

論劉咸炘之理事說及其困境^{*}

余一泓

提 要

此文是對近代保守派學者劉咸炘的一份歷史學研究。這一研究從劉氏頗受關注的歷史觀切入，終於其人仍有待深入探究的理事論和新文化批評。首先，此文說明了劉氏的歷史觀念雖然承襲自章學誠，但支撐其歷史觀的乃是理學色彩濃厚的理事論。鑒於劉氏有學史以明道的價值訴求，此文在之後又分析了劉氏在其理事一元論學說中對於人性本善的回護，並指明這一回護中德福難得一致的問題。隨後，此文分析了劉氏在處理此問題時圍繞鬼神有無之問題對無神論所作的批評及其困境，指出劉氏保守的理事文化觀反映了文化保守派在近代中國的弱勢處境。最後，此文引述馬一浮對“六經皆史”的批評，試探劉氏學思在近代思想史中間的位置。

關鍵詞：劉咸炘 章學誠 理學 文化保守主義 有神論

^{*} 承《人文中國學報》編輯部與三位外審專家厚愛，賜下了許多改正意見。又，本文在定稿之後承學友丁欽馨閱讀，又有了一些新的改動，如“虛靈感應於吾心”本《大學章句》，不本章學誠，又比如王廷相等入不是簡單反對復性論。此外，又疏通了幾處文意模糊纏結之處。由於時間緊張，打算放到之後出版專書時再全部訂正，萬望讀者海涵。

引 論

紹興馬一浮(1883—1967)有言:“理本寂然,非人不顯”,¹意在闡發“人能弘道”之義,強調學人推進思想發展的能動性。在政治—社會環境急遽變動的清季民初,學人義理之學思考的縱深亦表現出許多值得關注的變化。這些變化又多發自其回應時代的意圖。英年早逝的四川學人劉咸炘(1896—1932)的學問在身後所獲議論多與“浙東史學”“實齋(1738—1801)學”等名詞相關。²而近年來,他兼涉儒、道的義理觀念也獲得了更多的討論。³有論者據《推十書》影印本,擇要敘述了劉咸炘以儒、道兩家當“人義”“天道”,調和各家的諸子學;以及歸宗《孟子》、反思清代漢學的經學批評。其中對劉氏史學背後的理學、道教傳統之重視,尤足為後來研究所取法。⁴2015年後,研究者開始以專著形式系統地探索與劉咸炘史學思想密切相關的儒、道學說。⁵有鑒於前人的工作,本文嘗試從支撐劉氏史學思想的理事論入手,發掘時賢未及使用的《推十書(增補全本)》之文獻,研究其人學思在近代思

1 馬一浮:《復性書院講錄·洪範約義》,《馬一浮全集》(杭州:浙江古籍出版社,2013年),冊1,頁304。

2 這當然與劉咸炘對自身學思的描繪有關。劉氏稱其祖劉沅(1768—1855)所著《四書恒解》和章學誠所著《文史通義》為教學的兩大“典書”,見劉咸炘:《淺書·塾課詳說》,《推十書(增補全本)》(上海:上海科學技術文獻出版社,2009年),頁119。在老輩四川學人蒙文通(1894—1968)、吳天墀(1913—2004)等人的敘說當中,劉咸炘作為歷史學者的才華得到了強調。順理成章地,在近代史青年學者的研究中,劉咸炘的史學史地位成為了焦點議題。參張凱:《浙東史學與民國經史轉型——以劉咸炘、蒙文通為中心》,《浙江大學學報(人文社會科學版)》2011年第6期,頁157—168。劉開軍:《傳統史學理論在民國史學界的迴響——論劉咸炘的章學誠研究》,《史學史研究》2015年第2期,頁27—36。在另一方面,上述論者在評論劉氏史學思想時,對於支撐這些史學思想的理、事概念沒有充分注意。熊銳在2019年向武漢大學歷史學院提交了博士學位論文《劉咸炘史學批評研究》,因為該文沒有在網絡上公開,所以本文作者未能參考。

3 老輩四川學人蕭蓬父(1924—2008)即是較早的提倡者之一,參《推十書導讀》(上海:上海科學技術出版社,2010年),頁9—19,125—126。

4 參考嚴壽澂在1998年到2011年之間發表的標題包括“劉咸炘”的諸篇論文。

5 歐陽禎人:《劉咸炘思想探微》(北京:商務印書館,2016年)。陳中:《儒道會通——劉咸炘哲學思想研究》(貴陽:孔學堂書局,2017年)。又歐陽禎人:《劉咸炘的思想來源》,《蜀學》,第8輯(成都:巴蜀書社,2013年),頁132—140。

想史上的意義。

時賢多已指出，劉咸炘雖然偏處四川，但對清季民初在華大量傳播的西方知識就有相對系統而主動的瞭解。帶著這一認識，研究者在考察劉咸炘儒、道相資的義理觀念時，也都注意到了劉氏會通中、西的意圖。⁶ 取鑒現有研究成果，將劉咸炘的學思與具體的“中”（如心學、氣學、風氣）、“西”（如進化、價值與事實之分）議題關聯起來，⁷ 已是水到渠成之事。本文即是對近代思潮中的劉氏學思的歷史學研究，力求以《推十書》文獻為據，勘探出交織在劉氏思想中的不同礦脈及其效用。首先，需要對劉氏史學的近代背景做一說明。

一、劉咸炘的歷史觀與理事論

（一）劉咸炘史學的背景

跟劉咸炘同輩的實齋學同調錢穆（1895—1990）在1935年所作的《近百年來諸儒論讀書》當中，將陳澧（1810—1882）、曾國藩（1811—1872）和張之洞（1837—1909）列在了頭三位，認為此三人講求的漢宋兼采、通經致用的學風是清學在衰世求新的表徵。⁸ 其中“兼采”意在調停時下學風中的爭端、最大限度學習致用的知識。繼陳、張而起的康有為（1858—1927），更在某種意義上逾越了前人的限度。他把清理漢宋學統、兼采西學而“一歸本于孔學”作為他在廣東講學時的一個重要主張。⁹ 在康氏對孔學、西學、史學的臚列中，經學落到

6 蕭、嚴與歐、陳的看法參前揭諸文。又參周鼎：《劉咸炘學術思想研究》（成都：巴蜀書社，2008年）。湯君：《劉咸炘老莊研究述論》，《蜀學》，第8輯，頁153—163。

7 前者已有丁耘《道體學引論》（上海：華東師範大學，2019年）、王汎森《執拗的低音》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年）所做的重要嘗試，而後者則是施耐德教授正在開展的工作，參見Axel Schneider, “Critiques of Progress: Reflections on Chinese Conservatism”, in Thomas Fröhlich and Axel Schneider eds., *Chinese visions of progress, 1895 to 1949* (Leiden: Brill, 2020), pp. 274–276。

8 錢穆：《學庸》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年），冊24，頁121。錢穆將劉咸炘目為實齋學同調的記述見《中國史學名著》，《錢賓四先生全集》，冊33，頁409—410。

9 康有為：《長興學記·桂學答問·萬木草堂口說》（北京：中華書局，1988年），頁16。他在萬木草堂的議論可能來自其師朱次琦（1807—1881），參張舜徽：《清人文集別錄》（武漢：華中師範大學出版社，2004年），頁435。

了一個相對不重要的位置。¹⁰ 廖平(1852—1932)的孔學觀裏面已然溢界的新知,在康有為這裏則是進一步將經學擠到了一旁——正如清季《經世文編》的編次中“學術”欄目逐漸被邊緣化一般。¹¹ 事實上除康、廖而外,其時經師如皮錫瑞(1850—1908)、孫詒讓(1848—1908)也都為兼采、致用的流風所及,發出過在清代經學界限之外的議論。¹² 只是,經學地位的下降並未伴隨著西學新知的獨大,因為碎片化的新知之輸入,仍有賴於舊學的語言和統系。受益於其開放的知識性格,“乙部之學”承擔了這一中介作用。¹³ 跟新派士林“中體西用”的宗旨相應,以經、史分主自治、應世的話語也隨著科舉考試的變化而傳播開來。¹⁴ 進言之,經學在兼采致用之風盛行中的隱退,反倒是促成了史學地位的抬升。

“經降史升”的風氣在二十世紀初逐漸強化。¹⁵ 無論是康有為還是更早的章學誠的論說,在新的學術史語境下都助益著疑古、史料學等(常常是在衝擊著經學知識地圖的)嶄新觀念的演進。¹⁶ 同為新時代的舊派學人,劉咸炘和錢穆一樣受益于《文史通義》,同時又在學術與交遊兩方面遊弋於新派學人之外。在新時代的舊派歷史學者中,劉咸炘又與錢穆、金毓黻(1887—1962)和葉渭清(1886—1966)等人皆有所不同。他在通過《文史通義》成就史學之前,即受家

10 《學龢》,《錢賓四先生全集》,冊24,頁124—125。錢穆對康有為受“六經皆史”影響的說明參《中國史學名著》,《錢賓四先生全集》,冊33,頁387。

11 廖平:《群經總義講義》,《廖平全集》(上海:上海古籍出版社,2015年),冊1,頁777—783。章可提供了一份立足於《經世文編》系列編排的知識史梳理,參《論晚清經世文編中“學術”的邊緣化》,《史林》2009年第3期。

12 皮錫瑞:《南學會講義》,《皮錫瑞全集》(北京:中華書局,2015年),冊8,頁353,375。孫詒讓:《周禮正義》(北京:中華書局,1997年),頁4。

13 兩個出色的案例分析參韓策:《科舉改制與最後的進士》(北京:社會科學文獻出版社,2017年),頁50—85。潘光哲:《晚清士人的西學閱讀史》(臺北:“中研院”近代史研究所,2014年),頁241—298。

14 至少有王闓運(1833—1916)、俞樾(1821—1907)等人持此論,背景參曹南屏:《閱讀變遷與知識轉型》(北京:社會科學文獻出版社,2018年),頁118—136。

15 羅志田:《清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心》,《權勢轉移》(武漢:湖北人民出版社,1999年),頁302—341。

16 康有為和章學誠的影響參路新生:《中國近三百年疑古思潮史綱》(上海:復旦大學出版社,2014年),頁359—374。劉巍:《中國學術之近代命運》(北京:北京師範大學,2013年),頁73—78。

傳“思、孟之學”的影響。¹⁷ 這與少年時期深受宋學影響的蒙文通（1894—1968）相似。在 1922 年前後，劉氏撰成《兩紀》、《先河錄》，形成了較為系統的“推十之學”。¹⁸ 四年後，劉咸炘在進一步修訂的《先河錄》中稱：

會稽章實齋先生之學，可謂前無古人，然實承其鄉先生之緒。所謂浙東學術者，今世罕知其詳，蓋以宋婺州史學為表，明姚江理學為裏，而成于黃梨洲者。理不離事、道公學私，乃章君之大義。已是原理，不在尋常史學範圍之中。¹⁹

劉咸炘在《先河錄》中列舉了各種他認為與“推十之學”有關的學術史文獻以標明實齋學之源流。他心目中的“浙東（婺州）史學”譜系，始於表彰劉向（前 77—前 6）的曾鞏（1019—1083），終於章學誠、邵晉涵（1743—1796），其共性在於強調道與器、理與事的統一性。他之所以認為章學誠“不在尋常史學範圍之中”，根據就在於章氏對清代考證學的批評。誠然，章學誠的“理不離事”本身還是停留在考證學風氣之內批評考證學，沒有大量、直接地討論宋明義理學的論題。但他的批評畢竟是為後人超越文句、探求義理放開了一扇閘門。²⁰ 那麼劉氏究竟是如何走出“尋常史學範圍”的呢？

（二）從批評考證之學走向明道之學

劉咸炘早年的讀書記錄《內景樓檢書記》和《清學者譜敘錄》皆成於 1920 年前。在此時，他也撰寫了有關《文史通義》的筆記《文史通義解》，是為五年後所作《文史通義識語》之雛形。早在《文史通義解》當中，劉咸炘就說：“讀考據書煩懣，讀性理書空闊，此漢宋二家所以終不愜於學人也。”他希望著書者應當“納大觀而歸本”。²¹ 此期所成之《內景樓檢書記》仍然同意另一位推崇實齋學

17 《綱旨·兩紀》，《推十書甲輯》，頁 1049。

18 徐國光：《系年錄》，《推十書壬癸合輯》，頁 1128—1135。

19 《綱旨·先河錄》，《推十書甲輯》，頁 1145。

20 山口久和：《章學誠的知識論——以考證學批判為中心》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 297—306。

21 《校讎·文史通義解》，《推十書丁輯》，頁 416。

的學人譚獻(1832—1901)的評論,認為陳澧的《東塾讀書記》、《漢儒通義》能夠兼綜考據義理兩端。²² 同時,劉氏也稱讚江永(1681—1762)“能兼漢宋學”,並批評戴震不傳師意。²³ 而到了《文史通義識語》的寫作時期,劉咸炘的態度就截然不同。《識語》先指陳澧“學乃讀書”²⁴之論為技而非道,又以江永、戴震等考據家同病朱子(1130—1200)學支離之失,正是從章學誠《原學》、《書〈朱陸〉篇後》諸篇中的批評衍出。²⁵ 而1927年寫定的《近世理學論》亦涉“朱學”與考據之學:

陳澧、黃式三諸人,則以調和漢、宋名世。或譏其模稜附會,然漢儒非不言義理,宋儒非不言訓詁,則固實言也。顧澧與式三仍是長於訓詁考據,于宋、明儒所究者,則置之不講,是固顯然為朱派之傳。前之兼采,後之調和,與其謂之畸形,無寧謂之本相耳……漢與宋,考據與義理,大抵交互,有偏兼之異而非不相容,其不相容者,何耶?曰:斥陽明而已。此漢、宋兼采,漢、宋調和,與專宗漢師、專守程、朱之所同也。²⁶

陳澧之“漢宋兼采”歸本於讀書抄錄,而黃式三(1789—1862)則未出戴震藩籬。這在主張“道器合一”的劉咸炘來說,自然是不能滿意的:排斥陽明心學,正是清代兼采、調和諸師不能兼存義理考據的緣由,也是他們無法企及經世致用、本末兼具的浙東史學、姚江理學的緣由。²⁷ 無論是考據與義理的統一,還是事、理和器、道的合一,都需要劉咸炘返回“六經皆史”的基本命題,發掘其

22 《校讎·內景樓檢書記》,《推十書丁輯》,頁565、585。需要指出的是,譚獻本人的學術立場更接近推崇章學誠、同時有意於政教事業的龔自珍,而與宋儒理學相去甚遠。參蔡長林:《文人的學術參與——〈復堂日記〉所見譚獻的學術評論》,《文章自可觀風色——文人說經與清代學術》(臺北:中國文哲研究所,2019年),頁430—431。

23 《論世·清學者譜敘錄》,《推十書丙輯》,頁1452。

24 陳澧此論亦本朱子,參《東塾讀書記》,《陳澧集》(上海:上海古籍出版社,2008年),冊2,頁314—315。

25 《綱旨·文史通義識語》,《推十書甲輯》,頁1070、1078。章學誠:《原學》,《書〈朱陸〉篇後》,《文史通義新編新注》(杭州:浙江古籍出版社,2005年),頁111、131—133。

26 《綱旨·近世理學論》,《推十書甲輯》,頁1275、1276。

27 《論世·陽明先生傳外錄》,《推十書丙輯》,頁1473。又《舊書別錄·龍川集》,《推十書乙輯》,頁337。

中的批評活力。劉咸炘 1924 年成書的《認經論》有言：

文字本以代語言而補其不及，語言之所不及者有二：橫之爲地之相去，此地與彼地，口耳不及，代之者爲書信與辦事規則；縱之爲時之相去，前人與後人，口耳不及，代之者爲帳簿記事冊。此即六經所由起……今儒之淫僻者，謂六籍記事不爲化人。（小字：古文家。）其賊亂者，則謂六經皆立微言，非各爲顯用。（小字：今文家。）²⁸

這當然是對“六經皆史”一次平實精到的發明，其中對清季“今文家”所持“大義微言”的批評重點在於指明他們“以經爲非史”，但對“古文家”的批評更爲微妙。用另一位實齋學提倡者張爾田（1874—1945）的話來說，知古文之弊難於知今文之弊。因爲哪怕是章學誠本人也未充分察覺自己對經之爲經、經之承載萬古政教之源事實的遺落。²⁹ 劉咸炘對“古文家”不知六經所記史事能教化人民的批評，正與張爾田同調。那麼需要考察的就是，劉氏是否對於記錄史事和探尋教化之源的關係，有著跟章學誠不一致的理解？檢劉氏 1922 年所作《一事論》、《認經論》，對比《原道》、³⁰《原學》二編，可一窺章、劉之別：

| 《文史通義·原道》、《文史通義·原學》 | 《一事論》、《認經論》 |
|--|--|
| 《易》曰：“一陰一陽之謂道。”是未有人而道已具也。“繼之者善，成之者性。”是天著於人而理附於氣。故可形其形而名其名者，皆道之故而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人可得而見者，則其當然而已矣……不得不然者，聖人所以合乎道，非可即以爲道也。聖人求道，道無可見，即衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道者 | 世界者，人與萬物互相感應而成者也……萬物之感應人，知之學也。人之感應萬物，行之學也……人有身有心，萬物之實質感應於吾身，而其虛靈感應於吾心……宇宙三物，曰天，曰地，曰生物。人爲中心而有事，人與人合而有二事，橫曰群，縱曰史……萬不齊者後天也，而其齊者先天之心也。受之於天，理氣之粹曰人性。先天之性，無殊于時空。故治 |

²⁸ 《中書二·認經論》，《推十書甲輯》，頁 31, 42。

²⁹ 參張勇：《經今文學的異趣：張爾田與晚清民國時期的經史學》，《梁啟超與晚清“今文學”運動》附錄（北京：北京大學出版社，2015 年）。

³⁰ 《綱旨·文史通義識語》，《推十書甲輯》，頁 1068。

續 表

| 《文史通義·原道》、《文史通義·原學》 | 《一事論》、《認經論》 |
|--|---|
| <p>也。故不知其然而然，一陰一陽之跡也……周公集羲、軒、堯、舜以來之道法，而於前聖所傳，損益盡其美善，玉振之收於其後者也；孔子盡周公之道法，不得行而明其教，後世縱有聖人，不能出其範圍，金聲之宣於前者也。蓋君師分而治教不能合於一，氣數之出於天者也。</p> <p>夫治教一而官師未分，求知易而實行已難矣；何況官師分，而學者所肄皆為前人陳跡哉……官師分而諸子百家之言起，於是學始因人品詣以名矣，所謂某甲家之學，某乙家之學是也。學因人而異名，學斯舛矣。是非行之過而至於此也，出於思之過也……天下不能無風氣，風氣不能無循環，一陰一陽之道，見於氣數者然也。所貴君子之學術，為能持世而救偏，一陰一陽之道，宜於調劑者然也。³¹</p> | <p>心之學，以此本齊調後天之不齊……教亦學也，政亦教也。政，正也。教，效也。先知覺後知，先覺覺後覺，縱之俟百世，橫之友天下，而本於一身。所謂與人為善者，躬率之也。³²</p> <p>此三者皆不得已而有書，又皆有所用之，非憑心而立說，亦初無須憑心而立說。然而人不能無情志，情志不能不發而為言，則謂之詩……事實雖有記載，恐於民情有所未愜，采詩以觀風俗，乃可以萬變之民情，斟酌一定之法式。</p> <p>上之為諸子，下之為群民，皆有此情，皆有此失。是以聖人立六經以教之。而今儒之淫僻者，謂六籍記事不為化人。（小字：古文家。）其賊亂者，則謂六經皆立微言，非各為顯用。（小字：今文家。）³³</p> |

劉咸炘與章學誠史學最大的不同，在於前者對於“齊者先天之心”的使用。上表右欄二、三段引用的《認經論》幾乎完全襲用了章學誠對經典意義的論說。因為經典是“治教”的產物，即使在“治教”不統於官的後世，研究作為“治教”之跡的經典也是為了求“治教”之本。由此前述的考證學所做的學究式工作正是章學誠和劉咸炘“救偏”的批評對象。但從經典“化人”處上溯，章、劉的史學在理解教化的時候迎來了決定性的分途：章學誠認為素王孔子“不得以明其教”的無奈，已然預言了後世聖人不能使君師道合、“治教”出於己意的事實。而劉咸炘卻認為與人為善的榜樣可以“先知覺後知，先覺覺後覺，縱之俟百世，橫之友天下”。差別在於什麼地方呢？就在於劉氏更強調各人之心參與實現教化的作用。劉氏強調等待先覺的後覺者跟前者一樣，有相同的“先天之心”，這與章學誠筆下受聖人治理的“不知其所以然”的衆人是不同的。出於這種對

31 《原道》、《原學》，《文史通義新編新注》，頁94—97，101—102，111—112。

32 《中書一·一事論》，《推十書甲輯》，頁14—18，18，21，25。

33 《中書二·認經論》，《推十書甲輯》，頁31，42。

師道、或者說道德教化權力的直下承當，劉咸炘對章氏泥於“官”“私”之分的保守甚不以爲然。³⁴

跟章學誠已有“語錄習氣”的“天著於人而理附於氣”相比，劉咸炘判斷衆人以身、心互相感應而成事的“事”論具有與宋明義理學思想更加明顯和深入的關聯。³⁵ 章學誠並非不重視人心的建構作用，他在《易教》中對“易象爲人心營構”的描述就是一例，此論影響頗大。劉咸炘說人事之理是“虛靈感應於吾心”的人事之理，就是對章學的承襲。³⁶ 但又如劉氏所言，《文史通義》中的《易》、《書》、《春秋》都是聖人治教之跡而已，是“非憑心而立說”的。只是人心相感、氣數推移，一定的事實和道理都會因人心所發的情志而變化，而變化中產生的新文字自然是“憑心立說”，而這就對應了經典中觀風之《詩》。對這種創造性的肯定區分了章、劉。據章學誠嚴判官、私，不越雷池一步的《詩教》篇，觀風自然是“官學”之事。後世的學者本身不該思出其位，學者之觀風無非是爲了在狹義的學術層面上“持世救偏”而已。劉咸炘則不然，他說：“治心之學，以此本齊調後天之不齊……教亦學也，政亦教也。政，正也。教，效也。先知覺後知，先覺覺後覺，縱之俟百世，橫之友天下，而本於一身，所謂與人爲善者躬率之。”觀風有得，即是能在流風中保其心之善性的“覺者”。³⁷ 而覺者也必以影響當世人心爲務。這是敏于官師治教之分的章氏所不願深論的出位之談，而與明季部分王學者接近。³⁸ 由此，觀風不僅是觀史實之流轉，也是在觀人事之善惡，是在探索教化之標準究竟何在。此即時賢在討論其史學中罕有言及的

34 《綱目·文史通義識語》，《推十書甲輯》，頁1060。

35 簡明的解釋可參馮達文：《“事”的本體論意義——兼論泰州學的哲學涵蘊》，《中國哲學史》2001年第2期，頁37—41。章學誠《原道》篇的“語錄習氣”來自邵晉涵對時人批評的形容，羅炳良對此立異，指出章學誠的論說實已達到了古代學者對“道”理解的最高層次。並不準確。章學誠只是在歷史認識論的層面上發揮了宋明理學傳統已經觸及的理事一元論理解而已。參羅炳良：《章實齋與邵二雲》（北京：商務印書館，2013年），頁40—41。

36 人事本身是人身交接的結果，屬於“實事”。而人事之理則是人心感應“虛靈”的結果，與實事不同然不能離乎實事。（《中書二·認經論》，《推十書甲輯》，頁31，34。）劉氏的論點或受章學誠論易象與人心的啟發，參《易教》，《文史通義新編新注》，頁16—17。

37 《中書二·流風》，《推十書甲輯》，頁70。

38 實齋學中“通教於治”的端倪，已經在龔自珍、康有爲的政學微言中得到了充分發展，參於梅舫：《“自改革”的回音：康有爲〈教學通義〉撰寫緣起與論述旨趣》，《中國哲學史》2020年第5期，頁115—118。

價值維度。³⁹

(三) 開顯性善之道的理事論

《認經論》下文專門表彰了新康德主義西南學派，認為“價值之重，即由西南學派提出”。這顯示了劉氏從 1921 年開始所積累的對西學的興趣，已開始對他的學思有所影響。⁴⁰ 又據 1929 年所作之《泰州學旨述》，可知“治心”與“人事”不相離，還成為了劉咸炘議論新學的一個支點：

有生以來，染習相積，不可分解，而得于天地父母者，更在最先矣。得之驟悟而遽然持之，誠如梨洲所謂受用太早，則若新發於硯，其性較為發揚。直徑行之，其過必多。法蘭西柏格森之直覺學說為工團主義恣意狂動者所宗奉，其所見正如陽明，而異則過之。若其受用稍遲，經遲驚而後返，如融齋之流，或加以工夫，如念庵、蕺山之說，則其性較為收斂，弊則較少。⁴¹

劉熙載被劉咸炘視為章學誠的同調。⁴² 此處劉氏特意把黃宗羲對泰州學派的批評和劉熙載的修養工夫附於《泰州學旨述》之後，無疑有以“理事不二”的標準糾正王學末流的意味。同時，西學知識也讓劉咸炘對價值和事實的區分更為敏感：“廬山牢守心外無物之說，言之甚厲，頗似西洋哲學之唯心論，不免陷於一偏……若唯心論及廬山之說，則謂事實亦實由人心生，非陽明之本意矣。”⁴³而在上述引文中，他在引用了黃宗羲對激進王學的批評後也筆鋒一轉，

39 王汎森僅及此義，參《執拗的低音》，頁 178—197。劉巍在其重要的書評《風起了，能否吹散刺耳的高音？——有感于王汎森〈執拗的低音〉》（《開放時代》2015 年第 5 期）中也未論及劉咸炘的“治心”之學。

40 劉咸炘泛覽新書始於 1921 年，對西南學派的知識源於他所閱陳大齊（1886—1983）之《哲學概論》（北京：北京大學出版部，1920 年），參《授徒書·淺書續錄·新書舉要》，《推十書己輯》，頁 167。

41 《左書四·泰州學旨述》，《推十書甲輯》，頁 220。

42 《校讎·文史通義解》，《推十書丁輯》，頁 414—415。

43 《左書三·姚江學旨述》，《推十書甲輯》，頁 200—201。

將矛頭指向柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)和工團主義(syndicalism)的思想同盟。聯繫到劉氏接觸這一新知的背景,⁴⁴可知其意正在批評為西學所薰染的浮躁時風。需要說明的是,在批評之外,劉咸炘亦始終強調中西所同和以中攝西的可能。在1930年定稿的兩篇文字中,他以“全生為善之本”乃“古今中外深達之賢哲所同主”,⁴⁵又言:“凡道術皆言人生,而其所言人生之當然莫不本於其所見宇宙之自然。世常患言道術者所見宇宙之不同,然其所見固皆宇宙之真,特有全與否之異耳。未有無所見而立說者也”,⁴⁶可見一斑。再者,劉氏在早年定論《兩紀》當中就使用過一個新派的日譯詞形容自己的“推十之學”——“八年用功,得此一果,唯一之形而上學。”⁴⁷前述對柏格森主義“流弊”的批評並不是隨意的“攻其一點”,而是劉氏以其理事論涵化所獲新知之後,所必然得出的看法。

于1921年,劉咸炘撰成了以“浙東史學”研讀中國“哲學”基礎文獻的初步成果《子疏》。此書也是與同代“哲學史”著作的對話作品,其中用來修正以西格中問題的“人道”和“群理”範疇,即是前述“先天之本齊”與“後天之不齊”的前身:

故論中國理學者,不特不可以西方哲學論題相比附,且亦不可用西方哲學之部類。然則當何以條之邪?曰:有二大類。一曰人道,二曰群理。人道論為人之術,而究及宇宙;群理則止及治群之術,而泛及政事。論中國道術,必以此為綱,始能該括。⁴⁸

結合前文可知,人道即性善。西人雖在“究及宇宙”上較中國為精密,然而不能以人道貫串群理,是為彼之不足:

44 一個精要的解釋參張典魁:《陳立夫〈唯生論〉與柏格森哲學關係之探討》,《中正歷史學刊》第12期(2009年12月),頁167—176。

45 《內書二·善惡》,《推十書甲輯》,頁682。

46 《內書二·天地》,《推十書甲輯》,頁705。

47 《綱旨·兩紀》,《推十書甲輯》,頁1054。

48 《知言·子疏》,《推十書乙輯》,頁36。

哲學二字傳自日譯,西方本義原為愛知其內容原理之學。今其境界益狹,止以宇宙本體論及認識論為主,故近人有欲以理學二字易日譯者。華夏之學,雖亦論究宇宙,而不追問其本體之實。在遠則古道家、儒家,近則宋、明儒者,其論宇宙,皆歸之自然一元,自西人觀之,不過素樸之實在論耳。惟季真之莫為,捷子之或使,近於西人之追問宇宙原動,而《莊子》則以為兩偏無當。若認識之原,更為中人所未究,雖傳佛學,亦不深求於此,若是將何以當西人之哲學邪?惟中人于人生社會之原理,則講之甚詳,精透之言,多為西人所不及。然則與其謂之哲學,毋寧謂之理學之為當矣。⁴⁹

劉咸炘常以“執兩用中”自道學術宗旨,且以儒、道同傳之“素樸實在論”(自然一元)與佛學相對。⁵⁰由是觀之,中國“哲學”之精到處,正在“自然一元”的宇宙觀念。自此順流而下,宇宙、人道與群理可論究無遺。後世論者將人道、群理支離待之,或失其用(求窮理淪為虛辯)、或失其體(求實效淪為殘虐),學遂不得其傳。⁵¹至於前述受柏格森哲學影響的激進思想,更屬於因“追問宇宙原動”而生的大偏之論。故《兩紀》有言:

凡學說多止一端,此紀不特可釋古人之爭,亦可以衡近世。知進化之專屬智巧,則廖平之說不攻自破。知死道之傳於二氏,則宋儒之偏不辨自明。知神奇平常之相對,則廖平、章炳麟之爭可以解。知禮別樂和之合一,則知五倫本誼各正交通,而剷除階級之邪說不足辨也。知冷後熱前

49 同上注,頁35。據同書頁158附記,譯名問題的討論受謝無量《中國哲學史》影響。在本段之後(頁36),劉咸炘又指出理學毋寧“稱之為道術”,意在強調理學或有蹈虛之弊,不能概括中國“哲學”之全體。只是作為思想史觀察來說,可以將劉咸炘的“哲學”“理學”“道術”都視為對“中國哲學”這一主題的指涉。

50 劉咸炘將佛學和西哲的觀念論傾向視為中國哲學對立面的語句屢見不鮮,下文有述。一個將儒、道自然氣化宇宙論和佛教緣起說對立而言的典型是圭峰宗密(780—841),參鎌田茂雄:《儒、道的氣與佛教——宗密的氣》,小野澤精一等編:《氣的思想》(上海:上海人民出版社,2014年),頁319—320。

51 同上注,頁149。

之非中，則印度西洋不如中國。梁漱溟知其分而不知其合，今日東西學人之迷罔無主，誠可哀也。⁵²

1921年前後形成的執兩用中之旨，貫穿了劉氏短暫的一生。“執兩”是觀察風勢的史學，而“執中”則需要學者發現史事後面的中道。並且不為流風所動，堅持這一不離性善之旨的中道。正如此處引文所示，考證學的偏隘（以實證遮虛理）和中西心學的盲動（以一己之良知亂天下之名教）僅僅是劉咸炘所需要調和的矛盾中的一部分。進化學說藉由“智巧”層面上的強大解釋力影響了新舊學人的價值觀，舊道德（五倫）、舊觀念（死道、神奇）錯誤地被打成了負面的、不合道理的事物。有鑑於此，劉氏的計劃是宏大、超乎“史學”之外的：彌合事與理、事實與價值的分離，⁵³防止新潮掃蕩舊的思想。本文的下一部分將論述支撐劉咸炘理事不二觀念的一元論學說，探究劉氏在其論說中調和分歧所遭遇的困難。

二、理事一元論與性善觀

（一）理事不二和德福一致問題

在劉咸炘去世前兩年，梁漱溟（1893—1988）讀到了他的《外書》，並將抄錄了其中的《動與植》，以為確能說明東西文化之異。⁵⁴如前文所述，劉咸炘批評梁漱溟“知其分而不知其合”。從劉氏去世前一年定稿的筆記《不熟錄》可知，他直到去世之前，仍然在探索如何使用一元論剋服進化學說帶來的激進流弊。這種一元論以一氣流行、人心感應為基，涉及了動與靜、進步與退步、事實與價值統一的問題：

52 《綱旨·兩紀》，《推十書甲輯》，頁1050。

53 這一問題是陽明學產生之後，明清理學的重要問題。一個精要的介紹參見鄭宗義：《論明清之際儒學的一元化傾向》，《中國文化研究所學報》第65期（2017年），頁181—201。

54 梁漱溟：《勉仁齋讀書錄·讀劉鑒泉著〈外書〉》，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2006年），冊7，頁651—653。

宇宙萬物二態：曰行，曰止。即乾坤動靜之義也。西人謂之前進與保守。識者亦知二者之不可相無，無進則無新變，無守則無安常。而今之邪說者，乃力詆保守謂為惰性，故於消極者皆鄙之。

主消極者，謂本來具足，故主反，此孟、荀之異，亦中西之大殊也……西方進化論者謂性無善惡，故主進，亦重積假，同于荀子，與道家相反……須節過而反本，是則謂之善在過去，如老子言嬰兒、孟子言赤子是也。主進化者則以為善在將來，然此最不可通。凡言進必有准的在前，若無標準，安知是進而非退？然此標準既為前所未有，則必是未嘗見於事實之理想。此理想又何以立？

義理中有三大歧：一則善惡與禍福不相合，此常人所共懷；二則人世行事與鬼神作用不相合，此稍有智識者所共懷；三則心識作用與身體狀態不相連，此則智者亦以為難解。三疑本相連。禍福在身體不在心識，如為善而得禍，作惡而康強。鬼神罰人，又非人世自然感應，而身體之禍福與鬼神無關。如此則世界為三個標準，一是倫理上之善惡，一是身體上之康病，二者絕不相干，而鬼神更不需要，此固常識也。然人將何所適從耶？欲合此歧，必明宇宙一氣，氣與心非二。氣之明暗通塞，即心之善惡，亦即身之禍福，亦即鬼神之賞罰。宇宙本明也，通也，其末乃有暗塞，是自然也。鬼神與人感應亦自然。⁵⁵

劉咸忻在最“晚年”的思考中仍然把人與外界的感應作為一個基本範疇，但在稱言“鬼神與人感應亦自然”之後，他又指出中國的“哲學”相對來說更接近西人之“唯物論”，因其重生重有的特質與“唯心論”究竟不合。⁵⁶支撐前文所述之理事論的正是“一氣”：比起人與外界、人與人的感應更加根本的範疇，是活動、呈現為自然世界的“一氣”。而察勢觀風的認知活動之所以存在價值上的意味，正是因為史事、人事及其風勢皆一氣之流行，理事一元即一

55 《知言·不熟錄》，《推十書乙輯》，頁693—694, 696, 701—702。

56 同上注，頁702。

氣流行。⁵⁷ 而感應此一氣之流行同樣意味著人對善惡禍福的體知。

藉由一氣之統合，有與無、實與虛、行與止（動與靜）、進與退的矛盾消解了。前者固然是應當肯定的事實，但後者卻正與前者共同存在於一氣之流行當中，成為了價值意義上與前者互補的、另一種事態的可能性。進言之，梁漱溟對這種統合關係的忽視導致了他對進化論的接受和對西學之妥協。這無疑是為躁進的流風所動，忘記了“主反”的意義。反之，在劉咸炘的一元論中，“反”的意義並不是負面的。它指向的是人性具足之善，而“反”在工夫上的體現則為消極、主靜和“懶惰”的態度。易言之，可以“保守”定義劉咸炘推崇的立場。與此同時，需要保守的價值絕不能以“赤子之心”的樣態超離於正在前進、演化的事實。而是必須以“惰性之為功”的形態去對事實發揮作用。這就來到了劉咸炘學思中的一個重要主題：既然心和氣、事從來不能二分，那麼二者之間的主從關係又是什麼？

出於這種張力，劉咸炘進一步思考了兩個問題，亦即第三段引文談的“善惡與禍福不相合”和“心識作用與身體狀態不相連”兩者。第二個問題的解決放在了前面：禍福在身而善惡在心，心為身主，而後福德一致。此為中西賢哲所共。⁵⁸ 但福德一致的判斷引出了對身心問題的一元論解決：“心亦氣”。此為險語。如果心之善惡完全與身之禍福或者說氣之禍福等同，那麼作為為善之基的心自然就為氣之禍福所轉移。進而言之，作為價值判斷的心之善惡，豈不是要靠感應中存在的“鬼神之賞罰”來維繫？然而鬼神之賞善罰惡，豈是必然能夠回護人間善惡標準的呢？對於這個艱難的問題，劉咸炘並未作出答覆。可以比對的是他從治學之初就抱有的一個堅定信念：盡人事、聽天命，而人事在前。⁵⁹ 在他看來，人事之善不為天命之善惡所限。一旦能堅持福德一致，則即使“為善而無福報”也不會動搖世界之為善的根本性質。故前述引文第三節

57 對“氣”與“風”之關聯性的解釋，參楊儒賓：《氣的考古學——風、風氣與瑪納》，《臺大中文學報》第57期（2017年6月），頁73—99。

58 劉咸炘援引過亞里斯多德（Aristotle，前384—前322）和斯賓諾莎（Baruch Spinoza，1632—1677）的命題來支持這一立場。參《左書三·〈中庸·誠者自成章〉釋》，《推十書甲輯》，頁263。

59 《筭記雜鈔·讀〈小戴記〉》，《推十書王癸合輯》，頁540—541。

云：“宇宙本明也，通也，其末乃有暗塞，是自然也。”那麼在既存的暗塞和不善面前，通明和善為什麼還是世界的根本性質？這將是本節的中心問題。

從傳統的朱子學立場上講，作為價值本源的理是要在氣之先的，是獨立於氣而實在的。這也是王廷相（1474—1544）、伊藤仁齋（1627—1705）這樣的思想家所不可接受者。但此類立場同樣會強硬地反對“復性”，因為性本來不在氣外，何以言復？這顯然與劉氏對氣中善、惡張力的強調和人需要“反本”以行善的論說是不同的。⁶⁰ 在 1922 年所成《故性》篇中，劉咸炘已承劉沅之說，以朱子“心統性情”論解釋《孟子》。⁶¹ 檢劉咸炘晚年（1931）所成解說“道體”之《莊子釋滯》，可知他仍然左袒朱子“理在氣先”之說，同時藉此回應“西哲”：

西洋認識論家謂物質止是我之感覺觀念，與非我無所取相近，此說否認客觀物質之存在。他派不從此說者，則以物質不因感否而存亡駁之，此多猶未足以服之，惟此非彼無我之言，乃足以駁之耳。蓋我之為我，乃係分別於彼之詞。假使我之外無一物，則我之名奚由生，我之義類由立乎？必有真宰非斷詞，謂依理論似有使之者，亦如朱晦翁言推其原，似理在氣先一般云爾。然初不見此真宰，惟見萬物之動作而已。假設有此預存之理，其行固能遂矣，是可行也；行固有征驗矣，是已信也，然而仍不見此理之行，只覺有此狀態而已。

此語直。明示與西洋哲學大不同處矣。言不須求得其所以然也。謂之莫為？彼亦如是；謂之或使，彼亦如是；謂目的，彼亦如是；謂機械，彼亦如是。如是者，自然也。自然即是真，何須更追求於現象之背後。西洋之必追求背後者，以現象為非真也。中華聖哲，則即以

60 楊儒賓：《異議的意義：近代東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012 年），頁 88—91，23—30。又劉咸炘在晚年（1930）定稿的《評戴潘》中對潘德輿（1785—1839）、戴震批評理學家之性理觀的言論，有詳盡的反駁，參《內書四上·評戴潘》，《推十書甲輯》，頁 771，778—779，781。

61 《內書一下·故性》，《推十書甲輯》，頁 677。

此現象為真。⁶²

與西洋哲學相比，中國“哲學”是一種更能解釋道德行為的學說。⁶³ 此處的兩段注文分釋《齊物論》中“若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形”與“如求得其情與不得，無益損乎其真”二語，其批判矛頭指向的是否認事物本體（物質）存在的現象論（Phenomenalism）者，兼有駁斥前述“唯心論”（Idealism）之意。⁶⁴ 劉咸炘的結論簡單明瞭：“自然即是真，何須更追求於現象之背後”。又依前引《不熟錄》，我們可以判斷“自然/宇宙即真即善”。至於自然背後的“真宰”或者說“一事/一氣”背後的“理”，則只是為善行而備的“假設”。

但這樣一來，《不熟錄》所述的德福不配問題，在此處所引《〈莊子〉釋滯》中變得更尖銳了：屬理的價值仍然是受屬事/氣的事實所決定的，善為現象世界或者說氣化世界中的福報所決定。已有論者指出，劉氏對善之來源的解說是有矛盾、模糊的。⁶⁵ 依照劉氏“即以此現象為真”的學說而論，規範人類行事的價值，反而會取決於被他批判的天演規律。刻深言之，觀風察勢、執兩用中的實

62 《知言·〈莊子〉釋滯》，《推十書乙輯》，頁524, 525。

63 此論亦章太炎和黃侃（1886—1935）師弟所持。參見章太炎《章太炎全集 演講集》（上海：上海人民出版社，2014年），頁287—289；黃侃《漢唐玄學論》，《黃侃論學雜著》（北京：中華書局，1964年），頁482—483。

64 對這兩種哲學立場的簡要介紹參 Jack Lyons, “Epistemological Problems of Perception”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/#IdeaPhen>。

65 丁耘已經注意到了劉咸炘和氣學傳統中的這個問題，並針對劉咸炘的早期作品對此進行了系統的梳理和批評，但他未進一步走入劉咸炘的語境中發揮這個矛盾。（《道體學引論》，頁92—100）吳飛指出，因為道家宇宙論的基礎範疇首要義是超善惡的“混沌”，跟“西哲”和儒家都不同，所以劉咸炘並不會把善不能獨立於氣的問題視作理事一元論在思辨上的裂隙。（吳飛：《丁耘的判攝之學[下]》，《讀書》2020年第4期）按吳說仍有待發明。劉咸炘是儒、道學說的調和者，同時他還承認西哲本體論術語和中國思想的共通性。既然這樣，他會如何用所謂的“混沌”宇宙論來實現這種調和呢？丁耘指出的矛盾依然是成立的，並且還是劉咸炘非常關心、希望解決的問題。下文會說明，劉咸炘解決這一問題的方式並非是思辨的，而是實踐的。他是用實踐者所感受到的善之自明性去覆蓋掉思辨中的矛盾。這也是重視自修的傳統學者所習慣的方式。由此對吳飛的發現做一解釋，可說是：就思辨言則無善無惡，就實踐言則有善有惡。

踐主張將不會必然地與善相關,而很可能成為市儈精神在價值虛無主義支持下的一種表達。對“道體”做如此“實用”的認知,將無法在新知的流風中保守舊學,而前述“為善而無福報”的問題,為劉氏的理事論帶來了一個難以處理的困難:如何在德福不能相配的時候維護堅定的性善論觀念?由此,劉咸炘走向了一條保守的思想道路。

(二) 在德福不配之際維護性善論

劉咸炘當然不會放任這一危機的蔓延,他在《不熟錄》中批判了《莊子》“重道賤德”的偏頗,與朱子如出一轍。⁶⁶《莊子》、佛氏和“唯心論”家都把性善當作是理論上的“假設”,這實際上是在貶抑性善。相反,在劉咸炘的理事一元論中,性善成為了在人的實踐當中不言自明的體驗——亦即上述引文中的“不見此理之行,只覺有此狀態”。再檢劉氏 1931 年所為書信可知:

梁君則已知問題,已知先儒所經歷,所開闢到何處者。且渠近已悟到心是整個,非西人分析法之所能知。中華聖賢用力于此,迥非西人所及。須知所以為整個者,即是神氣,且必須兼言氣,乃是整個。不但西人分析破碎,止詳觀念感覺之非,即今所謂佛學,亦止詳觀念感覺。前賢曾與炘談,謂相宗結果所謂破碎,誠明確之言。近日西方無意識派心理學,已知不止離感覺觀念,尚有不可名狀之心力。但于心氣交關之故,仍未明白。故終不知整個心。若知心氣交關,則知下手處當何在矣。此是問題肯要處,最須要與細談也。據炘所聞,現在講學健者數人,其氣象皆不好,不及先儒。其故安在,可以悟失。不知下手處,不能變化氣質,雖具大智慧何用。⁶⁷

徐國光(季廣,1902—1941)為劉咸炘信重的學生,曾在其身後為編《系年

66 《知言·不熟錄》,《推十書乙輯》,頁 695。朱子的批評見黎靖德編:《朱子語類》(北京:中華書局,1994 年),頁 3005—3006。

67 《推十文·與徐季廣》,《推十書戊輯》,頁 608。

續錄》。劉咸炘在去世前一年與他的三封通信中點評了當時講論義理之學的中西學者，包括梁漱溟、蒙文通之友馬一浮、梁漱溟之友衛西琴（Alfred Westharp, 1882—1946）、熊十力（1885—1968）、歐陽竟無（1871—1943）和任教過成都大學的景昌極（1903—1982）等人。⁶⁸ 在信件中，劉咸炘還認為徐國光“喜佛”“聰明太過”“缺少一點癡愚魯莽”。⁶⁹ 而在“現在講學健者”中，劉咸炘對熊、歐尤為不滿：“不能變化氣質，雖具大智慧何用”？天理、真宰等獨立于氣的道德基礎作為名相知識而言，確為“假設”。然而這些名相之所以能在實踐中成立，正在于行善實踐中的具體感覺“心氣交關”的切實性。也就是說，養氣意義上的道德涵養，可以自然而然地使得善心、天理成立。此即劉咸炘《三進》篇中認為劉沅會通道家丹道對性理之學的貢獻所在。⁷⁰ 但是這樣一來，由理事一元論支撐的性善觀，如何成為脫離個人實踐體驗、放之四海而皆準的學說呢？劉咸炘未能很好的處理此問題，他只是堅持中國學人所證之“氣象”，有不可“證之於衆”者。劉氏在 1929 年所作的一則筆記中解釋道：

68 同上注，頁 609：“梁君之說，固有具眼。其不足處，乃在未多讀古書及深究道家之說。弟謂抑揚太過，似猶非其病也。南方尚有某君，炘未知為誰。紹興馬一浮君，則聞文通言，其氣象甚好。以所聞比較之，似猶勝南京某君（按：歐陽竟無）也。衛西琴固有獨見，然其說玄幻而好牽大綱，仍是西洋人習氣，於中國聖哲之心得，似尚隔膜耳。弟所謂客氣用事，語極精到。現在學人，雖極有內心，極有學問，而其談學排調，終是有擺架子，立旗幟之意，少樸實頭地人。炘嘗與所與遊之三數人談，謂吾輩皆坐夾雜名心，諸人亦以此言為然，而深感此語，則惟吳碧柳（按：吳芳吉）耳。現在雖有人講求身心之學，而不得真傳，終是說食。或絞腦以盡思，所得固是空蕪；或作氣以立節，仍不免於粗率。不能用功涵養本原，踏實體驗，日用固應盡於此。來書謂非前人之言不可盡信，即國民精神退墜。炘以為皆非，直是順、康以來專務文字，避身心而不談，此學中斷，無前輩模範，故致此耳。弟所說某君（按：景昌極），現仍在成大。近數日見炘《內書》，忽貽炘以所著書，相就談論。炘以所學根本不合，未敢與暢論也。渠於先儒說甚淺，嘗循西洋分析之法，一切詆先賢為玄幻。惟尚知說是一事，行是一事，仍以孔子為是，此一點尚不差耳……梁君若能詳觀《右書》，當更留意舊書。以炘所聞，此公氣象究為特出，南京某君及著語錄之某君（按：《尊聞錄》作者熊十力）聞均甚燥辣也。”

69 同上注，頁 610。

70 與其祖父相比，劉咸炘更徹底地將“氣”確定為一元論的基本範疇，使得劉沅的修養理論更有條理。劉沅的理氣觀參趙均強：《太極函三為一：清儒劉沅對理學本體論的貢獻》，《哲學與當代精神理論研討會暨 2013 年哲學學會年會論文集》；“生態哲學與當代社會”學術研討會論文集》，2014 年。

崇科學者不外曰重實驗。實驗何以爲知之真耶？則曰可以證之於衆而皆同。然證之不離言語，而所證者亦不能外感覺。感覺固非言語所能明而恃親驗，而其高者尤玄，如所謂觀氣象者是也。入市而覺衆人之驚醒與安靜，此即覺者亦未能驟言其所以然。其間自有幻誤，然而真者多矣。何以知其真？以可共驗也。其驗在心而不在口。世之告人以臭味者，每苦不若色聲之明著。而皆心之感覺，恒有甚真而不能使人共驗之者。⁷¹

由此可知，劉咸炘前文所言“觀念感覺”之外的“心氣交關”是在個人的“心之感覺”範圍內，而前述之感覺當指可以證之於衆的“身”之感覺。崇科學者觀念中的實驗正是依賴於這種感覺和因之推理而成的觀念、言語。與科學依賴的可實驗的感覺觀念不同，足以統領“整個神氣”、進而變化氣質的，惟有難以證之於衆的心之感覺。與其說這是思辨意義上的可證明之事，不如說是實踐當中的自明之事。比較而言，梁漱溟以“現量”描述這一感覺，進而將中國文化與西方文化區分開來，正是劉咸炘所認可的。⁷²

與此同時，劉咸炘並不認爲應該肯定西方文化在當下演化過程中擁有的合法性，所以梁漱溟《東西文化》從人事上的成功肯定代表著“燥熱”西方文化在現時相對於中國文化的優勢（“冷後熱前”），乃是錯誤的。在劉氏看來，中國文化恰恰提供了既能對治“燥熱”，也能應對人事的方案：由於心之感應仍在一氣之中，結合對氣之流行“風勢”的觀察和應對，人完全可以通過作“反”或“靜”的工夫發現心中的善性。進而推其善心、成就修齊治平之事——這也正是王夫之的對明代良知學的批判性發展。⁷³ 劉咸炘對《中庸》“盡人合天”命題和張載“太虛氣化”宇宙論的重視，⁷⁴ 正與王夫之如出一轍。劉氏執兩用中、攝

71 《筭記雜鈔·追述錄》，《推十書王癸合輯》，頁 805。

72 梁漱溟實際上是同時用“現量”和“非量”在描述劉咸炘所說的“感覺”。當然，其分別中、西之意是與劉咸炘完全一致的。參《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，冊 1，頁 398—401。

73 王林偉：《正學理想與天人回環》，香港科技大學博士論文，2012 年，頁 183—188。

74 分見《左書三·讀〈學案〉記》，《推十書甲輯》，頁 177；《內書四下·三進》，《推十書甲輯》，頁 787。

生養氣的實踐主張，自然也不會爲自了漢和市僧之徒所用。反之，乃是“爲功於天地”的大公之行：涵養身心即是與天下人爲善。⁷⁵

理事一元論把善行和善心緊密地縫合了起來：哪怕善行未克收效甚至於“德福不配”，行善獲得的幸福感仍然會被善心肯定。這樣一來，宇宙在根本上說就仍然是善的、通明的、回饋善行的。自然，維繫這樣的一種觀念需要強烈的道德責任感，需要以涵養身心爲實功、不爲觀念玄思所迷。然而既涉與人講學，守住這樣一種靠個人體會證明的學說是不夠的。希望以理事不二的性善論教化他人的學者不得不以事明理，從解說“宇宙本明”走向更加難言的“歷史本善”。故王夫之勉力而爲《讀通鑑論》，劉咸炘也在去世前寫下的《史病論》中昌言以“觀風”代替無是非之“相斫書”和有是非無事理之“君子小人譜”：

夫史固非相斫書與君子小人譜，而即此敘相斫與君子小人，亦復不如小說……真治史者欲貫串一代之風，勢必更旁求他書。若徒執正史，非獨不足，即所有者，亦隨而不明。⁷⁶

由於劉咸炘享壽不永，他並未系統地將以史明理的理念付諸實踐。在他與同樣推重明代理學的好友蒙文通的通信當中，除評論當時學風之外，劉氏還寄望於友人能從考證古史的學問中百尺竿頭更進一步、發明性善之道，⁷⁷而後者《儒學五論》的寫作正可視作對這一期許的回應：在中國歷史發展的風勢中，發現人們對性善之道的踐行。⁷⁸只是，劉咸炘對“鬼神”問題的獨到見解卻成了廣陵絕響。而其獨特的鬼神論，也是支撐其性善觀念的重要部分。如 1922 年所成之《三虛》篇所言：

75 參嚴壽澂：《以內丹術爲功於天地——儒宗王船山與道士閔一得》，《中華文史論叢》2012 年第 3 期。

76 《論世·史病論》，《推十書丙輯》，頁 563。

77 《文學·與蒙文通書·覆蒙文通書》，《推十書戊輯》，頁 604—606。

78 參張凱：《經史嬗遞與重建中華文明體系之路徑：以傅斯年與蒙文通學術分合爲中心》，《浙江大學學報（人文社會科學版）》2014 年第 3 期。又，蒙文通《儒學五論》中對先秦人性論的論說，也與劉咸炘《學變圖贊》相呼應。

凡天地之間萬有，可一言以蔽之曰氣。氣之所生，或實或虛。實者五，曰木、火、土、金、水。昔之論者，常減之增之而不能也。虛者四，曰味、光、聲、臭，佛家謂之色、聲、香、味。味之用，不若光、聲、臭之大。光、聲、臭者，神明之道也。不見其用，而用莫大焉，故曰無用之用。世知五實之用，而不知三虛之用，是以天人塞而奇常裂也。吾治道家經典，祈禱科儀，證之經記，綜而論之。⁷⁹

虛與實、奇與常本身都是一氣中的實在物(萬有)。只是實者、平常者可以見諸實在的五行，亦即可以證之於衆的物質。其確鑿無疑，故後世論者“減之增之而不能”。然氣之虛靈神奇者，則不免有涉鬼神之事。前述《兩紀》中“知死道之傳於二氏，則宋儒之偏不辨自明”的批評，針對的就是後世儒家對鬼神之用的漠視。可視為對袁枚(1716—1797)、紀昀(1724—1805)已有的鬼神不可知論的推進。在西化大潮襲來之際，無神論的勢力比起宋儒的時代更加強大，“天人塞而奇常裂”的問題也只會更加嚴重。有鑒於此，本文的下一部分將探究劉咸炘圍繞鬼神問題對新文化所作的批評。

三、新潮之下的保守選擇

(一) 劉咸炘辯護有神論的困難

在劉咸炘的宇宙觀中間，玄虛的鬼神可以得到一個跟天理類似的解釋：在行善的過程中，“自誠明”“盡人合天”的實踐者自然能感應到鬼神賞罰的效力，所以鬼神對他們來說自然是存在的。可是，對義理的解釋是面向少數人的，而面向多數人需要做的卻更多的是發明“群理”。在進化論潮流廣泛產生影響的20世紀初，因為實證科學的各種規律在支配著物質世界已無可辯駁，同情舊觀念的思想家們無法再將物質的實存和相關的規律置之不理，講述帶有“唯心論”色彩的知識。反之，意圖神道設教者要做的是將舊觀念編織進“科學”統治

79 《內書六上·三虛》，《推十書甲輯》，頁883。

著的物質世界，再行入室操戈之事。⁸⁰ 與當時流行的泛神論（Pantheism）取徑相比，劉咸炘的方法較為粗糙：他只是嘗試在一氣之中劃分實在之氣和虛靈之氣，來保護鬼神存在的合法性。而由於劉咸炘在短暫的一生中並未正面陳說虛氣的意涵，他也没能對鬼神存在的形態做出義理學上的積極解釋。與此相對的是，劉氏更多地取徑於對新潮中的無神論之批評，嘗試對鬼神的存在做出否定之否定。其寫作年份不詳的《露澤寺奉真武神像記》即言：

夫尸禮既廢以後，佛法未來之前，像設之文，早見載籍。紙畫泥塑，事殊義同。事多古無今有，豈得斷以為非。至於擬人本如寓言，偶像取於威畏。基督十字，何異圖形。彼其仇視異教，尤非所當沿襲。故承有神而不承有像，乃知一十而不知二五者也。若夫神之有無，異跡之虛實，益難言失。不信異跡者，大都祖述王充，以為偶然，顧學者必求因果，實不許世有偶然之事。而最後之因，則哲士窮思亦歸諸不可知。感應之律，無敢議為非實；物質之奇，適使信為有神……鬼神者，陰陽之靈。茫茫大氣，充周布濩，無處非陰陽，即無處非鬼神。但未知耳，非不可知也。⁸¹

此文的寫作，意在解釋修繕寺廟、祭祀真武神像的必要性。有論者認為傳說故事中這一真武石像的神異功能並不可信，或亦受基督教的反偶像崇拜思想影響，堅持為“鬼神祠像”之事，不必大興土木。而引文中劉咸炘即分兩段展開駁論。在“若夫神之有無”前，劉氏力陳偶像圖形為嚴明鬼神威嚴之必需，而今日所立之泥塑偶像與古籍所載之神像同出一義。西方宗教仇視異教的辟除偶像之論自可不談。而“神之有無”以下文句，則力駁“必求因果”者之失。劉

80 對於柏格森來說是如此，對同受進化論與柏格森思想影響的熊十力和阿羅頻多（Sri Aurobindo, 1872—1950）來說也是如此。阿羅頻多對柏格森的《創化論》曾做過細緻閱讀，從他的相關斷言例如“理性主義的‘科學’已超越他自身了，不久將被一心理學和性靈知識的升漲潮流趕上”（《社會進化論》，徐梵澄譯：《徐梵澄文集》[上海：上海三聯書店，2006年]，冊7，頁106—107）中可見一斑。熊十力構造其本體論時對柏格森思想的吸收參《新唯識論》，《熊十力全集》，卷2（武漢：湖北教育出版社，2001年），頁48—49。

81 《推十文·露澤寺奉真武神像記》，《推十書彙輯》，頁529。

咸炘認為無因可循之“偶然”並不像王充(27—97?)所說的那樣,與有理可循的“自然”是衝突的、故而是不存在於“一氣”之中的虛假事實。⁸² 因為“物質之奇”只要發生過、為人稱述過,那麼其存在就是自明的。而鑒於支配世界的自然因果律無法為人類所窮究,鬼神作為人/心之感應的物件以及賞罰的施與者,應該被認為是存在並且可知的。它們同樣是陰陽的一部分,只是沒有以五行(“實者五”)而是以虛靈的方式存在著而已。這些虛靈,正是“福德一致”的擔保者。

如前文所述,對於道德責任感強烈的個體來說,修德養氣時“心氣交關”的具體經驗會保證善行的優先性。但更多德性不足的眾人,卻需要賞善罰惡的鬼神作為“善”的擔保者。只是這一擔保同樣需要實證。這也就是為什麼劉咸炘不願止步於對無神論(Atheism)的否定,而是邁出了鬼神不可知論(Agnosticism)的範圍,嘗試提供鬼神存在的物質證據。⁸³ 可問題就在於,如果必須從口耳相傳的歷史故事中尋找這些實證,那麼捍衛“福德一致”的任務還是可能的嗎?

事實上,劉咸炘本人已經發現了傳說的不可靠,但他仍然在保衛“福德一致”的意義上捍衛這些傳說的合法性。1924年成稿之《道教征略》有言:

或曰:劉子政、葛稚川之書,皆以仙名,自都謬邪?曰:彼時道士未有宗派,但述古仙之事,以勸人信。猶儒之述聖賢,僧之述佛、菩薩也,豈可援乎?⁸⁴

82 王充以感應為偶然事件,其中無“自然”規律可循,進而非難《洪範》中世間災異為天人感應之結果的觀點,參《論衡校注·寒溫》(上海:上海古籍出版社,2010年),頁292—293。又,後輩四川學者李源澄(1909—1958)因王充主徵實疾虛,於是將其視為“歷史方法”的提倡者以及“浙東史學”的遠源,此與劉咸炘重視史學的價值維度已經大有不同。參李源澄:《浙東史學之遠源》,《李源澄著作集》(臺北:中國文哲研究所,2008年),頁1342—1353。

83 對不可知論舉證方式的介紹參 Paul Draper, “Atheism and Agnosticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/#DefiAgno>。

84 《論世·道教征略》,《推十書乙輯》,頁623。

這一問答本意在於修正過去道書中對道教修士大量冠以“仙”名的錯誤，但卻透露出一個不尋常的觀念：正如儒家為勸人行善而稱述聖賢事蹟，古書當中大量稱述古仙神奇並非意味著實有其事。而與此同時，又決不能因為古人記述有所誇張而率以之為偽。1923年所作之《三寶書》在批駁梁漱溟《東西文化》後即有言：

生物進化之說，謂黃金時代在將來而不在過去，後勝於前，必適應環境。若復于古，乃反於野蠻。又有謂東方文化與西方文化之區別即在一古一今，一前一後，一未進一既進者。此不可不辨也。新舊古今，本無定之名，後之視今，猶今視昔……德退智進之說不明，異說因以滋多，今文家遂不信上世有堯、舜矣……達爾文之言，本謂生存競爭，乃指智力，且不能包情感，況於德性。中人之言退化，則指德性……所謂天演淘汰者，強凌弱、衆暴寡耳。以此而為人，難乎其為人矣。夫聖人亦遂必以古為是哉？所謂復古復始者，絕對之古，非相對之古也。⁸⁵

《東西文化》中的文化三路向說與“今文家”康有為的“大同三世說”有著微妙的聯繫，在承認東方文化的特殊價值和歷史地位之餘，它們又都把西方文化代表的物質利益視為東方人目前理應追求的對象。而劉咸炘此處對進化論的反思又與章太炎《俱分進化論》之說相似，二者都將進化過程中不可回避的苦厄視為智力進化中價值失落的體現。相比之下，劉咸炘復古復始、保存德性的觀點更為保守。他認為儒經中對上世聖賢的稱述乃立教之言，是寄託“絕對”之價值理想的文字，而非“相對”的歷史事實記述。跟道教傳說中的仙人、神奇一樣，聖賢形象即使真實性不可證實，但是以維護社群價值理想的名義，人也是應該“相信”其存在的。由此觀之，康有為和杜佑（735—812）、章學誠等

85 《內書五·三寶書·反復》，《推十書甲輯》，頁852—855。

史家的距離，⁸⁶反而比在保守語境下嚴判經、史之分的劉咸炘和張爾田更近了。

(二) 退守一隅的君子

當歷史事實成為“絕對”之善的注腳時，理事一體的宗旨自然還是成立的，但論理的需要往往會壓倒對事實的認知。回到前文所稱的“彼其仇視異教，尤非所當沿襲”看，為什麼儒、道能承擔建立偶像以勸善的功能，而基督教不行呢？劉咸炘認為原因在於中西人群的天性所致之不同倫常觀：

人皆知西洋文化為科學與德謨克拉西，或總之曰前進態度，或又曰不知足。吾今總之於躁動與分爭……仇視異教而戰，與仇視異族而戰同其慘酷。或謂此乃制度之害，非耶教之本義，實則教會制度乃其教義之所必然，而此制度固與牧群之國家同形者也。今人潘君光旦觀此最明，其所作《基督教與中國》一篇，論基督教與中國舊文化根本衝突在人倫之觀念。其言有曰：基督教之倫常觀，另有一在天之精神的父，此觀念在中國人心目中絕難瞭解……西人之不能瞭解中正和平而僅取厭世悲觀者，正其尚分好極之性耳。尚分好極，牧群之本象，印度固亦亞利安族，亦尚分而好極。佛學之易行，於西方性相近耳。⁸⁷

這段引文選自為梁漱溟所重視並予抄錄的《動與植》篇，但其中“中西倫常不合”的核心論點，卻是由尚處青年時期的文化保守派潘光旦（1899—1967）所

⁸⁶ 杜佑言“古之人朴質，中華與夷狄同”，見《通典·禮八·立尸議》（北京：中華書局，1988年），頁1360—1363；章學誠也認為周禮是“先聖王法積道備”而成。朱子衍杜佑之論為“上古時中國但與夷狄一般，後出聖人改之有未盡者，尸其一也，蓋今蠻洞中猶有此”（黎靖德編：《朱子語類·禮七·祭》，頁2310）。康有為即本朱子之論而立聖王變法教化蠻洞說，見《教學通義》，《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007年），集1，頁49—50。當然需要注意的是，不同的思想家是在不同語境下立論的：杜佑、朱子並不用擔心把聖王的時代和野蠻的古代關聯在一起會導致對經典與聖人的懷疑，以及這一懷疑誘發的後果——“經降史升”。同樣的，本身以史家自命的劉咸炘和張爾田，也是身處近代，在“經降史升”發生之後，有感於經典的價值義涵失落而言及經、史之分和尊經之必要。

⁸⁷ 《外書一·動與植》，《推十書甲輯》，頁976、978、980。

提供的知識支撐的。潘氏的原文發表於反教運動(Anti-Christian Movement)聲勢浩大的1926年,他在文中指出:國人反教情緒之強盛,實與基督教在文化交際中有“強制之宣傳”有關。與此同時,他也暗示基督教義比起中國的人倫觀實屬“不近人情”。⁸⁸ 劉咸炘此處所發揮的更多是後一點,並將之歸於“尚分好極之性”、與印度佛學同科。由此觀之,劉氏批評的新文化所倡之進步、“西洋哲學”所倡之“追求背後”“唯心論”所倡之玄虛,無不是在強調國人之“中正和平”優於“尚分好極”。而劉咸炘提倡退化、惰性、鬼神、虛靜與新潮相敵,同樣意在維護中國之人倫。可是反教聲勢之浩大並不意味著“中正和平”之性得以在西潮之中維持。相反,“天人塞而奇常裂”才是劉咸炘需要面對的事實。可能正是由此,他選擇了刻意將自己留置在舊派講學人圈子的邊緣。⁸⁹ 劉氏在1926年成稿的《君子錄》中自況:

夫事莫要於群己,質本異其冷熱,成己成人,一貫之道不明;歸墨、歸楊,兩端之說相代。合離多變,通蔽相妨,沮、溺、蘇、張,終不能合,出處語默之間,求其允失,君子者蓋亦希矣。

夫儒者口誦孔、孟,以出處自標。而精論其行,乃惟世所謂神仙者,始盡其道,此不足怪也。儒者拘方從俗,守死法而不知中耳。先大父曰:神仙隱士耳。聖賢即神仙。吾謂後世儒者之不能如聖賢,正坐少神仙功夫耳。⁹⁰

虛不離實,而神仙亦在人倫之中。從這一點來看,劉沅祖孫二人其實相當接近今天意義上的無神論者。“執兩用中”的儒者為維持世間之“福德一致”而默認鬼神賞罰的有效性(成人),同時有善用柔退、虛靜之“神仙功夫”避禍養德

88 參潘光旦:《基督教與中國——一個文化交際的觀察》,《潘光旦文集》(北京:北京大學出版社,2000年),卷8,頁110、98—104。

89 在點評了1930年出版之熊十力所作《尊聞錄》後,劉咸炘將評語寄送給了徐國光並囑“閱後即焚”。參《推十文·與徐季廣》,《推十書戊輯》,頁609。

90 《論世·君子錄》,《推十書丙輯》,頁577、615。

(成己)。這是劉咸炘大力表彰《中庸》能和會儒、道傳統以發明君子之德的原因所在。⁹¹ 然而從這兩段引文來看,劉咸炘在新潮面前選擇的似乎是退避三舍:有神之論既然不得信於天下,有道君子莫若“舍之則藏”、獨守其性善之明。在1927年所作《重修宋史述意》中,劉咸炘言:

更廣言之,吾華漢後文化,實在長江,而源出於蜀。特蜀山險難通而水湍不蓄,故士多南遷不返,而土著者深而固僻。今西來之風,侵削華化,東南人輕浮,隨風而靡,西北人則朴魯不能與。且西北文風,自漢、唐大盛,宋後已衰。東南宋後乃盛,今則盛極將衰。吾蜀地介南北之間,民性得文質之中,雖經元明兩災,而文風已漸有興象。又自東西大通以後,中國南北之勢變為東西,東如門閭,西如室內,蜀後負須彌,而前距海遠,山環原野,水如羅紋,亦殊燕豫秦晉之荒漠,後此或將為華化退據之地乎?⁹²

此稿討論新宋史體例的語境已有學人論及,但此處引文對“華化退據之地”的預言卻未得到深入分析。⁹³ 宋代對於劉咸炘和建議劉氏重修宋史的蒙文通來說都具有非凡的意義。如前述,在漢唐之間失落的《孟子》性善之義和《中庸》“盡人合天”的“哲學”,都在宋代的理學傳統中得以復興,劉咸炘本人推崇備至的“浙東史學”和“姚江心學”亦出自宋學。⁹⁴ 而與此同時,宋人退居江左的命運又暗示了今日為西風所侵削的中國文化之命運,此稿的結論不無悲觀:“西北文風,自漢、唐大盛,宋後已衰。東南宋後乃盛,今則盛極將衰。吾蜀地介南北之間,民性得文質之中,雖經元、明兩災,而文風已漸有興象……或將為華化退據之地乎。”王夫之晚年隱居石船山下以全其性命節義,同時胸懷古今天下,推闡理勢、專事著述,以踐行君子的道德職責。⁹⁵ 夫之《船山記》有言:“古之所就,而不能概之於今;人之所欲,而不能信之於獨。居今之日,抱獨之

91 《知言·概聞錄》,《推十書乙輯》,頁17。

92 《論世·重修宋史述意》,《推十書丙輯》,頁573—574。

93 張凱:《經史分合與民國“新宋學”之建立》,《近代史研究》2013年第6期。

94 《論世·重修宋史述意》,《推十書丙輯》,頁572—573。

95 王林偉:《正學理想與天人回環》,頁231—234。

情，奚爲而不可也？……無可名之於四遠，無可名之於末世，偶然謂之，欻然忘之，老且死，而船山者仍還其頑石。”⁹⁶此語正可發明劉咸炘的“退據”之論。知勢有必至、事不可爲，故退隱以全身、全德；知氣化無常然天理常在，故學思恒以天下爲心、以觀風察勢爲要。此船山、宥齋所同。

劉咸炘的歷史觀以理、事不二爲要，這意味著史事發展的邏輯是受性善之理所支配的。只是爲了保證性善之理的獨立性，劉氏不得不訴諸個體在“心氣交關”的道德修養中，對德性的自覺奉行。由此說明“行善即是得福”。但“德福一致”的真理對於無法踐行“心氣交關”之修養的衆人來說，惟有通過鬼神賞罰的形式才能確保——這是王龍溪（1498—1583）等明代心學家已經面臨過的困境。⁹⁷而當固有的文化傳統爲西潮衝擊、人們對鬼神賞罰的信仰也被無神論破壞之後，君子只能選擇退居於仍然抱有“中正和平”之性的地區獨善其身，等待整個氣化世界自然否極泰來。正如理不能離事，歸根結底，“化人”“覺民”的理想在“流風”之中也必將退居蜀地一隅。

四、餘論：劉咸炘與馬一浮

劉咸炘從蒙文通處知道了“氣象甚好”的馬一浮，但他沒能看到馬一浮的著作，二人進一步論學自然也無從談起。而馬一浮在機緣巧合之下，卻對劉咸炘的學問有過一個間接的評論：

足下既嘗師劉宥齋先生，備聞師說，其言必有所本。劉先生之書雖未盡見，偶見一二種，亦深歎其博洽。但好以義理之言比傳西洋哲學，似未免賢智之過。足下于師門熏習既深，固宜有此。今書院所講，以求己爲先，多聞爲後，恐於賢者平日治學趨向未必有合，故於大著未敢輕加評

⁹⁶ 王夫之：《船山記》，《姜齋文集校注》（湘潭：湘潭大學出版社，2013年），頁96—97。

⁹⁷ 參吳震：《明末清初勸善運動思想研究（修訂本）》（上海：上海人民出版社，2015年），頁87—107。

驚……足下既知專重知解不足爲學，後此能留意持養，進德可期。⁹⁸

馬一浮對劉咸炘“好以義理之言比傳西洋哲學”的批評未必能使後者心服，但聯繫前文所論，馬氏對“專重知解不足爲學”的看法卻是劉咸炘所贊同的。雖然馬一浮對劉沅、陳撷寧（1880—1969）的丹道皆持懷疑態度，然亦非極力排斥之。如果劉咸炘能看到馬一浮對熊十力寫作《新唯識論·明心篇》的建議中“心無內外”語，定能讓其大生知己之感。⁹⁹ 在馬一浮與劉咸炘的另一位門生徐國光（季廣）的通信當中，馬氏藉禪語“玄沙不度嶺，保壽不渡河”¹⁰⁰婉拒了徐國光來訪復性書院論學的請求。該信旨在說明學貴自證，並強調書院講學絕無宣教之心。¹⁰¹ 這與劉咸炘對徐國光“喜佛”“聰明太過”的告誡，也不無相似之處。

此外，馬一浮又有批評“六經皆史”之言，與劉咸炘超越章學誠官、私之分，表彰心學的論說可以相發。二者都以義理而非官守作爲判斷經典之爲經典的第一義：

清代經學家今古文各立門戶，多不免以勝心私見出之，著述雖多，往往乖于義理。廖君最後出，善言制度，然以六經爲俟後之書，幾同預言，則經文與識緯何別。無乃爲公羊家“爲漢製作”一語所誤乎？若章實齋以六經皆先王政典，則孔子刪述之業爲侵官，其蔽一也。總之，六經皆因事顯義，治經當以義爲主，求其當於義而已。¹⁰²

98 馬一浮：《爾雅臺答問·答程澤溥》，《馬一浮全集》，冊1，頁405—406。文中的“足下”爲劉咸炘門生程澤溥，其生平事蹟不得而知。

99 “心誠不易說。視之不見，聽之不聞，而爲天地之本，此言其體也。天地間交互往來，動靜辟闔，獸胎鳥孳，萬物生長，莫非心之流行，此言其用也。所謂寂然不動，隨感而應，兼體、用而言也……又曰：心不可言內外，本無內外也。”參烏以風：《問學私記》，《馬一浮全集》，冊1，頁732—733。馬一浮對劉沅“丹道不可入學”的評論參《與張立民書》，《馬一浮全集》，冊2，頁800。

100 參《圓悟佛果禪師語錄》，《大正新修大藏經》（<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>），T1997_47.0754b26—47.0754c04。

101 馬一浮：《與徐季廣書》，《馬一浮全集》，冊4，頁986。

102 馬一浮：《爾雅臺答問·答池君》，《馬一浮全集》，冊1，頁412。

經典主“義”是馬、劉共法，但在強調“因事顯義”之時，馬一浮進一步走向了“經不爲史”的判斷，他認爲義理的根據不在史事而在人心。由此，經典中的義理才會是萬古不磨，爲萬世所尊的。雖然這種論述中保護經典價值之維的意圖有目共睹，但也一直因其立論脫離實事、不能“證之於衆”而受到詬病。¹⁰³本文對劉咸炘理學思想及其張力的探索，亦爲理解馬一浮與民國理學家的相關論調提供了幫助。

如同前輩學者康有爲、張爾田和同輩學者錢穆，受用于《文史通義》，劉咸炘立足史學、調和新知與舊學。又得力於家傳的性理之學，劉氏嘗試在以理事不二爲宗旨的氣一元論中彌合價值的規律（性善和福德一致）與事實的規律（風勢）。然而在新潮的湧入已經不可阻擋的時候，他也唯有選擇退避三舍。這一無奈恰恰呼應了另一位兼祧“浙東史學”“姚江理學”的前輩學者陳黻宸對“中國哲學”的言說，也揭示了相同的問題：意義危機的深化，驅使舊派學人走向傳統心性之學的思想資源。¹⁰⁴抗戰時期，這道伏流造就了馬一浮極具理想氣質的論說。而在陳黻宸、劉咸炘的思想中，已能窺見其先河。

（作者：浙江大學人文學院馬一浮書院 博士後研究員）

103 對馬一浮論點最新的回顧參桑兵：《國學形態下的經學——近代中國學術轉型的糾結》，《近代史研究》2019年第6期。

104 這一問題作者有專文論之。

引用書目

一、中文

(一) 專書

《圓悟佛果禪師語錄》,《大正新修大藏經》, <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>.

丁耘:《道體學引論》。上海:華東師範大學出版社,2019年。

小野澤精一等:《氣的思想》。上海:上海人民出版社,2014年。

山口久和:《章學誠的知識論——以考證學批判為中心》。上海:上海古籍出版社,2006年。

王夫之著,陽建雄校注:《姜齋文集校注》。湘潭:湘潭大學出版社,2013年。

王充著,張宗祥、鄭紹昌校注:《論衡校注》。上海:上海古籍出版社,2010年。

王汎森:《執拗的低音》。北京:生活·讀書·新知三聯書店,2014年。

王林偉:《正學理想與天人回環》。香港科技大學博士論文,2012年。

皮錫瑞:《皮錫瑞全集》。北京:中華書局,2015年。

杜佑:《通典》。北京:中華書局,1988年。

李源澄:《李源澄著作集》。臺北:中國文哲研究所,2008年。

吳震:《明末清初勸善運動思想研究(修訂本)》。上海:上海人民出版社,2015年。

周鼎:《劉咸忻學術思想研究》。成都:巴蜀書社,2008年。

馬一浮:《馬一浮全集》。杭州:浙江古籍出版社,2013年。

徐梵澄:《徐梵澄文集》。上海:上海三聯書店,2006年。

陳大齊:《哲學概論》。北京:北京大學出版部,1920年。

陳中:《儒道會通——劉咸忻哲學思想研究》。貴陽:孔學堂書局,2017年。

陳澧:《陳澧集》。上海:上海古籍出版社,2008年。

孫詒讓:《周禮正義》。北京:中華書局,1997年。

曹南屏:《閱讀變遷與知識轉型》。北京:社會科學文獻出版社,2018年。

康有為:《長興學記·桂學答問·萬木草堂口說》。北京:中華書局,1988年。

康有為:《康有為全集》。北京:中國人民大學出版社,2007年。

章太炎:《章太炎全集 演講集》。上海:上海人民出版社,2014年。

- 章學誠著，倉修良注：《文史通義新編新注》。杭州：浙江古籍出版社，2005 年。
- 梁漱溟：《梁漱溟全集》。濟南：山東人民出版社，2005 年。
- 張勇：《梁啟超與晚清“今文學”運動》。北京：北京大學出版社，2015 年。
- 張舜徽：《清人文集別錄》。武漢：華中師範大學出版社，2004 年。
- 黃侃：《黃侃論學雜著》。北京：中華書局，1964 年。
- 蒙文通等：《推十書導讀》。上海：上海科學技術出版社，2010 年。
- 楊儒賓：《異議的意義：近代東亞的反理學思潮》。臺北：臺大出版中心，2012 年。
- 路新生：《中國近三百年疑古思潮史綱》。上海：復旦大學出版社，2014 年。
- 蔡長林：《文章自可觀風色——文人說經與清代學術》。臺北：中國文哲研究所，2019 年。
- 廖平：《廖平全集》。上海：上海古籍出版社，2015 年。
- 熊十力：《熊十力全集》。武漢：湖北教育出版社，2001 年。
- 歐陽禎人：《劉咸炘思想探微》。北京：商務印書館，2016 年。
- 黎靖德編：《朱子語類》。北京：中華書局，1994 年。
- 劉咸炘：《推十書（增補全本）》。上海：上海科學技術文獻出版社，2009 年。
- 劉巍：《中國學術之近代命運》。北京：北京師範大學，2013 年。
- 潘光旦：《潘光旦文集》。北京：北京大學出版社，2000 年。
- 潘光哲：《晚清士人的西學閱讀史》。臺北：“中研院”近代史研究所，2014 年。
- 錢穆：《錢賓四先生全集》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998 年。
- 韓策：《科舉改制與最後的進士》。北京：社會科學文獻出版社，2017 年。
- 羅志田：《權勢轉移》。武漢：湖北人民出版社，1999 年。
- 羅炳良：《章實齋與邵二雲》。北京：商務印書館，2013 年。

（二）論文

- 吳飛：《丁耘的判攝之學（下）》，《讀書》2020 年第 4 期，頁 112—119。
- 於梅舫：《“自改革”的回音：康有為〈教學通義〉撰寫緣起與論述旨趣》，《中國哲學史》2020 年第 5 期，頁 111—118。
- 桑兵：《國學形態下的經學——近代中國學術轉型的糾結》，《近代史研究》2019 年第 6 期，頁 23—37+160。
- 章可：《論晚清經世文編中“學術”的邊緣化》，《史林》2009 年第 3 期，頁 68—74+189。
- 張典魁：《陳立夫〈唯生論〉與柏格森哲學關係之探討》，《中正歷史學刊》第 12 期（2009 年 12 月），頁 167—176。
- 張凱：《經史分合與民國“新宋學”之建立》，《近代史研究》2013 年第 6 期，頁 94—113 +

160—161。

張凱：《經史嬗遞與重建中華文明體系之路徑：以傅斯年與蒙文通學術分合爲中心》，《浙江大學學報(人文社會科學版)》2014年第3期，頁26—40。

馮達文：《“事”的本體論意義——兼論泰州學的哲學涵蘊》，《中國哲學史》2001年第2期，頁37—41。

湯君：《劉咸炘老、莊研究述論》，《蜀學》第8輯，成都：巴蜀書社，2013年，頁153—163。

楊儒賓：《氣的考古學——風、風氣與瑪納》，《臺大中文學報》第57期(2017年6月)，頁73—99。

趙均強：《太極函三爲一：清儒劉沅對理學本體論的貢獻》，《哲學與當代精神理論研討會暨2013年哲學學會年會論文集；“生態哲學與當代社會”學術研討會論文集》，2014年，頁268—278。

鄭宗義：《論明清之際儒學的一元化傾向》，《中國文化研究所學報》第65期(2017年)，頁181—201。

歐陽禎人：《劉咸炘的思想來源》，《蜀學》第8輯，成都：巴蜀書社，2013年，頁132—140。

劉巍：《風起了，能否吹散刺耳的高音？——有感于王汎森〈執拗的低音〉》，《開放時代》2015年第5期，頁184—209+10。

嚴壽澂：《以內丹術爲功於天地——儒宗王船山與道士閔一得》，《中華文史論叢》2012年第3期，頁201—232+398—399。

二、英文

(一) 專書

Fröhlich, Thomas and Schneider, Axel ed., *Chinese visions of progress, 1895 to 1949*. Leiden: Brill, 2020.

(二) 論文

Draper, Paul, “Atheism and Agnosticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [〈https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/#DefiAgno〉](https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/#DefiAgno).

Lyons, Jack, “Epistemological Problems of Perception”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [〈https://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/#IdeaPhen〉](https://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/#IdeaPhen).

The Background and Problems of Liu Xianxin's Theory of "Principle" and "Social Activities"

YU Yi-hong

(Postdoctoral researcher, Ma Yifu Academy at School of Humanities, Zhejiang University)

Abstract

This paper is a historical study of modern conservative thinker Liu Xianxin (1897 – 1932) and his theory of *li* (principle) and *shi* (social activities). As Liu is now known as a brilliant historian, his theoretical discourses and criticism of China's westernization have become subjects for investigation. First, this paper studies Liu's historical ideas influenced by Zhang Xuecheng (1738 – 1801) and Neo-Confucianism. Second, it examines Liu's defense for the theory of original goodness of human nature and the problem of the correspondence of virtue and happiness. Third, it examines Liu's theistic argument, which was used in securing the correspondence of virtue and happiness. Based on these investigations, this paper shows inherent tension in Liu's theory of *li* (principle) and *shi* (matter), which reflects the anti-tradition trend Liu faced. Through discussing Ma Yifu's (1883 – 1967) critique on the view that "Confucian Classics are historical works," the last part demonstrates Liu's significance to modern Chinese scholarship.

Keywords: Liu Xianxin, Zhang Xuecheng, Neo-Confucianism, Cultural Conservatism, Theistic Ideas