

乾嘉學術中堅的揚州學派——阮元的經學之功暨仁學重建

張麗珠*

摘要

乾嘉學術在考據學和義理學兩方面均有突出表現，揚州學術則以其博通和創新的精神，對此二者皆有優異表現與開拓；阮元又是揚州學者中兼有考據與義理成就者，是以本文藉為線索，希冀通過對揚州學派和乾嘉學術的共同學風、但未必是當時普遍風趨的學術考察，論證揚州學派是為乾嘉學術的重要內容。本文論述架構，第一節先在「乾嘉學術」、「揚州學派」、「阮元」三者間建立起橋樑；第二節從「經部文獻之整理與保存」說明阮元對於乾嘉學術的貢獻；第三節說明阮元在訓詁學上對乾嘉學術的推進，包括語源學之「義從音生」、名物考證與古籍辨正、金石學三小節；第四節闡明阮元對「乾嘉新義理學」之繼續深化，包括阮元之道器觀、節性說、「相人偶」仁論三小節，最後次以結論，期於略見揚州學術和乾嘉考據學、新義理學的關係樣貌。

關鍵詞：揚州學派，義從音生，乾嘉新義理學，節性，相人偶。

* 明道大學國文所教授兼任文學院院長。
國立彰化師範大學退休教授。
到稿日期：2013年5月3日。

Yangzhou School—the Elite of Qian-jia Scholarship: Ruan Yuan’s Achievements in Confucian Classics and the Reconstruction of Confucian Ethics

Lily Zhang*

Abstract

Qian-jia scholarship excelled both in textology and Confucian philosophy where Yangzhou scholarship developed both learnings in the spirit of great erudition and innovation. Ruan Yuan was among the top Yangzhou scholars in both textology and Confucian philosophy. Based on the premise, the author presents Yangzhou school as the essential elements in Qian-jia scholarship while investigates the common style of Yangzhou school and Qian-jia scholarship. However, the style was not particularly prevalent at the time. The argument starts off by building bridges among “Qian-jia scholarship,” “Yangzhou school” and “Ruan Yuan” in section 1; section 2 describes Ruan Yuan’s contribution to Qian-jia scholarship with his “collections and preservations of classic literatures”; section 3 depicts Ruan Yuan’s achievements promoting Qian-jia scholarship in Chinese semantics which include “meanings derived from pronunciation” in etymology, verification of terms, proofreading of ancient books and epigraphy; section 4 illustrates the increasing depth of Ruan Yuan’s ‘Neo-Confucian philosophy’ which consists of Ruan Yuan’s Taoist concepts of wares, controlling of desires, “mutual respect” in Confucian ethics (theory of *ren*) and conclusion. It is intended to have a glimpse at the relations among Yangzhou school, Qian-jia textology and Neo-Confucian philosophy.

Keywords: Yangzhou school, meanings derived from pronunciation, Neo-Confucian philosophy in Qian-jia , controlling of desires, mutual respect

* Professor, Department of Chinese Literature, MingDao University.
Received May 3, 2013.

一、前言：乾嘉學術中堅的揚州學派暨阮元述略

乾嘉學術除後人所稱道的吳派惠棟（1697-1758）、皖派戴震（1723-1777）外，揚州學派亦師儒蔚起，成為鼎足的另一重要支派；¹大約起於乾嘉後期的揚州學派，對於前述包括考據學和義理學雙重成就的乾嘉學風頗有推進之功。揚州以一府之地，在清代學術史與思想史上前後踵繼出現了許多名卿碩儒，為清代學術寫下輝煌的一頁，學術成就可謂奪目！揚州學派的碩學宏才，焦循（1763-1820）、阮元（1764-1849）之外，如汪中（1744-1794）、江藩（1761-1831）、王念孫（1744-1832）、王引之（1766-1834）父子、劉寶楠（1791-1855）等，也都是當世極負盛名之學者；客寓揚州而有「一代禮宗」之稱的凌廷堪（1755-1809），也向被視為揚州學派。支偉成在《清代樸學大師列傳》中說「凌廷堪以歙人居揚州，與焦循友善。阮元問教於焦、凌，遂別創揚州學派。」徐復亦謂焦循、阮元、凌廷堪為揚州學派之「首創者三家。」²不過學派之分只是後人便於討論，實則吳、皖關係密切，有學風創始與繼承發展的歷程意義，並且戴震弟子以揚州為盛，如傳其典章制度的任大椿（1738-1789）、傳其聲音故訓的王念孫；又，清儒間問學甚勤，經常書信辯難或相互走訪，譬如惠棟、戴震，也都是來揚州的學者，故清代中期吳、皖、揚州諸學間關係密切、交互影響，形成了一個包括江蘇、浙江、皖南等地區的經學群體中心，並逐漸擴大影響力及於國內各地。學者張舜徽《清代揚州學記》曾自地域性指出揚州府治領二州（高郵、泰州）、六縣（江都、甘泉、儀徵、興化、寶應、東台），時間上則從康熙間的王懋竑（1668-1741）到近代的劉師培（1884-1919），幾乎將所有重要的揚州學者皆涵蓋其中；現代學者亦有依時間先後，劃分為第一期如任大椿、汪中，第二期如焦、阮、凌等，第三期如劉文淇、劉寶楠者。³故本文所論揚州學派，不限祖籍，客寓亦可，凡乾嘉以後依此地理條件問學切磋、而具地域性文化特質者，皆視為揚州學派。

清代是我國經學復盛的時代，梳理古籍、建立方法論，大有功焉！惠棟首標漢幟，引領一代風潮，通過輯存漢儒古義以及「漢學解經」進路，為乾嘉考據學立下普遍獲得遵循的「漢學」解經規範；戴震更建立了「識字審音」的「由詞通道」訓詁學方法論，要求治經先考字義的「字→詞→道」治經門徑。繼乾嘉前期儒者在文字、聲韻、訓詁上獲得可觀成就之後，揚州學派有諸多實踐成果：如在考證典制名物上，任大椿淹通禮學而長於名物，著有《弁服釋例》、《深衣釋例》、《釋繒》……等，凌廷堪則有歸納禮例的《禮經釋例》；而繼惠棟《明堂大道錄》開清儒考辨明堂風氣後，汪中、阮元等續有推進，亦皆有所發明；文字音韻及考辨、闡發經義方面，則有任大椿《小學鉤沉》、《字林考逸》，王念孫父子《廣雅疏證》、《讀書雜志》、《經義述聞》、《經傳釋詞》、《春秋名字解詁》……等，王念孫並以《合韻譜》進一步完

¹ 有關近世之揚州學派研究概況及成果，可參考楊晉龍：〈臺灣學者研究「清乾嘉揚州學派」述略〉、蔣秋華：〈大陸學者對清乾嘉揚州學派的研究〉、張壽安：〈清代揚州學派研究展望〉，《漢學研究通訊》，19卷第4期，2000.11，頁596-610、611-618、619-624。

² 支偉成：《清代樸學大師列傳·皖派經學家列傳第六》（台北：藝文印書館，1970），頁145；趙航《揚州學派新論·序》（南京：江蘇文藝出版社，1991），頁1-2。

³ 詳楊晉龍前揭文，頁597。

善了戴震的古韻分部，王國維稱為「無可增損」、「臻其極也。」⁴王引之亦奉詔作《字典考證》，糾正《康熙字典》達二千餘條；阮元也在戴、段、二王「因聲求義」條例外，復以語源學角度的「義從音生」說補充了訓詁學方法論；而標幟清代經學成就的群經新疏，則揚州學者有劉文淇《左傳舊注疏證》、劉寶楠《論語正義》、焦循《孟子正義》等重要疏注，並為清注善本。若此皆有功於乾嘉音聲故訓之學。

此外，清儒能夠發揚乾嘉新義理學者，⁵亦主要在於揚州學派：如汪中〈大學平議〉激烈批評宋明理學，〈荀卿子通論〉並以孔、荀並稱取代孟子的地位；有「通儒」之稱的焦循則在著名的《雕菰樓易學三書》外，以《孟子正義》會通《易》、《孟》，並繼戴震「德性資於學問」之重智道德觀後，亦以強調德、智密切關聯的「趨利故義」、「能知故善」等命題突破傳統義理觀；阮元也在研經、校勘、整理經部文獻之外，又涉金石、銘文、義理學等諸多領域，並以「相人偶」仁論和「仁必須為」的現實取向，發揚實在界「爾我親愛」的仁學思想；凌廷堪則在經禮考據的《禮經釋例》外，復撰有提倡禮學思想的〈復禮〉數篇，致力於宏揚儒家禮治理想，突出行為儀則與具體規範，並「以禮代理」地肯定禮俗文化對道德實踐的裨益，有「一代禮宗」之稱；劉寶楠《論語正義》則稱「人未有知其不利而為之，則亦豈有知其利，而避之弗為哉？」⁶以此批判長期來的「義利對立」思想窠臼；汪中亦在文字、訓詁、名物度數及金石、諸子等眾多領域，頗有專精研究。對照當世學者對於戴震新義理學的冷漠態度與負面攻訐，則揚州學者不但是戴震在清代非常難得的義理知音，也表現了揚州學風博通和創新的精神，張舜徽亦嘗曰「無吳、皖之專精，則清學不能盛；無揚州之通學，則清學不能大。」⁷就學術分科言，揚州學風除以上述經學考據和義理學見長外，復多兼擅金石、銘文、戲曲、諺謠等領域之博通成就者；就學術精神與思想內涵言，其亦往往展現貫通與創新的精神，是以本文欲通過對揚州學派和乾嘉學術共同風趨、卻未必是當時普遍風趨的考察，論證揚州學派是為乾嘉學術的中堅——當時其他地區的學術發展，如浙東學術，則雖涉考據藩籬但主要以史學見長；常州學者則如莊存與（1719-1787）、莊述祖（1750-1816）、孫星衍（1753-1818）、洪亮吉（1746-1809）等，尚未擴大其影響力，晚清今文學亦尚未興起，且其經術文章的文士風氣與探赜微言傾向，也與乾嘉主流考據學風有別。至於擇就阮元以為考察線索，係因阮元是在考據和義理兩個範疇皆有建樹的代表性學者，能夠具現揚州學派精神。

阮元一生歷仕乾隆、嘉慶、道光三朝，正當清朝世運變遷之際，《清史稿》稱其「主持風會數十年，海內學者奉為山斗焉！」錢穆《中國近三百年學術史》盛推為「領袖一世」的「清代經學名臣最後一重鎮。」近世學者亦論以「乾嘉上下百年

⁴ 王國維：《定本觀堂集林·周代金石文韻讀序》（台北：世界書局，1991），頁394。

⁵ 關於清代新義理學，另參張麗珠：「清代新義理學三書」，分別由台北：里仁書局，於1999、2003、2006出版。

⁶ 劉寶楠：《論語正義》（台北：文史哲出版社，1990），卷10，頁320。

⁷ 張舜徽：《清代揚州學記》（揚州：廣陵書社，2004），頁2。

的考據學潮流，出而從正面加以理論指導的，前為戴震、後為阮元。」⁸阮元是儒學史上極難得的、集封疆大吏與學術成就於一身的經學名臣，他雖為顯宦，但著述宏富，編撰書籍不計其數。其所編刻而為世盛稱的曠世要籍主要有：大規模詳細校勘且重刻宋本的《十三經注疏》並附《校勘記》，迄今仍為最佳版本；輯刻清代學術精華總匯的《皇清經解》；主持編纂集傳注大成、規模極宏大的古漢語訓詁資料總匯：《經籍纂詁》，至今仍為古漢語詞義訓詁及辭書類重要的工具書——阮元幾乎輯刻了我國所有重要經學成就和訓詁工具書的文獻鉅編。此外，他並刻印了由他輯佚並親自謄校的《太平御覽》，蓋「存《御覽》一書即存秦、漢以來佚書千餘種矣！」⁹又編刻我國第一部天文數學及科技史的《疇人傳》，和戴震所輯的《算經十書》，共同為我國古代天算史奠定了資料基礎；他還重視地方方志與文物，纂有《廣東通志》、《雲南通志》和徵存時人詩文的《兩浙輶軒錄》、《淮海英靈集》等；復看重能「證經辨史」、「補經傳所未備」的金石學，嘗編纂《山左金石志》、《兩浙金石志》、《積古齋鐘鼎彝器款識》等；亦曾選刻《文選樓叢書》，集揚州「文選樓」古書善本三十二種；又主持增補《四庫全書》所闕遺之宋元以前圖籍的《四庫未收書目提要》，為仁宗皇帝賜名《宛委別藏》，並編入《摯經室外集》中。¹⁰阮元所致力輯刻的圖籍之多，歷來罕有過之者，他曾自述「役志在書史，刻書卷三千」，¹¹誠非虛言；他之致力於獎掖人才、資助刊印並興建書院，亦為歷來少有，¹²其於學術之影響可謂深遠。至於阮元之學，則他在「封疆九省，揚歷中外」的仕宦生涯外，猶學兼多方地兼擅輯佚、校勘、考據、義理等專門之學；除摯經外，他並兼通史、文、哲、曆算、金石、譜牒、輿地、文字、音韻、訓詁等涵蓋面向極廣的各學，嘗撰《十三經注疏校勘記》、《國史儒林傳稿》、《三家詩補遺》、《考工記車制圖解》、《曾子注釋》、《詩書古訓》、《小滄浪筆談》以及詩文雜著《摯經室集》……等。

二、從「經學復盛」到經部文獻之整理與保存

清代是我國經學復盛的時代——在儒學漫長的演進歷程中，《五經》傳統與《四書》傳統是各領時代風騷的兩大脈絡；在宋明清近千年的學術發展中，緊接著宋明理學後的清學，就是以回歸經學傳統宣示其於儒學統緒之繼承。是故清代學術最重要的特徵，就是回歸《五經》傳統，並以此樹異於宋明理學的《四書》傳統。

⁸ 分詳《清史稿》（收在《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1995），頁1289；錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1987），頁478；王茂、蔣國保、余秉頤、陶清：《清代哲學》（合肥：安徽人民出版社，1992），頁724。

⁹ 阮元：〈重刻宋本《太平御覽》敘〉，《摯經室集》（北京：中華書局，1993），頁693。

¹⁰ 吳哲夫嘗撰〈《宛委別藏》簡介〉、〈阮元與宛委別藏叢書〉，詳細說明《宛委別藏》的來源、現況、數量出入與現存書目（詳《故宮圖書季刊》1【2】，1970，頁39-58；《故宮文物月刊》2【3】，1984，頁116-120）。

¹¹ 阮元：《摯經室續集·和香山知非篇》（據《叢書集成初編》補，北京：中華書局，1985），卷10，頁287。

¹² 阮元好獎掖人才，曾資助刊印焦循、凌廷堪、汪中、錢大昕、錢塘、劉台拱、孔廣森、張惠言……等各家遺作；又亟致力於興建書院，曾建「詁經精舍」於杭州西湖白沙堤、「安瀾書院」於海寧、「學海堂」及「三水行台書院」於廣州，皆當時國內重要書院，一時學者多出其中。

考據學對理學的學術典範取代，是在清初到乾嘉的形上學式微背景下，逐漸完成新舊典範交替的。此時儒者的關心議題，已經抽離程朱、陸王對立下的認識論或工夫論探討，轉趨經學主軸下、對詮釋經典所依賴的考據基礎關注，如名物度數、音韻訓詁等。在轉變歷程中，標舉「漢學解經」進路的惠棟和建立「由詞通道」訓詁學方法論的戴震，皆關鍵性代表人物。此外，清廷也從康熙敕纂《朱子全書》、《性理精義》，極力「尊朱」的理學興趣，¹³逐漸轉移到乾隆之好尚經術——高宗在乾隆元年即位初即諭開「三禮館」，命儒臣纂修《三禮義疏》；乾隆15年（1750）開「經學特科」，薦舉經術之士；¹⁴乾隆38年（1773）又開「四庫館」，儼然為漢學家大本營。並且高宗在乾隆中葉後也一改早年的推闡朱學態度，多次對於《中庸章句》、《朱子語類》以及朱子說法等提出異議和辯駁。¹⁵清廷由「尊理學→尊經學」的官方意識形態變遷，對乾嘉經學興盛也有推波之功。

自從惠棟等樹立「尊漢抑宋」旗幟並重回經學傳統以來，清儒開始對《五經正義》之魏晉以降群經義疏以及《十三經注疏》展開全面檢覈。乾隆到嘉道間，有諸多儒者在「漢學」典範下、從事於輯存漢儒「古義」並據以解經，並有直祧兩漢經師、或可以稱為「十三經新注」的群經新疏出現。譬如邵晉涵（1743-1796）《爾雅正義》、孫星衍《尚書今古文注疏》、焦循《孟子正義》、郝懿行（1757-1825）《爾雅義疏》、劉寶楠《論語正義》……等，故梁啟超（1873-1929）稱清學最有功經學者，在於「諸經殆皆有新疏。」學者張素卿亦以「從『古義』到『新疏』」稱此脈絡，¹⁶是為清代經學之復盛——而清儒這一重要經學成就，就是藉阮元纂輯《皇清經解》加以保存的。並且阮元之有功儒家經部文獻，不僅對於清代經學成果之輯存；對薈萃歷代經學成就的《十三經注疏》，他也重加整理並刊刻，且撰為《十三經注疏校勘記》。所以就我國整體經學言，阮元既有保存舊文獻之功，也以新編叢書的高度肯定清代經學成果，使我國經學成就得以通過《十三經注疏》→《通志堂經解》、《經義考》、《四庫全書》經部要籍→《皇清經解》、《皇清經解續編》，而獲得全面保存。

以下即依阮元的舊文獻之功和新編清代經學叢書，以為敍述脈絡：

我國經學匯刻本始於後唐長興三年（931）之《九經》印版；逮及兩宋，刻本漸多，存世以南宋所刻、附有釋音注疏的十行本《十三經》最古；其後明嘉靖有用十行本重刻之「閩版」，萬曆間又有用閩本重刻之「監版」，崇禎時也有用監本重刻之汲古閣「毛氏版」；清則書坊通行唯汲古閣毛本，然輾轉翻刻，訛謬百出，且多

¹³ 康熙雖也重視經學，也曾重修諸經，如御纂《易經解義》、《書經解義》等；但大抵未脫胡廣《五經大全》底色，康熙朝的學術好尚主要是提倡理學、崇獎朱學。

¹⁴ 康熙17年舉「博學鴻詞」科，雖然大儒如顧炎武、黃宗羲、李顥等皆堅辭不出；但所舉而授以《明史》編修的朱彝尊、汪琬、潘耒、施閏章、湯斌、毛奇齡等則確然相應於博學鴻儒之稱。高宗時雖亦曾舉「博學鴻詞」科，但虛應故事而已，意義不大；反倒是乾隆15年所開「經學特科」，具有呈現清初學術風趨之意義（論參林存陽：《清初三禮學·清廷決策與三禮學》，北京：社會科學文獻出版社，2002，頁289-302）。

¹⁵ 論參陳祖武：〈從經筵講論看乾隆時期的朱子學〉（台灣大學：「朱子與東亞文明」研討會，2000.11.16-18），頁11-21。

¹⁶ 分詳梁啟超：《清代學術概論》（《飲冰室專集》冊6，台北：中華書局，1978），頁36；張素卿：《清代「漢學」與《左傳》學——從「古義」到「新疏」的脈絡》（台北：里仁書局，2007）。

漫漶不可識讀，雖經後人重修，又滋更多訛舛。是以阮元之前，清儒已有陸續從事於諸經之考校注釋者，譬如惠棟《周易述》、戴震《毛鄭詩考證》、段玉裁《周禮漢讀考》、盧文弨《儀禮詳校》和《群書拾補》……等，然尚未有總匯《十三經注疏》之校刻本。至於阮元則家藏有宋十行本，祇缺《儀禮》和《爾雅》，但有北宋所刻賈公彥、邢昺單疏本，此二經更在十行本以前；因此阮元早年即立志匯校群經，並依宋十行本和單疏本，從事於「校理注疏，綜核經義」，只是尚未完成。其後阮元出任外省，又聚得漢、唐、宋石刻以及各宋、元版本等，且得段玉裁、臧庸、顧廣圻等當世校勘名家襄助，於是更悉心精校、辨證訛誤，終於完成我國校勘學上極其重要的《十三經注疏校勘記》。阮元曾自述因慕唐陸德明「慮舊籍散失，撰《經典釋文》一書，凡漢晉以來各本之異同、師承之源委，莫不兼收並載。凡唐以前諸經舊本賴以不墜。」¹⁷故他亦仿其意，而以「此我大清朝之《經典釋文》」自期。

除校勘學上撰有243卷之《十三經注疏校勘記》重要成就外，阮元於嘉慶20年（1815）任江西巡撫時，因感於毛本之朽，又以所藏宋本十一經并所購得可補藏本殘缺之諸經，復借校藏書家黃丕烈所藏單疏本二經，在南昌學堂重刻宋本《十三經注疏》，共460卷，並附錄《校勘記》於其後，歷19月刻成，宋本注疏終得以復行於世。阮元在〈江西校刻宋本《十三經注疏》書後〉，書及他對重刻宋本一事「慎之至也！」他說「刻書者最患以臆見改古書」，故對於即使明知宋版之誤字，亦不輕改，只加圈於誤字旁，別據《校勘記》擇說附載於卷末。不過刻版尚未完竣，阮元又已移撫河南，後來的校書者不如阮元精細，以致重刻本錯字仍多，甚至有監本、毛本不錯而今反錯者，對《校勘記》的去取也未盡善，阮元對此刻本仍不滿意，故道光6年（1826）江西書局又據學者校勘，修改其中訛誤而重新印版，自後該版即廣泛流傳，至今仍為學者治經所必備。

清代匯刻群經叢書，在阮元重刻《十三經注疏》之前，尚有康熙中葉署名納蘭性德、實由徐乾學（1631-1694）編纂的《通志堂經解》之宋元經學匯編；該叢書係依經書類次輯錄宋元解經百四十餘種，雖亦間有漢唐和明人經注，但僅存一二，主要是宋元經學總匯。此外，康熙間還有朱彝尊（1629-1709）纂輯的《經義考》，他遍考歷代經籍存亡佚闕，從目錄學的角度對清初經學史做了總結，凡參與校書者皆當時之經學名儒如惠棟等。再後來加以著錄歷代經部要籍的，便是博及群書、貫通古今的《四庫全書》。凡歷代經籍、包括迄於乾隆初葉的清儒經學著述，都兼容並蓄地包乎其中，是一部空前的通古經學叢書——故清學沿著《通志堂經解》、《經義考》所開闢的路徑，到乾隆時已是古學復興而經學昌明、大行於天下了，若此皆阮元匯編清代新經學叢書之基礎。因此若以編纂《四庫全書》，做為拔宋幟、立漢幟的乾嘉學術主盟學壇標誌，則此時新典範的局面已經形成；但欲進至匯聚清儒群經新疏於一堂，能夠標幟並總結清代經學成就者，則有待於阮元主持編纂的《皇清經解》。

《皇清經解》是阮元踵武《十三經注疏校勘記》之晚年重大學術編纂活動；該叢書匯集了從清初到乾嘉時期共73位經學家的解經著作183種，是清代考據學極盛時

¹⁷ 阮元：〈恭進《十三經注疏校勘記》摺子〉，《摺經室集》，頁590。

期的經學總匯。其纂修體例乃以作者為綱，依人著錄，或載其經著、或錄其文集和筆記。起自清初顧炎武、閻若璩、胡渭等，迄於道光宋翔鳳、凌曙，而終以嚴杰《經義叢鈔》，總計千四百卷。由於書在廣東「學海堂」輯刻完成，並庋藏於堂側之文瀾閣，故又名《學海堂經解》。阮元纂修《皇清經解》，係經《經郛》→《大清經解》→《皇清經解》歷程始得以完成；其間並歷從嘉慶6年（1801）阮元創「詁經精舍」於杭州，到嘉慶25年（1820）興建「學海堂」於廣州，長時期培養人才及創編義例、實際從事，最後才在道光9年（1829）於「學海堂」完成全書刊刻。

「詁經精舍」之創建，溯源自嘉慶2年（1797）阮元34歲督學浙江時纂輯《經籍纂詁》——阮元因乾嘉漢學在輯校、或注解古書上，都必須倚重漢唐舊注訓詁，所以選兩浙經古之士33人分別抄錄散見於唐前群籍中的所有注釋性文字，包含經史子集正文中的訓詁以及先秦漢唐的傳箋注釋，並及於歷代訓詁專書，譬如《爾雅》、《方言》、《釋名》、《廣雅》、《經典釋文》、《文選注》等，還輾轉鉤稽輯佚所得之古注，如賈逵、服虔之《左傳》注採自《史記》裴駟集解，子夏《易》傳、馬融《易》注則採自《經典釋文》等；全書以韻繫字，幾將唐以前所有的文字訓詁皆網羅其中，共106卷，收錄資料近十六萬條，集諸經訓詁之大成，為大型的訓詁工具書；後世重要的辭書編纂，如《中華大字典》、台灣的《中文大辭典》和日本的《大漢和辭典》，以及後來的《漢語大字典》、《漢語大詞典》等，都借重於其所輯錄。胡楚生《訓詁學大綱》嘗簡述《經籍纂詁》之編纂體例與內容價值。書成後，阮元亦已陞任浙江巡撫，遂將五十間往日修書用屋建為「詁經精舍」，並遴選兩浙諸生有志於經史古學者讀書其間。「精舍」係漢代生徒講學之所的稱名，阮元又奉祀許慎、鄭玄等漢代經師，且名曰「詁經」，其崇獎漢學的學術宗旨昭然可見。精舍延聘王昶、孫星衍等名儒主持講席，課以解經考史、兼及詩詞古文。其後佐助阮元實際編纂《皇清經解》的嚴杰，即當時精舍所培養的高徒。再後來嘉慶22年（1817）阮元改任兩廣總督時，為倡經史實學，他又沿用杭州「詁經精舍」規制另創「學海堂」，仍以經史詩文課學子，《皇清經解》就是此時在「學海堂」修纂完成的。

不過《皇清經解》係根基於以陳壽祺為首功以及精舍諸弟子合力完成之《經郛》初稿上——阮元經解謀始於道光元年（1821），初名《經郛》，囑之陳壽祺。該著主要匯集唐前諸儒詁經之經說，網羅眾家而鉤稽古說於九經傳注外；自周秦以迄於隋唐，對漢魏以前典籍搜採尤勤。後因陳氏北去，阮元也因事牽連左遷翰林院編修，事遂擱置；其後雖曾再加董理並改訂舊稿，但以規模浩大、採輯未全，書終未付刻。旋阮元去粵，不得已而委之嚴杰；杰以壽祺所原條列者不易著手，於是沿用《經郛》體例但改為叢書式之專輯清人經學著作，題曰《大清經解》。從經書彙解到清儒經學叢書，實非阮元初意；¹⁸惟這就隱然可見《皇清經解》之規模粗具了。

其初，阮元屬意由名儒江藩、顧廣圻主其事，但二人或遠在三吳、或他務纏身，皆未能膺此重任，最後始終其事者，為阮元昔日精舍弟子嚴杰。嚴杰嘗從段玉裁問學，並於阮元督學浙江時助修《經籍纂詁》；其後「學海堂」創設，嚴杰來粵，並留在阮元幕署，受命總理《皇清經解》輯刻之事。後來阮元又奉調雲貴總督，遂將

¹⁸ 論參楊家駱主編：《清儒五經彙解·序》（台北：鼎文書局，1972），頁1。

刻書事託付廣東督糧道夏修恕，編輯重任仍委由嚴杰主持。道光9年全書告成，修恕為撰序曰：

《皇清經解》之刻，乃聚本朝解經之書，以繼《十三經注疏》之迹也。自《十三經注疏》成，而唐宋解經諸家大義多括於其中。此後，李鼎祚書及宋元以來經解，則有康熙時《通志堂》之刻。我大清開國以來……經學昌明，軼於前代。……國初如顧亭林、閻百詩、毛西河諸家之書，已收入《四庫全書》；乾隆以來，惠定宇、戴東原等書，亦已久行宇內，惟未能如《通志堂》總匯成書，久之恐有散佚。……於是宮保（阮元）盡出所藏，選其應刻者付之梓人，以惠士林。¹⁹

是《皇清經解》繼《十三經注疏》之後，為我國經學史上前後輝映之兩大鉅編，而阮元或校勘重刻、或編纂成書，皆與有功焉！存古學之功，世罕有其匹，故侯外廬稱「阮元是在匯刻編纂上結束漢學的成績。」²⁰瞿林東〈阮元和歷史文獻學〉、黃愛平〈阮元學術述論〉，²¹並皆對其纂輯有相關論述。

《皇清經解》選輯精嚴，書將清代前期自順治到道光近二百年間、由顧炎武諸儒發端到惠棟、戴震等名家風騷於一時，長時間經學發展及其重要成就，匯編於一堂；全書以人之先後為序、不論書之次序，凡見於雜家、小說家及文集者，皆依次編錄之。虞萬里嘗有〈正續清經解編纂考〉，對《經解》之編纂去取、版本流傳及得失，述之甚詳；文中並指出阮元收錄原則，「非實事求是者不錄，武斷附會者亦不錄。」故於閻若璩《尚書古文疏證》、胡渭《易圖明辨》，二書雖有功於《書》、《易》，然皆不收，以其或有矯偏過激之論也；而阮元雖然推崇毛奇齡，為序全集，然亦未收《古文尚書冤辭》，亦以其強辭掎摭太過；又，收莊存與《春秋正辭》而略其《周官說》，收惠棟《周易述》而略其《易漢學》，收任大椿《弁服釋例》而略其《深衣釋例》，其書亦不免遭致去取未公、收錄失當以及割裂原書、任意刪節之議。²²是編雖名為《經解》，其所輯錄實未侷限於經說經解的經學範疇，間亦旁及可以補正經學的小學、文集等作。故其所收錄在如顧炎武《左傳杜解補正》，惠棟《春秋左傳補注》、《九經古義》，邵晉涵《爾雅正義》，金榜《禮箋》，戴震《毛鄭詩考正》，孔廣森《大戴禮記補注》，孫星衍《尚書今古文注疏》，郝懿行《爾雅義疏》，劉逢祿《春秋公羊經何氏釋例》……外；還收錄了天算曆法、音韻字書與集部之有功經學者，如顧炎武《音論》、《詩本音》、《日知錄》，全祖望《經史問答》，錢大昕《十駕齋養新錄》、《潛研堂文集》，段玉裁《說文解字注》、《六書音均表》、《經韻樓集》，王念孫《廣雅疏證》，阮元《擎經室集》，臧庸《拜經文集》……等；但是對於黃宗羲、顏元、李塨、李光地、孫奇逢等理學著作，則一概摒棄，於此可以見出阮元的經學旨趣及其去取標準。

¹⁹ 《皇清經解·序》（台北：復興書局，1967），頁1。

²⁰ 侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1995），第5卷，頁577。

²¹ 瞿文收入白壽彝編：《清史國際學術研討會論文集》（瀋陽，遼寧人民出版社，1990.8），頁608-621；黃文收入《史學集刊》（吉林大學，1992第1期），頁32-39。

²² 上參虞萬里：〈正續清經解編纂考〉，《學術集林》（上海：遠東出版社，1995），第4卷，頁179-212。

書成，阮元數十年宿願之苦心孤詣獲得實現，此一匯輯清代經師經解叢書的文獻鉅編，亦成為解經圭臬，不論在復興古學、發揚儒家經典上，或在彰顯清儒特有的經學成就與匯總清代學術精華上，皆有無可取代之崇高地位與價值。《皇清經解》在後來的兵燹中因戰火多有燬損，咸豐間賴兩廣總督勞崇光為之重刻並增補；繼《皇清經解》後，光緒間又有王先謙以江蘇學政而踵繼遺風，亦從事於纂輯《皇清經解續編》，以補《皇清經解》遺漏及其後之經學成果，總數凡209種，共320冊。

三、對訓詁學方法論之補充

建立訓詁學方法論，是乾嘉考據學重要成就之一，戴、段、二王並皆有功，如戴震立足在「考據治經」之「漢學」典範，結合了知識論、義理觀與方法論，建立起「由詞通道」方法論，倡論「所以明道者，其詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。」是以主張「字學、故訓、音聲，未始相離。」「故訓、音聲，相為表裏。」²³又自音、義之「一音數義」或「一字數音」關係，建立起「因聲求義」、「聲義互求」等訓詁條例，以說六書「假借」之「義由聲出」、「聲同義別」以及「聲義各別」；並重新釐定古韻為25部，提出古韻分部之「陰、陽、入三分」及「轉語」理論。²⁴此外，如段玉裁主張「凡同聲多同義」，王念孫言「詁訓之旨，本於聲音。……就古音以求古義，引伸觸類，不限形體」，²⁵亦皆對於訓詁理論多所開拓，解決了許多前人未能解釋的問題。對此，阮元在宏揚經典文獻、發揮澤溉後學的影響力外，也以個人學術旨趣反映了此一存古學、復興經學的清代特殊學風。

經學是清儒特識所在，不論群經新疏或纂輯、校勘，都獲得前所未有的成就；阮元則學術興趣多方，有撰述、也有編輯，義理學外，其學術興趣主要在經學考據，除編刻經解叢書外，其集部作品亦不欲稱為文集，而以「摯經」之室名名之，其所創辦書院也稱「摯經」精舍。阮元不僅在詁經上有得，他在乾嘉諸儒所建立的訓詁學理論外，亦有所補充與開拓。他嘗以「語源」說補充了「聲訓」理論，從探求語源的角度說明本字本義之「義從音生」，以此突出於學界已有的「隨文釋義」理論；他並出自個人的金石愛好，以金石實物考經證史，亦獲得相當成績。於此也能照見揚州學派之能「創」與能「通」。

阮元立足在「尊經崇漢」的考據立場和取徑上，突出「聖賢之道存於經，經非詁不明」的「詁經」重要性；他繼惠棟標舉「漢學」典範、戴震強調「故訓明則古

²³ 戴震：〈古經解鈎沈序〉、〈與是仲明論學書〉、〈六書音均表序〉，《戴東原集》（台北：中華書局，1980），卷10，頁2、6，卷9，頁4。

²⁴ 不過必須加以說明：戴震雖然提出古韻「陰、陽、入三分」及「轉語」等理論，其時卻僅有「有入」、「無入」之說，須俟孔廣森始首倡陰陽對轉之說。戴震在清代古音學的貢獻，主要在於使介於陰、陽聲之間的入聲韻獨立，並以陰聲、陽聲韻與之配對，以入聲韻做為韻類通轉的樞紐，說明同部之陰、陽、入聲得以「相配互轉」，以陰陽對轉的系統理論闡明了古音的轉聲、合韻問題。他並嘗撰《轉語二十章》，其書佚；惟近人研究，認為《聲類表》即是《轉語》，故後來學者多以《聲類表》說「轉語」理論。

²⁵ 段玉裁：《說文解字注·斯》（台北：學海出版社，1977），頁101；王念孫：《廣雅疏證·自序》，《辭書集成》（北京：團結出版社，1993），冊7，頁666。

經明，古經明則賢人聖人之理義明」之後，²⁶亦謂「漢人之詁多得其實。」「漢人之詁，去聖賢為尤近。」²⁷因此他亟強調漢儒經義，主張欲彰明聖賢理義，首先必須講明聖賢經傳。其論曰：

竊謂士人讀書當從經學始，經學當從注疏始。空疏之士、高明之徒，讀注疏不終卷而思臥者，是不能潛心摵索，終身不知有聖賢諸儒經傳之學矣。²⁸

阮元推崇經學是聖賢所傳，注疏則是經學的敲門磚；他批評「不能潛心注疏」的空疏之士，雖自詡為「高明」，其實終身不知聖賢經傳之學。其《摵經室集》亦自述以「余三十餘年以來，說經記事，不能不筆之於書。然求其如《文選》序所謂『事出沈思，義歸翰藻』者甚鮮，是不得稱之為『文』也。」其集仍以說經記事為主，不但撰作旨趣與一般「文集」之「事出沈思，義歸翰藻」者旨歸不同，其意甚至欲「擬於賈、邢義疏」，故他追求一種「言之無文，惟紀其事，達其意而已」的學術境界。²⁹以下述阮元摵經之功及其訓詁學理論補充。

(一) 語源學角度的「義從音生」說

「聲訓」是先秦已有的訓釋法，漢《釋名》一書略有發揮，但尚未稱善，清儒加以繼承並進一步發展，將譬如「同聲多同義」、「凡從某聲多有某義」等聲訓理論，成功運用在訓詁、校勘、考證等各個方面；清儒在訓詁學上最大的突破與貢獻，便在他們從「文字」記錄「語言」的角度，溝通了「語言」和「文字」的密切關係，並建立起系統理論。乾嘉儒者沿清初顧炎武「讀九經自考文始，考文自知音始」之波，在訓詁字義上更突出以聲音明訓詁，如戴震有曰「音聲失而假借之意何以得？」段玉裁亦曰「言者，文字之聲也；詞者，文字形聲之合也。……有義而後有聲，有聲而後有形，造字之本也。形在而聲在焉，形聲在而義在焉。」「學者之考字，因形以得其音，因音以得其義。治經莫重於得義，得義莫切於得音。」王念孫也說「訓詁之旨，存乎聲音。字之聲同聲近者，經傳往往假借。」³⁰要皆主張訓詁字義必須借重音義關係來判斷。故清代名訓詁家如戴震、段玉裁、王念孫、王引之等，都能純熟運用音義關係，以從事古學之詞義研究；至於阮元，則在多數清儒均將聲訓理論運用在校釋詞義與名物典章的訓釋、即「釋義」外，另外運用在探求語源的「推源」上，提出了當時著名的「義生於音」³¹——「義從音生也，字從音義造也」之說。

阮元認為造字的本源乃從音得義，故字隨音生、義從音出；音對於字義具有本源關係，音才是字義所起之所由，故謂「古人造字，字出乎音義，而義皆本乎音也。」³²以為凡「同音相假」、「音訓相兼」者皆本乎此。論曰：

²⁶ 戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴東原集》，卷 11，頁 6。

²⁷ 阮元：〈詁經精舍策問〉、〈西湖詁經精舍記〉，《摵經室集》，頁 237、548。

²⁸ 阮元：〈西湖詁經精舍記〉、〈江西校刻宋本十三經注疏書後〉，《摵經室集》，頁 548、620。

²⁹ 阮元：〈摵經室集自序〉，《摵經室集》，頁 1。

³⁰ 戴震：〈六書因均表序〉，《戴東原集》，卷 10，頁 6；段玉裁：《說文解字注·詞》，頁 434、〈廣雅疏證序〉，《辭書集成》冊 7，頁 669；王引之：《經義述聞·序》轉述，台北：台灣商務印書館，1979，頁 3。

³¹ 阮元：〈釋矢〉，《摵經室集》，頁 25。

³² 同前註。

古人字從音出。喉舌之間，音之所通者簡；天下之大，言之所異者繁。……言由音聯，音在字前，聯音以為言，造字以赴音。音簡而字繁，得其簡者以通之，此聲韻文字訓詁之要也。³³

他強調「以聲音為主而通其訓詁」，正是訓詁學上執簡以御繁的「得其簡」要訣；雖然戴震為段玉裁書〈六書音均表序〉也曾提到故訓、音聲的表裏關係，注意到音、義的密切關係，而主張「因聲求義」；段玉裁《說文解字注》據此而論「有義而後有聲，有聲而後有形，造字之本也。」³⁴但是阮元所論與段玉裁不同，阮元持論「義生於音」、「此義即此音」，說與段氏「義先乎音」、「聲由義發」異；雖然同皆「聲義同源」、「音近義通」立場，但對於音先、或義先？兩人持論不同。

阮元具有語源學特色的「推源」主張，和王念孫、王引之父子《廣雅疏證》、《讀書雜志》、《經義述聞》突出訓詁學「釋義」的「因聲求義」，重心亦不相同。學者劉文清嘗指出二王雖然強調由聲音以通乎訓詁，但「不求本字本義而說以義通」，重在「會通諸經」、「隨文釋義」之「義通」，主張根據文本語境對詞語做動態性解釋，故其「因聲求義」涵同字、同源字、轉注、轉語和純粹借音的假借而言；莊雅洲亦謂二王強調「引申觸類，不限形體」，其「因聲求義」的理論實踐運用廣泛，除「語源學」的同源字外還包括「語義學」的古音通假，並用在校訛誤、破假借、明連語、考物名、求語源、通轉語等諸多方向。³⁵至於阮元之強調「義從音生」，其目的聚焦在探求語源上，要從源流認識語義，所以強調本字本義，以推求聲、義結合關係之所由來，其曰「古聖人造一字，必有一字之本義，本義最精確無弊。」阮元並舉「佞」字為例，以說明探求本義之重要性：他根據《爾雅》「允、任、壬，佞也。」《說文》「佞，巧、諂、高材也。」以說「佞」與「仁」本義相近——蓋「佞」為「乃定切」，聲類為舌音「泥」紐、「徑」（古通「震」）韻，「仁」為「如鄰切」，其半舌半齒的聲類「日」紐在古音中亦屬舌音「泥」紐，³⁶其「真」韻則與「震」韻並屬段玉裁〈今韻古分十七部表〉之第十二部，³⁷故「仁」、「佞」本義近似。因此《論語》有「仁而不佞」之說，古人亦多謙稱「不佞」；而《國語·魯語》「寡君不佞」、《晉語》「吾不佞」……等，「佞」皆訓為「才」，所以阮元說「解文字者，當以虞夏商周初、周末分別觀之。」認為周初、周末時間點不同，

³³ 阮元：〈與郝蘭皋戶部論《爾雅》書〉，《擎經室集》，頁124。

³⁴ 段玉裁：《說文解字注·詞》，頁434。

³⁵ 分詳劉文清：〈《讀書雜志》「之言」術語析論——兼論其「因聲求義」法〉（《台大中文學報》，第21期，2004.12，頁255-296）；莊雅洲：〈論高郵王室父子經學著述中的因聲求義〉，收入《乾嘉學者的治經方法》（台北：中研院文哲所，2000），頁351-405。

³⁶ 「日」紐在「守溫三十六字母分類表」和黃侃「《廣韻》四十一聲類表」中為半齒音（詳林尹：《中國聲韻學通論》，台北：世界書局，1976，頁29-36、134）。但有關古聲紐之研究，則章炳麟曾證明「古音娘、日二紐歸泥」說，謂古聲無半舌「日」及舌上「娘」，於古皆「泥」紐也；其弟子黃侃復在考察整個古音系統後，提出四十一聲紐有正聲、變聲之別，並釐定古聲紐為十九紐。在古正聲十九紐中，屬於後世變聲二十二紐之一、半舌半齒的「日」紐，不是古本聲，其在「四十一紐正聲變聲表」中，是由舌音變聲而來（論詳陳新雄：《音略證補》，台北：文史哲出版社，1985，頁246）。

³⁷ 以上分詳陳彭年重修：《宋本廣韻》（台北：黎明文化事業公司，1978），頁102、431；段玉裁：《說文解字注·今韻古分十七部表》，頁817。

字義亦遂有別；佞字原具美、巧、高材之義，逮及周末始轉為惡義。故他據此而論「漢人說《尚書》者一概以周末之佞義，釋虞、夏、周初之『壬』、『任』字，恐非也。」³⁸是以阮元再三備述「此義即此音也」、「古字義隨音生」、「但言其音，而意即在其中」，³⁹以為字不究其源則每誤。後來章太炎受阮元啟發，亦謂「語言者，不憑虛起。呼馬而馬、呼牛而牛，此必非恣意妄稱也，諸言語皆有根。……故同一聲類，其義往往相似，如阮元說『从古聲者有枯藁、苦窳、沽薄諸義』，此已發其端矣！」⁴⁰是阮元乃倡為「義本乎音」之權輿。

為證明「義本乎音」，阮元引經據典、旁徵博引了許多實例，如〈釋矢〉中他具論施、矢、舍、尸、陳、水……等字音雖有輕重讀之別——「施」重讀曰「矢」，「舍」為「施」之重音；⁴¹但不論輕重讀，其音義皆同也，皆具「自此直施而去之彼」之「平陳」義，此即造用此字之本源命意及用法。其論曰：

義從音生也，字從音義造也。試開口直發其聲曰「施」，重讀之曰「矢」。
 「施」、「矢」之音皆有自此直施而去之彼之義。……《說文》「施，旗貌。」旗有自此斜平而去之貌。「尸」與「施」同音，故《禮記》「在床曰尸」，人死平陳也。《左傳》「荆尸而舉。」……「矢」為弓弩之矢，象形字，而義生於音。凡人引弓發矢，未有不平引延陳而去止於彼者，此義即此音也。《左傳》「公矢魚於棠」、《詩》「矢於牧野」、「無矢我陵」、「以矢其音」、「矢詩不多」，「矢」皆訓「陳」。又人之所遺曰「矢」，亦取施舍而去之義，故《史記·廉頗藺相如傳》「三遺矢矣。」……「水」音近「矢」，《說文》「水，準也。」水之流也，平引而去，義與「矢」、「雉」相同。……明乎此，可知古人造字，字出乎音義，而義皆本乎音也。⁴²

阮元分別考證了《說文》、《史記》、《詩經》、《禮記》、《中庸》、《左傳》、《爾雅》……等古籍，洋洋灑灑列出許多證據，以證明古人造字「此義即此音」之理，所以「音」才是決定字義以及用字之法的根本因素。

此例之外，阮元利用音韻訓詁的論證尚多，例如他又曾根據「音同義同」原則，舉證翔實地會通凡與「門」同紐雙聲或同部疊韻而輾轉相假者，謂皆自「門」之「有間可進，進而靡已」得義，因為「凡物中有間隙可進者莫首於門。」他並由此進論「進而靡已之義、之音則為『勉』；『勉』轉音為『每』。」蓋依《廣韻》，「門」莫奔切、「勉」亡辯切、「每」莫佩切，故從「勉」到「每」，聲類是從「亡」之「微」紐→「莫」之「明」紐，即「輕重相轉」地由次濁輕唇音→重脣音。故凡免、

³⁸ 以上分詳阮元：〈釋敬〉、〈釋佞〉，《擎經室集》，頁1016、1011-1013。

³⁹ 上詳阮元：〈釋矢〉、〈釋郵表畧〉、〈釋易彖意〉，《擎經室集》，頁23、16、4。

⁴⁰ 章太炎：《國故論衡·語言緣起說》（台北：廣文書局，1977），頁39、43。

⁴¹ 詳阮元：〈釋矢〉，《擎經室集》，頁23。另依《廣韻》，「施」式支切，「審」紐「寘」韻；「矢」式視切，「審」紐「旨」韻；「舍」書治切，「審」紐「馬」韻；「尸」式脂切，「審」紐「脂」韻；「陳」直珍切，「澄」紐「真」韻；「水」式軌切，「審」紐「旨」韻。此中，依段玉裁〈今韻古分十七部表〉，「脂」、「旨」同屬古韻第十五部（氏著：《說文解字注·今韻古分十七部表》，頁817）；而「式」、「書」同屬聲類「審」紐；「澄」、「審」依黃侃所考定古聲十九紐，則同屬舌音變聲（論詳陳新雄：《音略證補》，頁245-246），故皆同紐雙聲、或同部疊韻。

⁴² 阮元：〈釋矢〉，《擎經室集》，頁22-25。

每、敏、孟、夢、盟、睂、沒、密、懋、勸、勖、冒、邁……等，皆此音即此義，即皆「睂勉」之謂。如此一來，學界長期不解之惑，如《方言》曰「侔莫，強也。」《論語》曰「文莫吾猶人也。」其所謂「侔莫」、「文莫」，實即由同紐雙聲的「睂勉」轉音而來——「侔」莫浮切，「明」紐／「文」無分切，「微」紐／「睂」彌鄰切，「明」紐、或武幸切，「微」紐——則長期之為惑遂漸然冰釋矣！且阮元所考辨，亦可以釐正後人在「文莫」後斷句的誤解。斯亦阮元之謂「訓詁不明則聖賢之語必誤；語尚誤，遑言其理乎！」⁴³其例尚多，茲不枚舉。要之，阮元認為通過「義從音生」之以音韻訓詁解決文字本義問題後，可以釐清若干經典疑惑，並正傳注之誤。

（二）從名物考證到古籍辨正

強調禮制，是乾嘉時期從清廷到學界的一致趨向——乾隆開三禮館，命儒臣纂修《三禮義疏》，希望通過重修禮書、重訂禮典，能使冠婚喪祭等各種禮儀酌古準今、繁簡合度地被切實施行，化民成俗；清儒則亦強調「以禮經世」，期望通過「考禮」，提供百姓「習禮」之具體憑藉。正是在這樣的學術氛圍中，名物典制考成為乾嘉經學特色之一；清儒希望通過學習三代之治的王道楷模，實現禮治理想，故尊經崇古地考證諸如明堂、辟雍、封禪一類的聖賢遺制。阮元立足在此基礎上，對此議題亦頗涉藩籬地展開考證，並一一參驗古籍，將考據成果推向古籍辨正，釐正若干歷來傳注之誤。皮錫瑞曾稱讚「古禮有聚訟千年，至今日而始明者，明堂、辟雍、封禪是也。……今得阮氏之通識，可以破前儒之幽冥矣！」⁴⁴他認為阮元冰釋千古之疑地釐清了上述禮制。

我國宮室制度繁盛時期的秦、漢時代，阿房之恢弘、建章之繁複，皆空前絕後；而古代禮制研究中居重要地位的明堂制度，則是宮室制度中最重要、最核心的一部分。歷來之明堂考究，除了有關明堂原始文獻資料，像是對《左傳》或《周禮·考工記》一類的注釋外，尚有考其起源、名義、功能、堂數、形制、禮儀制度、職官、明堂與路寢關係……等議題，不一而足。⁴⁵清儒繼惠棟《明堂大道錄》考訂明堂禮制後，又有戴震、程瑤田、汪中、孫星衍、凌廷堪、焦循、阮元等多人迭加辨析。清儒之明堂著作及《皇清經解》所著錄者，如任啟運《宮室考》、《廟堂宮室考》，嚴杰補、洪頤煊注《禮經宮室答問》，孫星衍《明堂考》，焦循《群經宮室圖》，戴震《考工記圖》……等，另外，如《欽定周官義疏》、《欽定禮記義疏》、汪中《述學》、孔廣森《禮學卮言》、俞樾《群經平議》、黃以周《禮書通故》、曹元弼《禮經學》……，亦有若干辨析。在明堂形制和度數方面，如堂基、階、室、九室、太室、梁、檐、柱、屋蓋、堂、門、辟雍、殿垣、重楣、連拱、方衡、椽、飛檐椽……等，清儒皆有突破前人成果的研究佳績。

⁴³ 阮元〈釋門〉，《摯經室集》，頁31-33。

⁴⁴ 皮錫瑞：《經學通論·三禮·論明堂辟雍封禪當從阮元之言為定論》（北京：中華書局，2003），頁42-44。

⁴⁵ 蔡邕〈明堂月令論〉言「明堂者，天子太廟。」凡祭祀、饗功、養老、教學、養士，皆在其中；其名則「取其宗祀之貌，則曰清廟；取其正室之貌，則曰太廟；取其尊崇，則曰太室；取其堂，則曰明堂，取其四門之學，則曰大學；取其四面周水圓如璧，則曰辟雍。異名而同事，其實一也。」（《蔡中郎集》，收入《四部備要》冊428，台北：台灣中華書局，1981，卷10，頁1-2）

關於明堂，阮元亦立足在前賢考據基礎上，並以〈明堂論〉、〈明堂圖說〉踵事增華之。他遍考古籍，詳考神農、黃帝、堯、舜、夏、商、周、魯、泰山下與漢明堂之謂，區分古籍之「古明堂」、「郊外明堂」等稱謂，謂以「古明堂」是始於上古神農氏「始為帝宮」的有蓋無四方簡陋結構，為「天子所居之初名」，「天子寢食恆於是。」⁴⁶凡天子祀上帝、祭祖先、朝會諸侯、養老尊賢、教國子、饗射獻俘馘、治天文與行告朔等，並皆在此。其後明堂功能進一步分化，遂於邦畿王城別建僅有南向堂的「路寢」以為王平日所居聽政，此外另有祭昊天上帝的「圜丘」、祭祖考的「宗廟」、朝諸侯的「朝廷」、養老尊賢教國子及獻俘馘的「辟雍」（又有「靈臺」、「太學」異名）；然為示「禮不忘本」，故復於城東南郊另建明堂以存古制，此即有五室的「郊外明堂」，亦〈月令〉所稱「有四室、八个、重屋、五室」者，非城內之廟寢。所以阮元論以邦畿王城內並無「明堂」，僅有南向堂的「路寢」，非如郊外明堂之有四面堂，凡〈洛誥〉周公之明堂、《考工記·匠人》所記明堂、《逸周書》之明堂四阿、《左氏傳》之清廟茅屋等，其「顯有屋室，皆在郊外，不能指為城內廟寢。」另外，因天子行封禪禮於泰山，故泰山下亦有明堂，此明堂即壇也，與他處明堂異制，如《史記·封禪書》云「初，天子封泰山，泰山東北址古時有明堂處。」《漢書·武帝紀》曰「元封元年夏四月癸卯，登封泰山，降坐明堂。」⁴⁷即皆指泰山明堂之壇。

惟後人因宮中路寢乃準式於郊外明堂四方之一，且仍襲用「明堂」之稱，致每將古籍王平日聽政的「路寢」和「郊外明堂」誤為一談，故阮元遍考《詩經》、《春秋》、《禮記》、《逸周書》、《淮南子》、《新論》、《文選》、《管子》、《國語》、《尚書》、《史記》、《漢書》……，釐正歷來傳注之誤。其所考證，如《尸子》有言「欲觀黃帝之行於合宮。」《文選·東京賦》言「則是皇帝合宮。」《考工記·匠人》言「夏后氏世室，五室。」「殷人重屋，……四阿重屋。」《尚書·堯典》言「賓于四門，四門穆穆。」《尸子》言「昔武王崩，成王少，周公踐東宮，宗祀明堂。明堂在左，故謂之東宮。」〈樂記〉云「武王伐殷，薦俘馘於京大室。」……阮元謂皆指郊外明堂，並曰「〈匠人〉言三代明堂之制，皆郊外明堂也。」「確為王都郊外之明堂，未可以城內廟寢當之。」因「城中朝、寢無四門之制。」⁴⁸阮元並據此以正鄭玄注錯將城內廟寢當明堂之誤。對此，戴震〈明堂考〉也有相同看法，亦曰「夏曰世室，殷曰重屋，周曰明堂，三代相因，異名同實與，明堂在國之陽。」⁴⁹皆主明堂不在王城而在國郊之說，阮元所考則更加詳。另外，阮元也據此辨正汪中《述學》之圖說和金榜《禮箋》之所誤，並清楚圖繪了明堂圖，明堂之制由此而明。不過類此上古遺制之啟兩千年聚訟，正因載籍闕如，清儒雖懷抱禮學理想，欲通過考禮以復見聖人之心與制禮之意、或復行古禮，如顏元欲行「堯舜周孔三事、六府、

⁴⁶ 阮元：〈明堂論〉，《摯經室集》，頁 57。

⁴⁷ 阮元：〈明堂論·泰山下明堂〉，《摯經室集》，頁 72。

⁴⁸ 上詳阮元：〈舜明堂〉、〈夏明堂〉、〈殷明堂〉、〈周明堂〉，〈明堂論〉，頁 62-64，69；〈明堂圖說〉，《摯經室集》，頁 994。

⁴⁹ 戴震：〈明堂考〉，《戴東原集》，卷 2，頁 2。

六德、六行、六藝之道」，凌廷堪亦強調「習禮」；⁵⁰然非但禮制考證眾說紛紜，縱禮制可考，也已時移事異、不合時義而難俱現於後世。

此外，阮元考釋之古代禮制尚多，如〈考工記車制圖解〉論車制；〈古載圖考〉、〈匕圖考〉、〈璧羨考〉……釋古器物；釋宮室建築者，則如〈棟樑考〉；釋古樂器者，如〈銅和考〉、〈鐘枚說〉……等，其所考釋，種類繁多、並皆引證眾說，考辨翔實。

（三）以金石實物證經辨史、校勘古籍

重視金石學，也是清學特色之一。我國金石學發展雖然可以溯源至先秦；⁵¹但此時看待金石古物的角度，多自祥瑞出發。宋世以後，因金石文物出土漸多，金石學始漸褪去祥瑞表徵而獨立成學，如趙明誠《金石錄》已經觸及金石碑刻對古籍考證的重要性強調了。⁵²清儒則顧炎武、閻若璩、錢大昕、桂馥、嚴可均、全祖望、章學誠……等並皆重視金石之學，且都曾據金石銘文考經證史；阮元繼之，更有「金石十事」之卓越成績。他曾裒輯山左金石數千種為《山左金石志》、兩浙金石千餘種為《兩浙金石志》；積吉金拓本五百餘種為《積古齋鐘鼎款識》；模鑄東南重寶之西周青銅器散氏盤；摹搨所獲之二西漢石以及秦石刻所獨存的「琅邪台石刻」；摹刻天一閣所藏秦獻公刻石的北宋石鼓拓本——天一閣「北宋石鼓拓本」是唐初陝西寶雞出土秦獻公刻石的最古拓本，錢大昕視為稀世之寶；摹刻漢延熹〈西嶽華山廟碑〉，此碑自唐以來即有著錄，清人題跋及詩文甚多，唯碑毀於明嘉靖間，阮元蒐得各方拓本，齊聚京師並摹為石刻流傳；摹刻秦「泰山石刻」殘字——秦始皇統一天下後，於國中選七處刻碑頌德，明以前僅存泰山及琅邪台石刻，泰山殘字石又於乾隆間燬於火，阮元以舊拓重刻之；摹刻三國吳〈天發神讖碑〉。此碑字體合篆、隸而取方折之勢，阮元疑即「八分書」——「八分書」起於隸字後，筆法篆多於隸、以存古法，北朝碑額往往有酷似此者，蓋北朝書家「長於碑榜」，頗不同於南朝二王（羲之、獻之）之「圓潤妍渾，不多圭角」，隋唐後歐、褚諸體實即魏齊諸碑之苗裔，而神讖之體開其先，⁵³唯是碑燬於嘉慶10年（1805）火，阮元以家藏舊拓刻石，昭明絕學並存古鄉賢矩範。劉德美嘗撰〈阮元的考據學〉，對阮元之古器物考據、古制度詮釋、古金石論述等，皆有詳細論述。

阮元所模鑄、摹刻、摹搨以及收藏，皆極珍貴，而他之重視金石學，除了時風和個人興趣外，更有出自考據學和義理學的雙重理由：在考據學上，他認為古器銘文可以證經辨史、校勘古籍，曰「前賢事蹟，史所不能盡載者，每於文章碑版得之。」

⁵⁰ 論詳顏元：〈上太倉陸桴亭先生書〉（《習齋四存編·存學編》，上海：上海古籍出版社，2000），頁86；凌廷堪：〈復禮〉上、中、下，《校禮堂文集》（北京：中華書局，2006），頁27-32。

⁵¹ 《墨子·兼愛》有言「書于竹帛，鏤於金石，琢于盤盂，傳遺後世子孫者知之。」（《墨子閒詁·兼愛下》，台北：河洛出版社，1975，卷4，頁24）

⁵² 趙明誠《金石錄》有言「歲月、地理、世次、官爵，以金石刻考之，其抵牾十常三、四。蓋史牒出于後人之手，不能無失；而刻辭當時所立，可信不疑。」（《金石錄·序》，《石刻史料新編》，台北：新文豐出版社，1977）

⁵³ 上詳阮元：〈摹刻天發神讖碑跋〉、〈北碑南帖論〉、〈王右軍蘭亭詩序帖二跋〉，《擎經室集》，頁597、599-600。

「稽考古籍國邑大夫之名，有可補經傳所未備者；偏旁篆籀之字，有可補《說文》所未及者。」「所可以資經史篆隸證據者甚多。」⁵⁴在義理思想上，則阮元肯定「器者所以藏禮」，他認為凡鐘、鼎、尊、彝、槃、戈、劍……一切制器，都是聖人「教天下習禮博文之學」，都是藉以實現朝覲聘射、冠昏喪祭、子弟臣友、帝王治法以及性與天道等人生諸「禮」的憑藉——此一精神，與戴震強調禮俗文化，而企圖結合經學考據和道德實踐，寓落實道德實踐於客觀禮制之理想，亦皆一貫。

阮元之實際從事於以金石實物辨正禮制，譬如他曾根據焦山定陶鼎的銘文考證漢制；⁵⁵定陶共王陵廚鼎蓋及鼎身所鑄銘文，除了載明重量外，還刻有「隃麋、陶陵共廚銅鼎一。」所云「陶陵」即定陶共王陵也，故阮元即依定陶鼎稽考《史記》、《漢書·地理志》、《後漢書》、《續漢書·郡國志》、《水經注》等古籍之地理記載，又佐以漢好畤鼎銘、汾陰官鼎銘、上林鼎銘，發現其銘文皆有「共廚」、「共官銅鼎」等字樣說明二邑共廚銅鼎，他由此推論「漢陵廟皆有廚」、「漢器體制如是。」⁵⁶阮元類此運用鐘鼎彝器、金石銘文以考證禮制者尚多，茲不復舉。

此外，阮元也看重以碑刻校勘古書的考據價值。當他任山東學政時，曾率官士修繕頽沒的鄭玄祠墓，在侵沒祠宇的積沙中掘得了〈鄭玄碑〉，其碑在漢碑曾著錄，其後則求之不得；是碑為金承安5年（1199）重刻唐萬歲通天元年（696）史承節所撰碑；但因唐刻亦不傳，故〈鄭玄碑〉賴此金刻傳世。阮元即據此一因襲唐舊的金刻碑文，借校范曄《後漢書》之〈鄭玄傳〉，他發現其中有范曄書「使事蹟先後倒置」、「范書遺之」或「與司農本意相反」者，譬如「為父母群弟所容」句，言他徒學、不能為吏以益生產，幸得父母群弟包容；然范書以其父嘗因事「怒之」，故妄加「不」字其上，遂成為相反之「不容」意。不過金刻也有「唐碑本行書，石或剝落，金時不省而誤」者，故阮元曰「凡此異同，比而核之，可釋學者積疑。」此碑正以其文字異同而「與范書可互校正。」⁵⁷另外，阮元還曾借助余靖〈平蠻京觀碑〉、〈平蠻三將題名碑〉，辨正沈括《夢溪筆談》之謬誤，故他說「此碑之所以勝於史也。」⁵⁸惟運用碑刻亦須仔細辨正，不宜過度輕信，因碑傳文字也時有美詞，或刻意刪削、隱瞞事實者。要之，阮元已從事於實物校勘，以金石碑刻考經辨史了；其所示範的考證門徑，頗有後來「新史學」通過金石實物以研究古史的先驅意味，王國維提倡結合「紙上」、「地下」之多重材料互證的「二重證據法」，也頗有阮元上述研究法的影子，故日本學者貝塚茂樹以「清代金文學之祖」，⁵⁹來看待阮元。

⁵⁴ 阮元：〈漢延熹華嶽廟碑跋〉、〈積古齋鐘鼎彝器款識序〉、〈山左金石志序〉，《擎經室集》，頁651、637、639。

⁵⁵ 定陶故城在今山東曹州府定陶縣西南，共王康葬於此，共王為漢元帝子、哀帝之父。

⁵⁶ 阮元：〈焦山定陶鼎考〉，《擎經室集》，頁538。

⁵⁷ 阮元：〈金承安重刻唐萬歲通天史承節撰後漢大司農鄭公碑跋〉，《擎經室集》，頁540。

⁵⁸ 阮元：〈由賓州至邕州過崑崙關觀狄武襄進兵處〉，《擎經室集》，頁961。

⁵⁹ 該語係轉引自劉德美：〈阮元的考據學〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，14期，1986.6，頁116。

四、對乾嘉新義理學之繼續推進

論乾嘉考據學必須結合乾嘉義理學以言，因為考據學是在治學典範上對理學的「學術典範」取代；乾嘉新義理學才是對理學的思想體系即「義理學典範」、或「思想典範」之取代。⁶⁰倘使偏落任一邊，便會造成認為考據學缺乏思想性、或清儒義理不合儒學傳統的誤解；然而這正是過去學界長期來對乾嘉學術的認識不足。

理學被考據學取代主流地位的「學術典範」轉移以及理學的「義理學典範」危機，實是二事，應該區別看待。理學被取代「學術典範」，是我國學術史發展歷經清初辨偽學興盛，在陳確（1604-1677）《大學辨》、黃宗羲（1610-1695）《易學象數論》、閻若璩（1636-1704）《尚書古文疏證》、萬斯大（1633-1683）《周官辨非》……等所引領的群經辨偽之後，由於清儒經典實證之風方興未艾，其於經典辨偽、校正、補注、訓詁、音韻等種種考據興趣，日益凌駕、超越了對道德講論的追求；反之，理學圭臬經典的《易》圖、《大學》、《古文尚書》等並被證立為非經或偽作，理學失去經典權威，被撼動立論根基，致其在宋明高峰發展後，走上難再賡續突破的學術危機及沒落之路，因此被考據學取代其學術主流的地位，兩種學術間出現「學術典範」轉移之治學型態嬗遞。⁶¹但是當論及理學的「義理學典範」危機時，則那必須聚焦在義理學範疇內的思想體系上來討論，必須正視清儒對理學的義理質疑，而純粹從義理學的角度來看待理學的信仰危機，此時就不能再和考據學對理學的學術典範取代混為一談。然而由於明、清間「學術典範」和「義理學典範」兩種轉移的起點都是理學，造成過去學界往往未加細辨，徑取清代主流學術型態之考據學而說其思想性缺乏；實則從明到清，清儒除了在治學途轍上，以考據學之實證方法論取代了理學的形上思辨，同時也以經驗取向之義理學新範式，取代理學形上學趨向的舊典範。這是今日重新審視清學所亟要注意的。

阮元湛精於經學，固是不錯；但他論學也與戴震「從故訓進求理義」之「由詞通道」同一主張，他未嘗偏廢義理，強調考據應與義理結合，缺一不可，曰「聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁，其門徑也。門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？……或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋於門廡之間，無復知有堂室矣！」所以他除喜好摯經外，也兼重義理，主張「崇宋學之性道，而以漢儒經義實之。」⁶²不過他

⁶⁰ 筆者所持論「新義理學」，係指由戴震集大成，對於明代中葉逐漸蔚起的氣論思想有所繼承並發揚光大，而其相對於宋明理學的「道德形上學」來說，是一種義理學轉向暨新理論建構，即強調「非形上學」但仍然肯定道德創造性的新義理模式。蓋戴震以繼承孔孟真精神自居，亟致批判於宋明理學「形上學模式」之錯說孔孟；他極力弘揚孔孟的現實精神，並以實踐哲學為理論重心。其義理學內容主要是將理學長期來偏重強調的道德價值之形上面以及工夫論之形上學進路，扭轉成為肯定道德價值之經驗面以及對形下經驗進路之要求；他強調道德之善必須能以客觀途徑實現於生活世界、能以「客觀事為」接受經驗檢驗，才是「善」的落實，亦即道德實踐之完成。此其用以解決儒學化成理性社會所遭遇的道德學「客觀化困境」之修正性理論，亦其認為孔孟思想之原義。故戴震「由詞通道」整體學術中對於「道」的追求，才是他花費諸多心力在考據學的終極目的，亦其言「故訓非以明理義，而故訓胡為？」之自我實踐。

⁶¹ 論參張麗珠：《清代的新義理學·理學在清初的沒落過程》（臺北：里仁書局，2003），頁53-82。

⁶² 上引皆見阮元：〈擬國史儒林傳序〉，《摯經室集》，頁37-38。

雖愛好性道之學，卻不喜形上學取向；他是揚州學派發揚經驗取向新義理學的代表學者之一，胡適稱他「是戴學的一個最有力的護法。」並認為其哲學，「成績在凌廷堪與焦循之上。」⁶³揚州學者阮元、焦循、凌廷堪等，對於戴震領軍的「乾嘉新義理學」各有一隅側重之義理繼承與發揚；阮元所最突出的思想，在於他反對視「性／情」為「形上／形下」不同存有層，以及由此衍生的「愛自是情，仁自是性」等說，他揄揚「仁必須為」的經驗取向。其義理觀主要為：重視形下之「器」的「道器觀」、「節性」主張的自然人性論、「相人偶」仁論的踐仁主張等。

（一）「器以藏禮」的文化史視角及「道、器觀」

有別於理學對《易繫辭》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」之形上學角度，暨其「道／器」、「理／氣」二分架構；阮元轉從文化史角度看待「道」與「器」，對清人之重禮、推展禮俗文化、發揚禮治理想，有進一步之理論推展。

阮元以正面的肯定態度，把「形上謂道，形下謂器」落實在漫長的文化歷程，他認為後人所歆羨的三代之治應該涵蓋「道」、「器」兩重傳承與發展——「商、周二代之『道』存於今者，有《九經》焉；若『器』則罕有存者，所存者，銅器鐘鼎之屬耳。」他說從生活世界的文化積澱言，除聖賢用以「載道」的古經籍外，聖人所用以「藏禮」的「制器」，如銅器、鐘鼎等實體形器，並皆為實現王道政治、禮治理想的具體憑藉，都是做為傳承三代之治的載器；而且「器」以其「罕有存者」，其實貴性有時更甚於載籍。是以阮元〈商周銅器說〉，謂鐘鼎彝器等皆「古王侯大夫賢者所為，其重與《九經》同之。」都是「先王所以馴天下尊王敬祖之心，教天下習禮博文之學。」因此「商祚六百，周祚八百，道與器皆不墜也！」則後人欲觀三代以上，「《九經》之外，舍鐘鼎之屬，曷由觀之？」⁶⁴如此一來，凡一切朝覲燕饗、祭祀飲射的「禮器」等，阮元都肯定其所內蘊的道德價值與意義，認為都深有「禮意」蘊藏乎其中；所論與戴震推重禮俗文化，肯定「禮」是「仁之顯」、天道之「藏諸用」者，在精神上並皆同趨。亦可以見清儒看重聖人包藏於典章制度中的「禮意」，強調藉諸現實生活的種種禮制和禮俗以實現道德理想。

因此阮元重視金石學，除了辨經證史的考據價值和個人「石醉金迷」的興趣外；在思想內涵上，也具備肯定其內蘊道德價值的理論基礎。他認為不論《九經》等經籍、或鐘鼎彝器之屬，同皆聖賢傳道之載體，只不過各有分工功能罷了——經籍從「道」寓乎文字的「載理」角度，以存聖人之道；金石制器則從實用的「禮器」角度，以存聖人之道。所以阮元又說「先王使用其才與力與禮與文於器之中，禮明而文達，位定而王尊。」「先王之制器也，齊其度量，同其文字，別其尊卑。……非有德位，保其富貴，則不能制其器；非有問學，通其文詞，則不能銘其器。」⁶⁵他認為禮器乃有德與位的聖王，用以別尊卑、宣教化的憑藉，所以他說孔子言「唯器與名，不可以假人」，正是唯王者能制「器」、能制禮作樂之意，可見「鐘鼎彝器，三代之所寶貴」，那麼對於「器」，如何以其經驗形器而輕之乎？

⁶³ 胡適：《戴東原的哲學》，頁138-139。

⁶⁴ 阮元：〈商周銅器說上〉，《擎經室集》，頁632-633。

⁶⁵ 同前註。

阮元此一切入點，經驗形器不僅以其「藏禮」而不能被輕忽；即對於在理學「道是經之推高一層」模式下被輕忽的經注經說，亦是一大扭轉。對「重道輕器」的理學而言，章句訓詁、名物典制等皆被視為形下言詮；然而在阮元「道器兼重」立場下，他以「禮器」為「器」，文字訓詁則被提昇為「聖人之道，譬若宮牆；文字訓詁，其門徑」之求道門徑，皆為「道」之載體，是以他研經特重「詁經」。阮元所論對於清學扭轉長期的形上學根本型態，有極大推動力量，他和戴震前後輝映，反映了宋明到清近千年的學術思想變遷。以此清代不但經學鼎盛，清儒並多愛好辨證古制，凡禮制、宮室、名物等皆在考辨之列，如井田、明堂、宗法、祭祀、車制、戟、匕、棟樑、磬、劍鋏、兵器……等實物形制與制度之考證，皆為清儒所熱衷。

（二）以「節性」說代「復性」說的自然人性論⁶⁶

清代新義理學和宋明理學工夫論的最大分歧處，在於對形上、形下進路之各有側重，理學重視內向存養的「復性」說，要求「人心」復歸「道心」的「復性」說，始終是宋明理學論性的重要主張；然而清儒為解決晚明以來儒學所面對的客觀化困境，於是轉為強調經驗取向的義理模式，並強調經驗進路的「擴充」說。⁶⁷因此繼清初梨洲等人考辨易圖，指〈太極圖〉、〈先天圖〉為「援道入儒」後；阮元也運用考據法，窮本溯源地指「復性」思想是釋、道思想，並且借用莊子語。他企圖從歷史源流的角度，推翻形上學模式的復性說。阮元〈復性辨〉中考證了《莊子·馬蹄篇》藉「伯樂治馬」以批判「治天下者之過」，猶乎伯樂治馬以燒之、剔之、刻之、餓之、渴之、馳之、整之、齊之……等滅馬性方法，以使中於千里馬要求，故莊子主張善治天下者應該順民之性，使「織而衣、耕而食」、「任天自在」，即「天放」是也；因此阮元從儒、道思想本質不同，指出「文」與「博」是堯舜孔顏之學，反之，李翹強調「情不作」的「復性」說，即祖述莊子以逐外為喪失本真，將造成「文滅質，博溺心」之「無以反其性情而復其初」，故謂李翹乃以「天放」為「初」。阮元正是以此批判理學形而上模式的「性即理」及「尊性黜情」、「復其初」等思想，指為借用道家「無為自化，清靜自正」、「馬蹄天放」、「任天無為」之思想內涵，反飾為孔孟心性之學，故謂「復性」說有悖於孔孟禮樂之教。

阮元藉〈性命古訓〉、〈塔性說〉、〈復性辨〉等數文以立論，通過考據學推窮本義的方法，廣採先秦古書之言性命者，以證明聖人論性皆主「節性」說，以「制禮節性」節制性中之不當情欲；非如李翹「復性」說之滅情、或理學之「存理滅欲」主張。阮元在〈性命古訓〉中旁徵博引《尚書》、《詩》、《周易》、《春秋左氏傳》、《禮記》、《穀梁傳》、《孝經》、《論語》、《孟子》……等諸多古說，取譬如《尚書·召誥》之「節性，惟日其邁」，《詩·卷阿》之「彌爾性」，《孟子·盡心》之「君子不謂性」等，以證成其所持論「聖人作禮樂以節之，修道以教之。」「古人但言『節性』，不言『復性』。」並謂「〈樂記〉曰『好惡無節』、〈王制〉曰『節民性』，皆式《尚書》

⁶⁶ 關於阮元之以「節性」說代「復性」說，張麗珠《清代義理學新貌·阮元向「群學」過渡的「相人偶」仁論》，已略及之，不過本文在取材及論述上另有發揮。

⁶⁷ 相關論述，另詳張麗珠前揭文。

『節性』之古訓也。」⁶⁸以此力闢「復其初」之形上進路。不過也有學者指出阮元文中借論〈西伯勘黎〉之「不虞天性」，實則古訓多以「度知」釋「虞」、並非「節度」之意，故阮元對相關典籍的「性」字字義有不恰當之「概括化」，其所突出做為先秦性論的「節性說」，並不違反儒家思想，但只能視為先秦的「一種」人性觀，而不能說是先秦「唯一」的人性觀。⁶⁹

要之，阮元對於儒學的核心概念—性與命，他持論「周時人所語之性，非李習之所復之性。」而強調周以前的聖賢立言「皆質實，無高妙之旨。」「雖言性而有命在內，故鄭箋兼性命言之。」⁷⁰所以他也採取戴震的自然人性論立場，也以「性中有味、色、聲、臭、安佚之欲」等自然情性，為其性論內涵及其理論之內在結構。其論曰：

「性」字從心，即血氣心知也。有血氣、無心知，非性也；有心知、無血氣，非性也。血氣心知皆天所命，人所受也。人既有血氣心知之性，即有九德、五典、五禮、七情、十義，故聖人作禮樂以節之，修道以教之。……是以周以前聖經古訓，皆言勤威儀以保定性命，未聞如李習之之說，以寂明通照復性也。欲生於情，在性之內，不能言性內無欲。欲不是善惡之惡。天既生人以血氣心知，則不能無欲。……欲在有節，不可縱，不可窮。⁷¹

阮元從肯定情性、情欲的角度論性，承認情、欲皆內在性中，反對排除氣質之性的「性即理」架構，他說「不能言性內無欲。」因此他對人欲的主張是「有節」、「不可縱，不可窮」，反映了清人重視實在界，既反對過度抑遏人欲、但也反對縱欲的社會普遍心理。

在《孟子·盡心下》嘗以性、命對舉，於耳目口鼻之欲求等，說以「性也，有命焉，君子不謂性也。」針對此一經文詮釋，宋明儒以人所獨具的道德理性、即人與物別的「人性」為性論著眼，偏重形而上的超越義，多據張載區別「天地之性／氣質之性」為說，於經驗形氣等說以「君子不謂性」，而於凡物皆然的經驗形氣，則視為天所定「命」，故死生窮達等「祿命」、「命限」，皆歸諸「命」；然而清儒之持論新義理觀者異乎是，從戴震、阮元到晚清康有為等，其性論思想都持自然人性論立場，乃以自然材質論性。戴震《原善》以「存乎材質」的耳目口鼻等欲求為「性」，以「如或限之」的仁義禮智等為「命」，曰「存乎材質所自為謂之『性』，如或限之謂之『命』。」《孟子字義疏證》也說「仁義禮智之懿，不能異人如一者，限於生初，所謂『命』也。」⁷²焦循《孟子正義》亦突出「食色，性也」，說「飲食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。」⁷³劉寶楠《論語正義》則援《韓詩外傳》以論「命」，

⁶⁸ 阮元：〈性命古訓〉，《擎經室集》，頁211、214。

⁶⁹ 論詳岑溢成：〈阮元《性命古訓》析論〉，《清代經學國際研討會論文集》，台北：中研院文哲所，1994，頁323-352。

⁷⁰ 阮元：〈性命古訓〉，《擎經室集》，頁214-216。

⁷¹ 同前註，頁217、228。

⁷² 戴震：《原善》（台北：世界書局，1974），卷上，頁7；〈性九〉，《孟子字義疏證》（台北：廣文書局，1978），卷中，頁11。

⁷³ 焦循：《孟子正義》（台北：中華書局，1987），頁743。

曰「言天之所生，皆有仁義禮智順善之心；不知天之所以命生，則無仁義禮智順善之心，謂之小人。」他以人所稟命於天的「德命」、「仁義禮智順善之心」以釋「命」，亦猶〈大雅〉之言「民之秉彝，好是懿德。」⁷⁴涵形上、超越的精神面而言，不同於理學形下形氣的命限、祿命說。如此一來，宋儒長期的「德性／祿命」性命觀，到了清儒就被轉回漢儒「情性／德命」之思想理路了。

故阮元立足在此性論基礎上，他以肯定實在界、強調經驗形氣的義理傾向，撰為〈性命古訓〉，他根據東漢趙岐注之以味色聲臭安佚為「性」、仁義禮智聖為「命」，以論「君子」係指能「節性」而不以性欲苟求之，復能「敬德」以修命者。其論曰：

趙岐注曰：「（味色聲臭安佚）此皆人性之所欲也。……凡人則任情從欲而求可樂；君子之道，則以仁義為先，禮節為制，不以性欲而苟求之也，故君子不謂之性也。……（仁義禮知）此皆命祿，遭遇乃得居而行之。……凡人則歸之命祿，任天而已，不復治性；以君子之道，則修仁行義、修禮學知，庶幾聖人，豐豐不倦，不但坐而聽命，故曰『君子不謂命也。』」……惟其味色聲臭安佚為性，所以性必須節，不節則性中之情欲縱矣；惟其仁義禮知聖為命，所以命必須敬德。⁷⁵

在阮元的性命觀中，「性」從「存乎材質」的味、色、聲、臭、安佚等欲求出發，因此對於情性所「好惡」，譬如口甘美味、目好美色、耳樂音聲、鼻喜芬香、四體思安佚等，阮元都認為應採取正視之肯定立場，並由此得出道德實踐在「節性」，即要能合理而適度地節制情性，而不在「復性」；至於「命」，則他也肯定漢儒趙岐指能實踐父子恩愛、君臣義理、賓主禮敬、明智達善、王道天下之「德命」說，認同其言「不但坐而聽命」、毋「任天」而歸諸「命祿」，故阮元也說「命必須敬德。」對此，揚州學者焦循並皆與之同調。

（三）強調經驗進路的「相人偶」仁論⁷⁶

仁是儒學的核心概念，是包涵個人道德、家族倫理和宗法制度等「三綱五倫」的全德總歸、最高價值；是以道德實踐之「踐仁」，也涵蓋了德性自主、終身實踐以及恕道推擴之理性社會終極實現等無限歷程。逮及理學發展階段，理學家又賦予仁「生生之理」、「本體化」了的「道體」高度，如程頤曰「萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。」張載曰「天體物不遺，猶仁體事而無不在也。……無一物而非仁也。」⁷⁷是以「仁」猶天理，百理畢具乎其中。因此對宋儒而言，「仁」除了是道德目標外，也是兼該體用、兼攝形上形下而一體圓融的萬物之生理。故程

⁷⁴ 劉寶楠：《論語正義》（台北：文史哲出版社，1990），頁769。

⁷⁵ 阮元〈性命古訓〉，《擊經室集》，頁212。

⁷⁶ 另詳張麗珠：〈阮元向「群學」過渡的「相人偶」仁論〉、〈清代經學名臣一重鎮：阮元〉（文收入《清代學術講論》，桂林：廣西師範大學出版社，2005）；不過本文之論述重心與上述二文有異，本文除了阮元之「相人偶」仁論以外，並凸顯其強調「仁之實事」，並以「行之於實事」來闡釋孔子的「一貫」說。

⁷⁷ 朱熹編：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，1995），卷11，頁5；王夫之注：《張子正蒙·天道篇》（上海：上海古籍出版社，2000），頁109-110。

朱即連韓愈〈原道〉云「博愛之謂仁」，並皆不取——程頤曰「仁者固博愛；然便以博愛為仁，則不可。」他區別「形上／形下」地說「愛自是情，仁自是性；豈可專以愛為仁？」「心譬如穀種，生之性便是仁也。」⁷⁸朱子高足陳淳撰《北溪字義》亦言「自孔門後，人都不識仁，漢人只把做恩惠說，是又太泥了愛。」⁷⁹皆反對著於形下、未識「仁」之形而上及超越義的仁說。

然而以戴震為首的乾嘉新義理學，主要針對當時的儒學客觀化困境立說，為了針砭蹈空時弊與空疏學風的異質化發展，戴震改弦易轍地突出形下實在界，轉從「理」的下層建築——禮制、禮儀、禮俗等向度建構其理論，而要求道德實踐的經驗與客觀進路。他以萬物尚未成形的陰陽五行之「氣」為形而上，其謂「形以前」，而以氣化成形後的有形之物為形而下，其謂「形以後」；他認為道德實踐應該落實在「陰陽五行一道之實體、血氣心知一性之實體」之相通氣層上，故涵「人道」之人倫日用、身之所行與「天道」之氣化流行在內的，凡「人物」生生所有事，即皆戴震所欲強調者。因此萬物所「同然」者，即能通「情」遂「欲」的社群意識、而非徒事於個人內向存養之德性，才是戴震所欲凸顯者。⁸⁰至於阮元，則亦呼應戴震、焦循的義理新說，亦著力發揚實證精神，除論性的〈性命古訓〉外，他並撰有〈論語論仁論〉、〈孟子論仁論〉，重新詮釋儒家仁學概念，企圖重構儒家強調現實意義的仁學體系。阮元利用清儒所擅長的訓詁考證，在方法論上，他以借助古訓的方式，引經據典地溯源儒學歷史源流；在核心價值上，則他轉換價值地、將仁學思想拉回實在界的經驗視域，強調社會實踐與現實精神。所以道德進路之「形上→形下」轉趨，是「理學→乾嘉新義理學」的最根本轉變，而揚州學者焦、阮、凌等人則皆有理論建構的羽翼之功。

阮元仁論的核心要義，主要在於強調「仁必須為」的客觀實踐；他反對理學對仁的形而上意義凸顯，他說「一介之士，仁具於心；然具心者，仁之端也，必擴而充之，著於行事，始可稱仁。」此其對於戴震突出「擴充」說之進一步發揮——戴震之自居《孟子》正解，就在他認為《孟子》言「凡有四端於我者，知皆擴而充之」才是性善說的核心旨要，故曰「人則能擴充其知，至於神明，仁義禮智無不全。」他說仁義禮智即「心之明之所止也，知之極其量也」，以為仁義由「知之極其量」、「擴充」其智而得，故「於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡；於其知羞惡，則擴而充之，義無不盡。」此外，他又說「一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。」⁸¹亦著眼於心知之明經過「擴充」後，人能推己之欲求使「與天下共遂」之經驗事實。而阮元之仁論，也就是發揮戴震上述以「擴充」及經驗事實為強調的觀點，阮元仁論亦著眼於「具於心」只是「仁之端」，須是「仁之實事」始可謂之「仁」，⁸²猶乎戴震區別「性善／善」，並將理論重心置放在「乃語其至，非原其本」之「性

⁷⁸ 程頤：《二程遺書·伊川先生語四》，卷18，頁1、4。

⁷⁹ 陳淳：〈仁義禮智信〉，《北溪字義》（《叢書集成初編》，冊645），卷上，頁24。

⁸⁰ 上詳戴震：〈天道二〉、〈天道一〉、〈道一〉，《孟子字義疏證》，卷中頁1、卷下頁4。

⁸¹ 以上分詳戴震：〈性二〉、〈性四〉、〈仁義禮智〉，《孟子字義疏證》，卷中頁6、7，卷下頁6。

⁸² 阮元：〈孟子論仁論〉，《擎經室集》，頁195。

善→善」的歷程實踐，即「善」的經驗實現，而非對「性善」的「證體」。⁸³故阮元借《孟子》言「仁之實，事親是也」，以進論：

實者，對「端」字而言。蓋惻隱為仁之端，充此端以行仁則孝。……「實」者，實事也。聖賢講學，不在空言，實而已矣。故孔子曰「吾道一以貫之。」貫者，行之於實事，非通悟也。⁸⁴

阮元仁論主要就在反對「通悟」而強調「行之於實事」，他之取證孔孟「壹是皆身體力行，見諸實行實事」，「其事皆歸實踐，非高言頓悟所可掩襲而得者也」，⁸⁵皆以闡明傳統儒學乃看重「實行實事」之經驗實踐。

由於強調「仁必須為」的客觀實踐，阮元復結合乾嘉考據學成果——對仁之「相人偶」古訓抉發，⁸⁶援引鄭玄對《中庸》「仁者，人也，親親為大」，注曰「人也，讀如『相人偶』之人，以人意相存問之言。」對〈聘禮〉「每曲揖」，亦注曰「每門輒揖者，以相人偶為敬也」⁸⁷……，而將「仁」轉向到「以此一人與彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕等事」之經驗事實，所論亦可視為對戴震重視「人情」與「我情」的「以情絜情」說之推進，並皆成為乾嘉新義理學表現經驗取向的重要理論建設。阮元取譬一人閉戶獨居，瞑目靜坐，則雖德理在心，終不能指為聖門之「仁」；他強調聖門行仁之方，必須「偶」於人而後得見，力主「仁」應從平易的人事現象出發，應自經驗實踐的角度以言。其曰：

元竊謂詮解「仁」字，不必煩稱遠引，但舉曾子〈制言篇〉「人之相與也，譬如舟車，然相濟達也。人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流。」及〈中庸篇〉「仁者，人也」，鄭康成注「讀如相人偶之人」，數語足以明之矣。……相人偶者，謂人之偶之也。凡仁，必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見。⁸⁸

如此一來，理學「形上學」模式的內省默識途徑，就被阮元以「相人偶」轉成凸顯經驗進路，落實在社會倫理、人際相對待關係以言的「爾我親愛」了。凌廷堪對阮

⁸³ 另參張麗珠：〈戴震與荀子之思想歧異〉，《儒林》（濟南：山東大學儒學研究中心，2008.12），第4期，頁315-329；〈戴震人性論與孟、荀之異同〉（台灣哲學學會「科學、規範與實踐理性」學術研討會，政治大學，2008.10.25-26）。

⁸⁴ 阮元：〈孟子論仁論〉，《摯經室集》，頁206。

⁸⁵ 阮元：〈石刻孝經論語記〉，《摯經室集》，頁238。

⁸⁶ 錢大昕〈說文校讎字〉言「仁者，人也。鄭康成『讀如相人偶』之人。《儀禮》注屢言『相人偶』。」其下並自註以「惠氏《九經古義》、臧氏《經義雜記》，援引詳矣！」（《十駕齋養新錄》，台北：中華書局，1982，卷4，頁4。）

所謂「相人偶」，「耦」為「偶」之本字，本義是耕具，古時耜廣五寸為「伐」，二伐為「耦」，「耦」須由二人共持之，如《論語》「長沮、桀溺耦而耕」可證；其後「耦」遂由「並耕」引申成為「人耦」之義，並因古人改換部首之習而易「耦」為「偶」，於是作「相人偶」，是以段玉裁《說文解字注》言「凡言人耦、射耦、嘉耦、怨耦，皆取耦耕之意。……今皆作偶，則失古意矣！」（《說文解字注》，頁387）

⁸⁷ 分詳《禮記·中庸》、《儀禮·聘禮》（《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1982），頁887、242。

⁸⁸ 阮元：〈論語論仁論〉，《摯經室集》，頁176。

元以「相人偶」說仁，稱以「不刊之識。」並言「即以《論語》克己章而論，下文云『為仁由己，而由人乎哉！』人、己對稱，正是鄭氏『相人偶』之說。」⁸⁹要皆宏揚乾嘉新義理學之現實意義。

阮元強調「著於行事」、「仁之實事」的仁論思想，在反映部分清人重視經驗意義的新義理觀之餘，亦不可免地招致了如宋學派方東樹（1772-1851）等人之反對意見，方東樹強烈批判阮元，並舉例譬如孔子有言「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」，其謂若依阮說，難道顏回「三月之後忽不與人偶」？⁹⁰惟阮元亦曾指出「顏子三月不違仁，而孔子向內指之曰『其心不違』。可見心與仁究不能使之渾而為一曰『即仁即心也。』」⁹¹阮元區分「心」之不違與經驗實踐之「仁」有別，故於此他並未落入方東樹所批判的矛盾中。逮及晚清，則康有為、梁啟超、譚嗣同……等，在順應現代化潮流的儒學理論轉型以及「社群」倫理強調中，並皆對於阮元「相人偶」仁論，及其「仁必須為，非端坐靜觀即可曰仁也」，「聖賢之仁，必偶於人而始可見」等理論，有所借用與發揮⁹²。

五、結論

一生備極帝寵的阮元，曾獲賜紫禁城內可以騎馬；遠宦滇南時，並獲賜御筆春聯：「出門見喜」，阮元亦曾賦詩「我君令臣喜，喜氣盈鬚眉。春明門外路，豈是天之涯。」⁹³不過阮元之所名世者，更在他一代顯宦身分之外而極其難得的：特有功於儒學；其功並涵蓋保存經部文獻、研經與新義理學等數方面而言。阮元以個人力量推動了《皇清經解》、《十三經注疏》附《校勘記》、《經籍纂詁》等鉅編之纂輯、校勘與刻印，儒學史上罕有能出其右者。阮元精於校勘，嘗曰「世人每矜『一目十行』之才，余哂之；夫必『十目一行』，始是真能讀書也。」⁹⁴他致力於弘揚學術，曾刊刻諸多當世著名學者之遺著，並廣設書院，獎掖後進。阮元好經，其經學主張，謂「聖人之道譬若宮牆，文字訓詁其門徑也」，「士人讀書當從經學始，經學當從注疏始」，「漢人之詁多得其實」，皆推明古訓、闡揚實事求是精神，以彰顯「漢學」典範並標幟清學特長。其經學考證，如《摯經室集》中以音韻考釋文字、以訓詁辨析名物典制、或以金石碑刻證經辨史者，並有〈釋矢〉、〈釋且〉、〈釋門〉、〈釋順〉、〈釋達〉、〈釋相〉、〈明堂考〉、〈棟樑考〉、〈銅和考〉、〈鐘枚說〉、〈璧羨考〉、〈考工記車制圖解〉、〈商周銅器說〉……等諸多篇章，

⁸⁹ 凌廷堪：〈與阮中丞論克己書〉，《校禮堂文集》（北京：中華書局，2006），頁234。

⁹⁰ 方東樹：《漢學商兌·卷中》（台北：台灣商務印書館，1978），頁73。

⁹¹ 阮元：〈論語論仁論〉，《摯經室集》，頁180、182。

⁹² 康有為嘗言「仁從二人，人道相偶，有吸引之意，即愛力也。」「人不能離群獨處，無在不與人交，無處不與人偶。與人交偶，相親相愛，則人道成；相惡相殺，則人道息。故仁者，人道交偶之極則也。」（《中庸注》、《論語注》，《康有為全集》，北京：中國人民大學出版社，2007，頁379、443）梁啟超亦言「德之所由起，起於人與人之有交涉。」（〈論私德〉，《新民說》，《飲冰室專集》冊3，台北：台灣中華書局，1978，頁119）譚嗣同《仁學》也說「漢儒訓仁為『相人偶』。人于人不相偶，尚安有世界？」「仁从二从人，相偶之義也。」（《仁學》，台北：學生書局，1998，頁1、14）

⁹³ 阮元：〈秋祭東園齋居詩四十韻〉，《摯經室集》，頁1163。

⁹⁴ 阮元：〈題嚴厚民杰書福樓圖〉「校經校《文選》，十目始一行」下自註，《摯經室集》，頁1109。

皆旁徵博辨地融貫經傳、參驗古今。其義理主張，在道器觀與理氣論上，他肯定氣化流行而強調社群倫理，看重禮制禮俗而重視鐘鼎彝器等實體實物；在人性論上，他持自然人性論，要求以「節性」思想代「復性」主張；在工夫論上，他發揚「仁之實事」精神，持論「仁必須為」，以凸顯現實取向。其〈論語論仁論〉、〈孟子論仁論〉、〈性命古訓〉、〈塔性說〉、〈復性辨〉、〈論語一貫說〉、〈大學格致說〉、〈釋敬〉……等，皆自立於理學門庭外，而與乾嘉新義理學集大成的戴震思想互相輝映，並皆為清儒持論新義理學的代表人物，能自立於理學形上學模式外，故為胡適目為「從經學走上哲學路上去」的儒者。綜觀阮元一生，早膺顯達，年又老壽，悉心力於振興文教、表章學術，並究心於學術，終清世罕有與之匹敵者；其學衣被天下，學者奉為「山斗」，於時且有「阮元學圈」之稱。

至於本文所稱「乾嘉新義理學」：在儒學的長期發展中，由於宋明理學在義理學範疇的高峰發展，使得後世學者習慣於在義理學和宋明理學間劃上等號；這一來，遂使得學者很難再有理學以外的其他義理型態視野。因此當清儒如戴震另外建構起自立於理學道德形上學門庭外，轉而推崇道德價值之經驗面——「非形上學但仍強調道德創造性」的其他型態義理學時，⁹⁵普遍來說，不是被誤解就是被漠視，並未獲得應有之正視。以強烈捍衛程朱理學的方東樹而言，他面對戴震所領軍的乾嘉新義理學，即言「古今天下義理一而已矣，何得戴氏別有一種義理乎？」⁹⁶而即連在治學門徑上，站在理學凸顯邏輯思辨對立面的考據學領袖：朱筠（1729-1781），亦言「程朱大賢，立身制行卓絕，其所立說，不得復有異同。」⁹⁷他認為在義理學範疇內，程朱言論就是普世「不得復有異同」的最終定論版。可見義理學範疇內的理學獨尊地位及其義理模式，入清以後仍然一枝獨秀，並未動搖。故學界過去慣言乾嘉儒者「尊漢抑宋」，其實只能從經注經義之經學考據一方面言，並未涵蓋義理學範疇。處在清代前中葉，上層學界仍然普遍抱持「漢人經術，宋人理學」之“義理學最高典範在理學”的觀點；宋明理學的義理體系，斯時仍居不可動搖之思想指導地位。故總結清代前中葉義理學的發展走勢主要有二：一是理學陣營之「由王返朱」，這是當時的大勢以及清廷的官學立場；另一則是部分漢學家結合了考據學與義理學，以考據為方法、義理為目的，「從故訓進求理義」，並繼承十六、七世紀起日漸興盛的「氣本論」，轉以「形下之器」的「實在界」做為理論倡論推倒程朱理學的新義理主張漸趨成熟並受到部分士人接受以後，如章學誠曰「趨其風者，未有不以攻朱為能事也。」「誹聖排賢，毫無顧忌，流風大可懼也！」⁹⁸方東樹亦曰「近世有為漢學考證者，箸書以辟宋儒攻朱子為本。……海內名卿巨公、高才碩學，數十家遞相祖述。」斯亦即錢穆所論「蓋乾嘉以往，詆宋之風，自東原起而益甚。」⁹⁹——即理學在義理學領域內的長期獨尊地位開始鬆動並且風氣轉變；須是至此，才可以說是理學的「義理學典範」

⁹⁵ 論詳張麗珠：〈戴震人性論與孟、荀之異同〉，《國文學報》（臺北：臺灣師範大學），第47期，2010.6，頁37-70。

⁹⁶ 上述引言分見方東樹，《漢學商兌》（臺北：商務印書館，1978），頁134。

⁹⁷ 江藩轉述。江藩：〈洪榜傳〉，《國朝漢學師承記》，卷6，頁6。

⁹⁸ 章學誠：〈朱陸〉、〈書朱陸篇後〉，《文史通義》（臺北：華世出版社，1980），頁58、60。

⁹⁹ 方東樹：〈漢學商兌序例〉，頁1；錢穆：〈戴東原〉，《中國近三百年學術史》，頁322。

危機和乾嘉新義理學之意識型態取代。

阮元是乾嘉後期的學者，乾嘉學術則是學界盛稱的清代學術顛峰發展；惟乾嘉考據學人所共知，乾嘉新義理學之光芒，則長期為考據學所掩沒——該看法既迥異梁啟超《清代學術概論》之持論「清代學派之運動，乃『研究法的運動』，非『主義的運動』」¹⁰⁰；也殊異於錢穆《中國近三百年學術史》強調清儒義理為「理學餘緒」看法。筆者雖也認同清初孫奇逢（1584-1675）、李顥（1627-1705）、黃宗羲等人以經世實務修正了王學末流；但認為真正能夠代表清人思想特色的，應為真實流動在生活世界與大眾階層之間，能夠真實反映清人肯定實在界、具經驗取向的義理新趨。故清代的思想變遷暨理論轉型，表現了現實社會對理學極端道德主義反動，以及長期束縛人心的崇高道德標準出現鬆動；尤其乾嘉新義理學對儒學核心概念之價值重估，更顯示其為儒學在邁向現代化進程中，居間銜接宋明理學和清末民初現代化思想的過渡橋樑，在中國邁向早期現代化進程上具有義理學轉型的重要意義。故本文之書寫立場，頗異於多數學者所標舉的揚州學派對乾嘉學術之考據學發揚；本文對於揚州學術的博通、創新精神，係採取兼重其文字、聲韻、訓詁領域之辨、正、校、補成就，以及揚州學術對於乾嘉新義理學之深化發展。即筆者以為兼具義理與考據之長，是為揚州學術所最難能可貴者。

¹⁰⁰ 梁啟超：《清代學術概論》（《飲冰室專集》冊6，台北：中華書局，1978），頁31。

參考書目

一、傳統文獻：

- 孔穎達等注疏、阮元校刻：《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1982.
- 程顥、程頤：《二程文集》，台北：台灣商務印書館，1985.
- 陳彭年重修：《宋本廣韻》，台北：黎明文化事業公司，1978.
- 陳 淳：《北溪字義》（《叢書集成初編》）北京：中華書局，1985.
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986.
- 錢大昕：《十駕齋養新錄》，台北：中華書局，1982.
- 戴 震：《孟子字義疏證》，台北：廣文書局，1978.
- 凌廷堪：《校禮堂文集》，北京：中華書局，2006.
- 阮 元：《摯經室集》，北京：中華書局，1993.
- 阮元編：《皇清經解》，台北：復興書局，1967.
- 焦 循：《雕菰集》，台北，鼎文書局，1977.
- 焦 循：《孟子正義》，台北：中華書局，1987.
- 段玉裁：《說文解字注》，台北：學海出版社，1977.
- 方東樹：《漢學商兌》，台北：台灣商務印書館，1978.
- 劉寶楠：《論語正義》，台北：文史哲出版社，1990.

二、近人論著

- 王茂、蔣國保、余秉頤、陶清：《清代哲學》，合肥：安徽人民出版社，1992.
- 林 尹：《中國聲韻學通論》，台北：世界書局，1976.
- 林存陽：《清初三禮學》，北京：社會科學文獻出版社，2002.
- 胡 適：《戴東原的哲學》，台北：台灣商務印書館，1963.
- 陳新雄：《音略證補》，台北：文史哲出版社，1985.
- 張舜徽：《清代揚州學記》，揚州：廣陵書社，2004.
- 張麗珠：《清代義理學新貌》，台北：里仁書局，1999.
- 張一兵：《明堂制度研究》，北京：中華書局，2005.
- 彭林編：《清代學術講論》，桂林：廣西師範大學出版社，2005.
- 趙 航：《揚州學派新論》，南京：江蘇文藝出版社，1991.

三、期刊及專書論文

- 岑溢成：〈阮元《性命古訓》析論〉，《清代經學國際研討會論文集》，台北：中研院文哲所，1994.6，頁323-352。
- 張壽安：〈清代揚州學派研究展望〉，《漢學研究通訊》，19卷第4期，2000.11，頁619-624。
- 楊晉龍：〈臺灣學者研究「清乾嘉揚州學派」述略〉，《漢學研究通訊》，19卷第4期，2000.11，頁596-610。
- 莊雅州：〈論高郵王氏父子經學著述中的因聲求義〉，《乾嘉學者的治經方法》，台北：中研院文哲所，2000，頁351-405。
- 劉文清：〈《讀書雜志》「之言」術語析論——兼論其「因聲求義」法〉，《台大中文學報》，第21期，2004.12，頁255-296。
- 劉德美：〈阮元的考據學〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第14期，1986.6，頁109-139。
- 蔣秋華：〈大陸學者對清乾嘉揚州學派的研究〉，《漢學研究通訊》，19卷第4期，2000.11，頁611-618。