，1986年9月。

43 可參閱沈豔在其碩士學位論文基礎上發表的論文，〈晚清經世文編現象的歷史文化透析〉，《江漢論壇》2000年第1期；〈晚清經世文編的文化特色與文化本質〉，《清史研究》2000年第1期；〈晚清獨特的文化景觀〉，《孔孟學報》78期。

44 章太炎，《清儒》，《章太炎全集》第3冊，頁157。

45 陸寶千，《清代思想史》（臺北：廣文書局，1983年），頁356。

46 同上註，頁149。

書。」⁴⁷陸桴亭主張「從事制度之規劃」，設六相、以「一事付一機構專門司之」；呂留良則主張嚴「公私之辨」，號召君主與臣子皆為天下服務。陸先生認為這些思想都蘊涵著寶貴的經世情懷。

關於晚清理學，陸寶千也非常注重其經世的一面。他以倭仁為例，說明「正統理學家之圖強論」。陸先生指出：「晚近論自強運動者，每舉倭仁為反對自強之代表人物，相與誹笑，此則大可商榷者。」⁴⁸實際上，倭仁主張「立國之道尚禮儀不尚權謀、根本之途在人心而不在技藝」有其特殊的經世關懷，其目的是要在正人心、成君德的基礎上通過書院等制度的規範來救治社會弊病。倭仁與洋務派的分歧不是「要不要經世」而是「如何經世」。因而，陸先生將倭仁的主張稱為正統理學家的「圖強論」，與倭仁所代表的正統派理學家相對照，陸先生又列舉了劉蓉、郭嵩燾和曾國藩的理學思想，藉以彰顯晚清理學的更新與發展，其論斷中有三點尤其值得注意：其一，陸先生藉對劉蓉經世思想的分析辨證了理學與事功之關係。他指出：「吾人須知理學為研究道德實踐之學。道德實踐乃是一種行為，此可分為二：一為習俗中之行為，如習俗云事父母當孝，我故孝……一為悟得本體後之行為，即吾人之行為，純為本體流行之表現。」⁴⁹可見，理學家將習行看作是道德修養的延伸。從這種理念出發，對社會的關注和參與自然就是理學的「題中應有之義」。其二，陸先生指出郭嵩燾洋務思想的源頭之一是「理學」，這一方面體現在郭氏以「理學」立身、注重實踐上；另一方面則表現在他信奉「禮，時為大」的觀念，並以「審其所宜行者」的思想去採「西學」以「致用」上；其三，陸先生認為曾國藩的理學經世思想最重要的特點就是注重「禮」，認為曾氏「倡導禮學」為「逸出漢、宋二學以外之別一學術

境界」。⁵⁰

陸寶千對清代理學的研究具有開創之功，而臺灣大學何佑森也從不同的角度對這一問題有所涉及，何先生認為經世、事功、功利、義理四組概念既相互區別，又存在內在聯繫、相互包含。他指出「倫理是經世的根本，沒有倫理，經世就失去了意義」；又說：「《明經世文編》中的倫理和政治，成了清初學者檢討的重點，發展成為清初的經世之學。」何先生通過辨析清初學者「將理學融入經世之學」的為學旨趣，揭示了「理學」與「經世」的內在聯繫。⁵¹

黃克武在〈理學與經世：切問齋文鈔的學術立場〉一文中對理學與經世的關係進行了較深入的探討。他指出，理學與經世並不矛盾，清初程朱理學重實際的傾向就為《切問齋文鈔》提供了思想淵源，《文鈔》的經世思想為清初程朱理學的進一步發展。⁵²

2000年，大陸學者高翔出版《近代的初曙——18世紀中國觀念變遷和社會發展》，該書在某種意義上可以說承接了陸寶千與何佑森的研究。在高翔看來，梁啟超等人論清初理學「好為高談激憤之言，然多失於偏頗」。實際上，理學在清初占統治地位，甚至於清初主要思想家的學術構架也未突破理學的範疇。但是，無論是激進思想家還是正統的理學家，其學說都有一個共同特點，那就是學術研究始終以解決現實問題為出發點，即所謂「明道救世」，也就是經世致用。從清朝社會文化和精神整合的角度來看，程朱學術在康熙時的復興，畢竟為飽受明末動亂之苦的中國社會提供了一套能為大多數人接受，而且有能力引導社會精神生活的意識形態主體，⁵³反姚江、辟佛道、重主敬、崇躬行是清初理學的基本特色。⁵⁴在這一文化關懷的支撐下，清初的理學家對風俗、禮秩等現實問題給予了積極的關注。進入

47 張楊園，《張楊園先生全集》（同治辛未江蘇書局刊），年譜，頁7，轉引自陸寶千，《清代思想史》（臺北：廣文書局，1983年），頁148。

48 同註40，頁327。

49 同註40，頁356。

50 同註40，頁433。

51 何佑森，〈清代經世思潮〉，《孔子研究》1996年第1期。原刊《漢學研究》第13卷第1期。

52 黃克武，〈理學與經世：切問齋文鈔的學術立場之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》總第16期（1987年），頁62。

53 高翔，《近代的初曙——18世紀中國觀念變遷和社會發展》，頁20。

54 同上註，頁14。

18 世紀後，理學家繼續張揚經世致用的信念，並與當時的漢學家一樣表現出「少講義理，多立事功的思想傾向」。⁵⁵ 如姚鼐是講理學者，但也主張採取「翰林有諫諍之權」的措施，彌補因君權過度膨脹所導致的政治弊端。

比較而言，學術界關於晚清時期理學經世思想的研究要充分一些。一般認為，晚清時期的理學大致分為兩個主要的派別：一是以倭仁為代表的傳統派；一是以曾國藩為首的經世派，而曾國藩的理學經世思想正是理學積極應對社會危機的體現。沈豔指出，曾國藩力摒理學末流的「宿腐議理」，揭示了理學義理不離經世的文化本質；而其經世思想上最大的特點就是講究「禮學」，即所謂「蓋古之學者無所謂經世之術也，學禮而已」，這不僅繼承和發展了理學經世路線，而且對理學經世的精神意蘊作了進一步的闡發。⁵⁶ 胡維革和張昭君則揭示了曾國藩理學經世思想的流變：「入京前，曾國藩究心『先儒語錄』，功於『翰林詞賦』，在湖湘學風的熏陶下萌發了理學經世的宏志；入京後，他遍結名師，精研義理，切磋經濟，進一步明確了經世的取向；離京後，剿殺義軍，舉辦洋務，在實踐中豐富和發展了理學經世思想。」⁵⁷

有關清代理學經世研究的最新成果，不能不提到史丹福大學出版社最近出版的《救世：陳宏謀與 18 世紀中國的精英意識》以及湖南人民出版社出版的《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》兩部著作。

《救世：陳宏謀與 18 世紀中國的精英意識》係美國約翰霍普金斯大學歷史系講座教授羅威廉（William T. Rowe）所著。這部著作共 12 章，外加導論和結論，全書可分為三部分，第一部分是「做人」（Being a Man），敘述陳宏謀的家世、家庭、為官生涯、人緣關係以及他的哲學、世界觀、學術思想和淵源，特別是對「天」、「天良」和「人情」等觀念的闡釋；第二部分

為「生財」（Creating Prosperity），集中論述陳宏謀的經濟觀點，包括關於人口、糧食、物價、流通、民生、財產、商業、經濟法規以及農業、水利、農業技術、工礦等問題的論述以及從國家到社區倉儲的思想；第三部分為「經世」（Ordering the World），包括陳宏謀關於官僚行政管理、國家與社會的互動、教育以及人的各種關係的觀點。羅威廉指出，19 世紀 20 年代魏源編撰《皇朝經世文編》，收入陳氏著述達 53 篇之多，僅次於顧炎武的著述，可見其在清代經世思想上有重要位置。然而，羅威廉的研究並不僅限於陳宏謀，其更深遠的意圖在於探索與陳宏謀在一個陣營裏的整個「18 世紀的正統精英」，研究他們是怎樣理解他們所從事的事業，更具體來講，他們是怎樣看待他們所處的世界和社會？他們是怎樣認識這個世界和社會的潛力和局限？而他們這些人在「拯救世界」的努力中的能力和局限是什麼？他們所理想的世界到底是何圖景？這些問題之所以重要，在於影響了當時及以後的政界和思想界。顯然，這個課題是考察當時影響中國的整個正統精英的思想、語言和行為，其意義遠遠超出對陳宏謀本身的研究。⁵⁸

《清初朱子學的研究——對一種經世理學的解讀》是林國標博士在學位論文基礎上修訂出版的專著，他指出，清初學術的主流應該是復興的程朱理學，其表現形態就是「清初朱子學」。何謂「清初朱子學」呢？林國標這樣界定：「清初朱子學是在清初這個特定的歷史時期所興起的同時也得到朝廷大力提倡的以復興程朱理學為己任，以謀求思想的大一統、社會的穩定和經世致用為主要學術內容，通過對傳統理學基本觀念的繼承與發展，力圖使儒學的有益因素得到延續的一種思想理念。它是一種理論形態，同時也是一種學術思潮。」相對程朱理學注重「天理」、王學講「心」的理論傾向而言，清初朱子學在多方面作了理論的調整，他們從朱子的「格致」之學中引出「經世致用」之學，從陽明的「良

55 同上註，頁 384。

56 沈豔，〈理學經世路線與曾國藩的理學經世〉，《湖北大學學報》1998 年第 1 期。

57 胡維革、張昭君，〈曾國藩理學經世思想探源〉，《北方論叢》1996 年第 1 期。

58 參見王笛，〈羅威廉著《救世：陳宏謀與 18 世紀中國的精英意識》〉，《歷史研究》2002 年第 1 期。關於陳宏謀，高翔《近代的初曙——18 世紀中國觀念變遷和社會發展》一書也有關注。高翔認為，陳宏謀是 18 世紀理學名臣中對後世影響最大的人，陳倡言有用之實學，而實學包括明理與踐行。

知」之學中引出「實踐」（切實的踐履）之學，再把二者有機融合，構築一種事理之學，即「經世理學」。這種經世理學是按照以下的思路來加以確立的，首先，在本體論上，清初朱子學調整舊理學的理氣論的理論重心，注重開掘「理」中的倫理秩序意義，並認為氣與理同等重要，把理氣辨證結合起來，也因為重氣，故重視現實人生，重視人本身的價值；與此相關，清初朱子學擴大了格物的範圍，開出了一條以「事」為中心、認識與踐履相統一的、客觀主義的知識型走向。林國標還將清初朱子學分為三個階段：早期（或稱「遺民」期），主要代表有張履祥、陸世儀、呂留良、張爾岐；中期（或稱「重塑」期），主要代表有陸隴其、熊賜履、張烈；後期（或稱「官學」期），主要代表有湯斌、李光地、張伯行。對於上述三個階段中代表人物理學思想中包含的經世主張，林國標都給予了較為深入的揭示，他還對清初朱子學的經世思想給予了歷史的定位：「清初朱子學因為它的經世特點和強烈的世俗意識，而遙接晚清的乃至近代的經世思潮，為晚清大興的經世潮流提供了來自正統的思想資源。」⁵⁹ 林國標的研究視角與論斷頗值得充分關注。

關於理學經世思想的研究為清代學術研究注入了新的內容，同時也啟示我們應該轉換觀念，對清代的理學給予重新認識。

（五）「浙東史學」重史精神的新解讀

「浙東學派」是清代學術史上的一個重要派別，其名詞可追溯至清初的黃宗羲，黃氏在《史館不宜立理學傳》中用「浙東學術」指稱王學。至章學誠「浙東學術」或「浙東學派」得到張大，章氏在《文史通義》中專闢「浙東學術」一節，述其學術源流。晚清以降，與章學誠同處江浙文化淵藪之地的章太炎在《清儒》中再次談到浙東學術，而他的觀點又極大地影響了後來的劉師培、梁啟超等人關於清代學術史的論述。經由章學

誠、章太炎以及梁啟超的構建，⁶⁰ 浙東學派或浙東學術這一概念日益廣泛地為學術界所接受。關於浙東學派的主體學術精神，人們一般界定為史學，如梁啟超在《中國近三百年學術史》中說：「浙東學風，從梨洲、季野、謝山起以至於章實齋，釐然自成一系統，而其貢獻最大者實在史學。」⁶¹

但臺灣大學中文系鄭吉雄近時卻對浙東學派的主體精神提出了不同的見解。2003年，鄭先生在浙江寧波召開的「明清之際浙東學術文化國際研討會」上提交了〈浙東學術名義之檢討〉，對章學誠觀念中「浙東學術」的主線重新加以解說。他認為章學誠所說的浙東學術重史，不能簡單理解為重史學，因為浙西學派也重史學，浙東學派也重經學，此處的「史學」，其含義是「切人事」。換言之，即「治學切合時代需求，而有特殊創造發明和成就」，故「陽明得之為事功，戴山得之為節義，梨洲得之為隱逸，萬氏兄弟得之為經術史裁」，這正是貫穿浙東學派的「一種信仰，一項精神，一個主張」。他的論斷揭示了「經世」才是浙東學派的精神主線，這一見解是關於浙東學派最新也最具說服力的研究成果之一。

四、結語

20世紀初以降，學術界關於清代經世思潮的研究可謂碩果纍纍。早期研究雖然聚焦清初和晚清兩個時段，相對忽略乾嘉時期的經世學風與經世實踐，但也從不同的側面揭示了「經世」思潮在清代發展的基本趨勢和線索。學如積薪，後來居上，正是在前輩學者研究的基礎上，繼起者轉換視域，以新的視野和更加周密的思維來審視經世的內涵與外延，深入清代學術發展的腹地，在清代經世思潮的研究中取得了突破性的進展。隨著兩岸學術對話的更廣泛開展，我們有理由相信，這一領域的研究將獲得更為深入的開掘。

59 林國標，《清初朱子學研究——對一種經世理學的解讀》（長沙：湖南人民出版社，2004年），頁151。

60 參周積明、雷平，〈清代浙東學派學術譜系的構建〉，《學術月刊》2004年第6期。

61 梁啟超，《中國近三百年學術史》，頁95。