

清代儒學與西學

• 李天綱

「梁啟超問題」

梁啟超在《清代學術概論》中提出，清代學術是「中國的文藝復興」^①。眾所周知，文藝復興在歐洲奠定了近代社會的理性，歐洲現代性的基礎導源於這場文化運動。如果中國確實也有類似運動，我們是應該重視的。

梁啟超早在戊戌時期就有了這個觀點，他說：「十八年前，嘗著《中國學術思想變遷之大勢》，刊於《新民叢報》，其第八章論清代學術，章末結論云：『此二百餘年間，總可命為中國之文藝復興時代。』」梁啟超的根據主要有兩點：「由復古而得解放」；「由主觀之演繹進而為客觀之歸納」。形式上的「復古」和精神上的「理性」，這兩點正是歐洲「文藝復興」的主要內涵。加上梁啟超在《清代學術概論》中特別強調的「西學東漸」，與歐洲「文藝復興」的東方傾向十分相似。有此三點，我們確實可以用「文藝復興」的觀點，來看清代儒學和中國文化的「近代性」問題。

目前的中外學術界，「歐洲中心主義」和「全盤西化」的理論都已經被學者拋棄。但是，強調「中國中心」的歷史觀^②，並不應忽視中國思想和域外思想的聯繫。思想和文化的獨特性，並不是靠割斷與外部世界的聯繫建立的。相反，只有在文化交往的背景下確立中國思想的自主地位，才能真正地理解它的獨特性。我們借用「啟蒙運動」、「自由主義」、「市民社會」等西方概念來理解明清歷史，這本身就證明西方社會的類似經驗有助於尋找中國思想的獨特性。它和那些用西方思想簡單比附中國歷史，為西方歷史尋找東方例證的做法並不相同。

消除了以上誤會，我們就可以在一個跨文化的背景下，提出清代儒學和西方學術的關係問題。我們也是要問：在鴉片戰爭之前，在明清時期的「早期現代性」(Early Modernity)中，「西學」扮演了何種角色？再或者是問：清代儒學是否因處理「西學」提出的諸種問題，擺脫了唐宋以來的論域，而進入到一個世界化的語境中？明末清初的學者，是否如歐洲文藝復興運動、啟蒙運動的歐洲學者學習希臘、阿拉伯、印度、中國等東方思想學術那樣，借鑒了「西學」，更新了

目前的中外學術界，「歐洲中心主義」和「全盤西化」的理論都已經被學者拋棄。但是，強調「中國中心」的歷史觀，並不應忽視中國思想和域外思想的聯繫。只有在文化交往的背景下確立中國思想的自主地位，才能真正地理解它的獨特性。

宋明以來的儒學，建立了一種具有「文藝復興」般理性的清代儒學？「梁啟超問題」的重要意義，正在於他實際上提出了這樣一個大問題。

「漢學」與「西學」

梁啟超說：「戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子」^③；胡適也說：顧炎武、閻若璩「此種學問方法，全係受利瑪竇來華影響」^④。朱維錚先生在80年代重提「西學」與「漢學」的關係問題，學者對此問題的探討開始深入^⑤。

清代學術中，中西之爭是重要議題，所謂「諱言西學」的風氣很嚴重。1762年，戴震剛到北京時，獲交於錢大昕、紀昀、秦蕙田、王鳴盛、王昶、朱筠等人。戴震坦率地承認了他的學問有西學來源。在紀昀家中，戴震和錢大昕爭論起來。戴震認為，江永熟練掌握第谷 (Tycho Brahe) 「本輪」、「均輪」的天文學體系，優於梅文鼎。他向錢大昕「盛稱婺源江氏 (永) 推步之學不在宣城 (梅文鼎) 下」。錢大昕在〈與戴東原書〉嚴正地說：江永是「西化」(「為西人所用」)，不及梅文鼎能「化西」(「用西」)：「宣城能用西學，江氏則為西人所用而已。」「江氏乃創為本無消長之說，極詆揚 (光輔)、郭 (守敬)，以附會西人。」他追究地責問：「當今學通天人者莫如足下，而獨推江無異辭，豈少習於江而特為之延譽耶？抑或更有說以解僕之惑耶？」^⑥。

「漢學」歷來論為惠戴吳皖。王鳴盛所謂「惠君之治經求其古，戴君求其是」^⑦。章太炎以後的經學史家將此差異概括為「吳派」固守考據，「皖派」訓詁之後，還在辭章、義理上下功夫^⑧。但是，「漢學」吳皖派之間，還存在另一個區別，那就是「皖派」更加重視「西學」。明末「西學」由吳郡、杭郡學者徐光啟、李之藻表率，清初皖南學者的「西學」堪稱一流。除了江永 (1681-1762，婺源人) 和戴震 (1724-1777，休寧人) ^⑨，「皖派」講「西學」的人物還有：

方以智 (1611-1671，桐城人)。方以智對「西學」並不諱言。他曾經仔細研究《天學初函》，據他回憶：「西儒利瑪竇，泛重溟入中國，讀中國之書，最服孔子。其國有六種學，事天主，多奇器，智巧過人，著書曰《天學初函》。余讀之，多所不解。幼隨家君長溪見熊公，則草談此事。頃南中有今梁畢公。諧之，問曆算、奇器，不肯精言。問天事，則喜。蓋以《七克》為理學者也，可以為難。」^⑩據美國普林斯頓大學裴德生 (Willard J. Peterson) 教授的統計，方以智《物理小識》中，有50多處引自艾儒略《職方外紀》。另外，全書近5%的篇幅是從傳教士著作中摘錄的^⑪。

梅文鼎 (1623-1721，宣城人)。梅文鼎自己承認他的學術與「西學」關係密切。42歲時，他在南京購得穆尼閣的《天步真原》，才找到天文學的入門路徑。1680年，梅文鼎托請薛鳳祚介紹認識穆尼閣。從〈寄懷青州薛儀甫先生〉中可以看到，梅文鼎頂着壓力學習西學。從梅文鼎、湯聖弘、薛鳳祚與穆尼閣、殷鐸澤的關係看，順治、康熙年間江南學者和歐洲傳教士還有直接交往。

凌廷堪 (1755-1809，歙縣人)。針對「諱言西學」的風氣，凌廷堪抵制地說：「西人之說，徵之《虞書》、《周禮》而悉合，古聖人固已深知之，非吾所未有，由

梁啟超說：「戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子」，胡適也說：顧炎武、閻若璩「此種學問方法，全係受利瑪竇來華影響」。在鴉片戰爭之前，在明清時期的「早期現代性」中，「西學」扮演了何種角色？這是我們要問的問題。

說之者不得其意耳。則驚其為創者，過也。西人之說既合於古聖人，自當兼收並採，以輔吾之所未逮，不可陰用其學而陽斥之，則排其為異者，亦過也。」^⑩凌廷堪提出「不可陰用其學而陽斥之」的反批評。

阮元(1764-1849，江蘇儀徵人^⑪)。阮元主編《疇人傳》，是中國儒學史上扭轉乾坤的著作。全書收從黃帝以來的疇人280個，其中包括西洋人37個。按「凡例」，阮元說：「歐羅巴人自明末入中國，嗣後源源而來，相繼不絕。利瑪竇、湯若望、南懷仁等於推步一事頗能深究，亦當為之作傳。」^⑫事實上《疇人傳》不但收入了在華的耶穌會士，他們介紹的歐洲科學家，如歐幾里得(Euclid)、第谷、哥白尼(Nicolaus Copernicus)、牛頓(Isaac Newton)等也被收入。

儒家的知識理性

因為漢學家「諱言西學」^⑬的態度，我們很難找到他們拷貝「西學」的證據。但我們發現江永是個例外。江永不單相信耶穌會士介紹的「地圓說」、「日大於地說」、「月小於地說」、「日月星皆有質說」，他居然還相信耶穌會神父的《聖經》「創世說」，認為地球和人類的歷史，為上帝所「開闢」，只有「五、六千年」。他說^⑭：

自西士之書出，則自開闢以來只五、六千年。何若是其不侔耶？果孰是而孰非耶？曰：以理斷之，疑西說近是也。中國有載籍，始於唐虞堯，至今四千餘年。堯以前略有傳聞而難徵信。度有人物之初，距唐虞之世，其年當不甚遠，豈有遙遙五六萬年晦冥如夜，竟無記載可稽耶？又大西洋載其國古老所說，亦似不過四千年。夫中西相去數萬里而年數符同竟若斯，則四千年以前偏天地有人物者不過一二千年，如今日之視秦漢已耳。

江永自認是梅文鼎的繼承人。1740年平生第一次到北京，他寫了一部《翼梅》，取「羽翼梅文鼎」的意思，請「供奉內廷」的梅文鼎之孫梅珏成作序。梅珏成對同鄉學者虛與委蛇^⑮，不但沒有作序，還背後詆毀^⑯。

「皖派」接近「西學」的原因是他們都重視天文曆算之學。明末學者都是通過天文學，進到西方神學。從耶穌會士的動機看，他們確實是想通過西方科學，在理性上說服儒生。但是，如果說這樣的天文學，是借了「迷人眼界的中世紀的世界圖像」^⑰來「欺騙」中國人，則有欠公允。至少有兩點理由不能這樣說：一，十七世紀歐洲的科學和神學還沒有分離，在阿奎那(Thomas Aquinas)的體系中，信仰和理性、神學和科學統一，因此，不存在「借用」的問題。二，歐洲科學是在十八九世紀才高速發展起來，即使「地心說」等理論後來被推翻，「幾何學」不過是古希臘、羅馬的舊說，但它們輸入中國後，其意義背景不是歐洲，而是中國。它們對中國思想往近代方向的改變仍然是起了作用。

明末以來，儒家的「天道」出現危機。黃宗羲曾批評說：「今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書不過經生之章句，其所窮之理不過字義之從違。薄文苑為詞章，惜儒林於皓首。封己守殘，摘索不出一卷之

清代學術中，中西之爭是重要議題。所謂「諱言西學」的風氣很嚴重。因為漢學家的這種態度，我們很難找到他們拷貝「西學」的證據。但江永是個例外，他不單相信耶穌會士介紹的近代天文學學說，還相信《聖經》的「創世說」，認為地球和人類的歷史，為上帝所「開闢」，只有「五、六千年」。

內，……天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之者愈巧乎？」^②黃宗義的「天崩地解」，除了講「世道人心」外，還具有本體論意義。他研習天文學，接受了西方的「地圓說」，知道了耶穌會的「宗動天」。傳統的「天圓地方」說法顯然不能成立，以「渾天」、「蓋天」說為基礎的宋明理學中的「天地」面臨「崩潰」的危險。

黃宗義曾有過《破邪論》。他認為天主教「抑佛而崇天」並不錯，但「立天主之像」，「以人鬼當之」，則是迷信。在錢謙益和他的談論中，他們把天主教的流行，列為明朝滅天的「三妖」之一。「三妖」是「三峰之禪、西人之教、楚人之詩」^③。黃宗義不喜歡天主教神學把「上帝」和「天」人格化，也不喜歡教會組織化的傳教運動。但是，這正表明天主教的「天」，參與了明末思想的危機。

耶穌會的「西學」，加劇了明末的「天崩地裂」。這一點，方以智公開承認。他說：「天裂隕，息壤水門，氣形光聲，無逃質理。智每因邵、蔡為嚆矢，徵河洛之通符，借遠西為鄰子，申禹周之矩積。」^④方以智先說到了「天裂」，中國人對天地自然的認識變化。最後三句話，實際上透露了宋明理學向清代漢學發展的三段路徑：根據現存古籍，借鑒西方學說，恢復三代以來的經學通解。

清代思想最關鍵的變化在於「天道」^⑤，而「天道觀」轉變的關鍵是「地心說」的確立。清代學者把「地圓說」、「地心說」掛靠在漢代的「渾天說」上，其實兩者是不同的。最大的不同是，耶穌會士根據「地心說」提出了一套「九層天」理論，這是「渾天說」和朱熹理論中沒有的。方以智在《通雅·天文·曆測》中說：「吳草廬澄，始論天之體實九層。至利西江（按：即利瑪竇）入中國而暢言之。自地而上，為月天、金天、日天、火天、木天、土天、恆星天，至第一層為宗動天。」這裏是敘述「地心說」的太陽系。月亮、金星、太陽、火星、木星、土星、各恆星，以及最高一層，上帝居住，策動世間一切變化的「宗動天」。雖然方以智承認中國原有一種「九天說」^⑥，但「虛立九名耳」。因為西方的「九層天說」，是可以觀察測量得到證明的，如說「地心至月天，四十八萬二千五百二十餘里」。相比較而言，理學的「天道」是「虛論」，而天主教神學論「天道」是「實學」。

康乾以後，「皖派」學者在「天」的問題上最花功夫，這就引導了他們對儒家本體論的長期關心。或者也可以反過來說，因為對儒家學說的擔憂、不滿的關懷，使得他們努力探究真實可信的「天」。在「皖派」那裏，「天」和「道」的關係最為緊密，從梅文鼎到戴震，皖派學者貫穿了這種「有志聞道」的精神。他們都是要搞懂了關於「天地之物理」到底是怎麼回事，然後把「人生之事理」加以配合，完成社會認識。這一時期的中國思想，表現了一種對真理的探究，對秩序的渴望，以及在此基礎上的對人性的檢討。梅文鼎不僅是個「曆算推步」學者，他更是一位「儒者」^⑦，區別就在於他的學問裏，包含了對世間萬物的信仰和終極關懷。

長期以來，學術界多認為「漢學家」只會考據，沒有通觀的思想。其中最根本的一條，就是認為他們不關心「世道人心」，不講倫理制度，沒有道德擔當，缺少終極關懷。其實，這中間有兩點差別應該特別注意：一，清代學者治經，受到過康熙、乾隆、李光地、紀昀、朱筠、阮元等人的支援，但它是學者的自覺行為，與「理學」教條下的科舉考試無關^⑧；二，「漢學家」考據細緻，未必個個都是「通人」，但是「漢學」的方法是，人治一經，分工合作。合為一個整體的時

清代思想最關鍵的變化在於「天道」，而「天道觀」轉變的關鍵是「地心說」的確立。清代學者把「地圓說」、「地心說」掛靠在漢代的「渾天說」上，其實兩者是不同的。耶穌會士根據「地心說」提出的「九層天」理論，是「渾天說」和朱熹理論中沒有的。

候，我們可以看到清代學術還是蔚為大觀。三，清代學術的分工（「不躐等」）、實證（「實學」）、分析（「剖析」）、重視文本（「以經通義」）等方法，是「文藝復興」式的近代「理性」方法。

漢學家自由獨立的人格，比當時任何一派學者都保持得更完整。劉師培〈清儒得失論〉中指出：「純漢學家，率多高隱。……阮元、王引之以純漢學而居高位，然皆由按職升遷漸臻高位，與其學固無與也。蓋處清廷之下，其學愈實，其遇愈乖。」^②「其學愈實，其遇愈乖」，漢學家在明末為叛逆，在清初為遺民，即使在乾嘉時期，漢學家的基本遭遇並不妙。為學術而學術，多儒者，少官僚，反映了士大夫的獨立人格。

清代學者是儒學歷史上最為強調學科分工的，他們把儒家「六藝」發展成一門門近代學科。梁啟超在《中國近三百年學術史》中，把明末以降的「清代學者整理舊學之總成績」按學科分類，列為「經學」、「小學」、「音韻學」、「校注古籍」、「辨偽書」、「輯佚書」、「史學」、「方志學」、「地理學」、「傳記及譜牒學」、「曆算學及其他科學」、「樂曲學」。這是清代學者所從事的學術範圍。清代學術和文化在理性化、科學化、分工化、精細化等方向，比中國歷史上任何時期都有了長足的進步，其變化之大，可稱天壤。通過「整理古學」，「清學」不但建立了儒家知識體系，而且還確立了新的宇宙說、世界觀、倫理學和方法論。這是近代儒家知識理性的基礎。

清代學術和文化在理性化、科學化、分工化、精細化等方向，比中國歷史上任何時期都有了長足的進步，「清學」不但建立了儒家知識體系，而且還確立了新的宇宙說、世界觀、倫理學和方法論。這是近代儒家知識理性的基礎。

註釋

① 按張君勱的回憶，梁啟超把清代學術史與「文藝復興」相比較，最早是在1918年冬天形成的。當時，梁啟超和張君勱、丁文江、徐新六、蔣百里一起在法國參加巴黎和會。會議之外，他們請巴黎的博物館專家講意大利文藝復興史，蔣百里作記錄。蔣百里的記錄稿，後來就編寫成《歐洲文藝復興史》。見張君勱：〈評梁任公先生《清代學術概論》中關於歐洲文藝復興、宋明理學、戴東原哲學三點〉，《民主評論》（香港），第15卷第1期（1964）。

② 見柯文（Paul A. Cohen）著，林同奇譯：《在中國發現歷史》（北京：中華書局，1989）。

③ 梁啟超：〈清代學術概論〉，載《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁72。

④ 胡適：〈考據學方法的來歷〉，《胡適作品集》，第15卷（台北：遠流出版事業股份有限公司，1986）。

⑤ 見朱維錚：《走出中世紀·十八世紀的漢學與西學》（上海：上海人民出版社，1987），頁153。作者在80年代始聞朱師此說後注意考索。90年代中，台灣學者張永堂、黃一農，還有美國學者艾爾曼（Benjamin Elman）從科學史的角度切入，對此關係進行了清理。見於本文引用他們的論文。本文草成之後，經朱師指出若干粗疏之處，復經王元化先生點撥若干觀點偏頗，不一一標明，然不敢稍忘。

⑥ 錢大昕：〈與戴東原書〉，載《潛研堂文集》，卷三十三（上海：上海古籍出版社，1989），頁595。

⑦ 洪榜：《戴先生行狀》，載《戴震文集》（北京：中華書局，1980），頁255。

⑧ 有關「漢學」吳、皖差異的論述，參見章太炎：《章太炎全集》（三）（上海：上海人民出版社，1984），頁159；梁啟超：《梁啟超論清學史二種》，頁31；周予同：《周予同經學史論著選集》（增訂本）（上海：上海人民出版社，1996），頁904。

- ⑨ 戴震和「西學」之關係，參見李天綱：《〈孟子字義疏證〉》和《天學實義》，載王元化主編：《學術集林》(二)(上海：上海遠東出版社，1994)。
- ⑩ 方以智：《滕寓信筆》。
- ⑪ Willard J. Peterson, "Fang I-chih: Western Learning and the 'Investigation of Things'", in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970). 另見張永堂：〈方以智與西學〉，《天主教學術研究所學報》，第五期(1973)；林慶彰：《明代的考據學》(台北：台灣學生書局，1983)，第九章。
- ⑫ 凌廷堪：〈讀《孟子》〉，載《校禮堂文集》(北京：中華書局，1998)，頁39。
- ⑬ 阮元在學術上和凌廷堪、焦椒、汪中等人交往，有人別為一派，曰「揚州學派」，說見於《揚州師範學院學報》。張舜徽力主此說。其實，學派的區分不為門戶，只是理解方便，並不需要十分嚴格。就如同一般不必把錢大昕等人從「吳派」區別出來，列為「嘉定學派」一樣。
- ⑭ 阮元：《疇人傳》序，載《疇人傳》(上海：商務印書館，1935)。
- ⑮ 見朱維錚：《走出中世紀·十八世紀的漢學與西學》。
- ⑯ 江永：《翼梅》，海山仙館叢書(道光丁未刻本)。或見同書異名的江永：《數學》，《守山閣叢書》(道光辛丑年刻本)；《四庫全書》本。
- ⑰ 梅珏成沒有為《翼梅》作序，只在江永南歸時抄錄了梅文鼎的《詠歷代天文曆志》一首，並自己寫的對聯一幅。詩的最後一句是：「能忘創始勞，萬事有權輿。」按江永解釋說，這是「循齋先生微意恐永於曆家知後來居上，而忘昔人之勞。」顯然，這是請江永飲水思源，不要因驕傲而忘記前人。對聯是：「殫精已入歐羅室，用夏還思亞聖言。」據江永的體會，這又是梅珏成「恐永主張西學太過，欲以中夏義和之道為主也。先生之誨我者深矣。」(江永：《〈翼梅〉又序》，載《翼梅》，海山仙館叢書(道光丁未刻本))
- ⑱ 梅珏成的詆毀，見《梅氏叢書輯要》(台北：藝文印書館，1971)。轉引自張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》(台北：台灣學生書局，1994)，頁174。
- ⑲ 同上，頁1242。
- ⑳ 黃宗羲：〈留別海昌同學序〉，載《南雷文定》，前集一(台北：台灣中華書局，1970)，頁12。
- ㉑ 黃宗羲：〈南雷文定附錄〉，載《南雷文定》，宣統二年(上海：時中書局)。
- ㉒ 方以智：《物理小識·總論》，《續百子全書》，第21冊(北京：北京圖書出版社，1998)，頁628。
- ㉓ 侯外廬主編：《中國思想通史》(北京：人民出版社，1960)，頁1235；葛兆光：《中國思想史》，第二卷(上海：復旦大學出版社，2000)，頁458。
- ㉔ 中國先秦時期有「九天說」。屈原《天問》中有「圜則九重孰營度之」、「九天之際安放安屬」，問的都是「九重天」際的事情。在現代知識體系中，先秦「九天」理論和西方近代「地心說」完全不同，學者察矣。
- ㉕ 台灣學者張永堂提了一個非常有意思的問題：梅文鼎自己是不是會滿意把他看作是「天文曆算學家」？張永堂認為梅文鼎「更是一位傳統的儒者」。
- ㉖ 朱維錚先生在《走出中世紀》一書的多篇論文中指出：康乾時期的正統學術為仍然是「理學」。唐鑑《清學案小識》，竭力壓低「王學」和「漢學」，抬高「道學」。他列「黃梨洲以下為經學。許鄭賈孔，皆道之支流餘裔也，卷末附心宗焉。」(沈維喬：《清學案小識》序)亦可見成為當時的「官學」為「道學」，即程朱理學。
- ㉗ 劉師培：〈清儒得失論〉，載《劉申叔遺書·左庵外集》(南京：江蘇古籍出版社，1997)，頁1540。