

心性名教外一章：清代的義理學轉型與文學之呼應

張麗珠

國立彰化師範大學國文系教授

摘要

過去學界論及清學每易落入「清代沒有思想」的窠臼——這是緣自不識清代新義理學、或理學本位主義所產生的誤解。實際上以「乾嘉新義理學」為主軸的「清代新義理學」，是儒學從形上界轉移視域及論域到現象界的思想演進；「清代新義理學」與「理學」是兩種截然不同的價值系統，從本體論、人性論到功夫論，清儒都具有迥異理學思辨模式的義理新構。簡言之，理學將絕對道德標準推到「天理」之尊的「存理滅欲」模式，以及清儒以情論性，主張理原諸情、將理落在「情理」上的「通情遂欲」模式，正是儒學兼具「形上之道」的形上價值與「形下之器」的經驗價值兩種義理類型的發展。

清代新義理學有鑒於理學末流的社會不適應性，所以改弦易轍地、在道德標準認定上不若理學嚴苛，但卻更強調道德踐履之堅守、「終善」的實現；《紅樓夢》與《儒林外史》則以生動的文學描繪，呈現了清代新義理學發生的翔實而具體社會背景。都是對當時社會流弊觀察之提出，也充分反映了時代要求符合現實人情的新倫理觀、新道德心聲。

關鍵詞：現象界，乾嘉新義理學，清代新義理學，戴震，《紅樓夢》、《儒林外史》。

一、前言

過去學界論及清學，每著眼於清代學術典範——考據學，並且放大明清鼎移的政治效應，從反滿情緒與文字獄出發，將理學衰微相當程度地歸咎到政治因素上，說清代是壓制思想的思想黑暗期、甚至是儒學的墮落。¹但這樣的說法對於以下的學術發展事實並無法照應：一、理學在清初仍具有相當影響力，朝野頗多理學名臣與理學家，程朱理學並且是欽定官學、清廷表現「崇儒重道」基本國策的重要空間。二、終有清一代，理學始終都是牢籠士子的仕進階除、取士標準。三、清代的義理發展其實未嘗沉寂，以「乾嘉新義理學」而言，即是儒學演進歷程中義理學的典範轉移、義理轉型，是理學以外的另一種義理範式——現象界論域之理論建構，並為儒學轉型現代化的理論先驅。是以學術演進除了外緣的歷史因素以外，更有探討其內在自成理路的必要，揭去某些遮掩真相、似是而非的表相，也就顯得迫切了。

本文繼筆者《清代義理學新貌》、《清代新義理學——傳統與現代的交會》二書證立清代義理學轉型的重要意義及其價值之後，復持時代思潮應有一貫性理念，故擴大觀察面向，擴及對清代新義理學與文學間的呼應關係加以探討，並擇就代表人物戴震（1723-1777）以及《紅樓夢》、《儒林外史》等充分表現對理學信仰危機、反映社會思想變遷的文學作品做為觀察對象。但全文旨不在論析文學及藝術價值，也不在探討作者的創作意趣及態度、或對相關論題進行考證，更無意於析評人物，並且這方面的論述也早已汗牛充棟了；而是著眼於《儒林外史》表現了士人當時的精神空虛以及倫理名教、科舉理想幻滅，《紅樓夢》則反映了上層社會的墮落腐敗面、透露出封建組織的危機，而這些精神趨向對於清廷所極力提倡的程朱理學來說，都表現出背道而馳的精神異趨、展現創作與思想的自由，對本文尤其重要的，是其以生動翔實的形象刻劃，註腳了「乾嘉新義理學」價值轉型的社會背景，甚至可以說，文學中所反映出來的一些社會問題，正是義理學中意欲以理論解決的問題，都是對於當時社會思想和理念困惑的真實呈現。當時由於新價值觀萌生而產生的思想衝擊，諸如尊卑貴賤等級與平等原則，共性至上的群體原則與強調個體價值的個人化、自由化思想，道德價值中心論與物質利益原則……等種種矛盾，既表現於文學中，也反映在戴震一系新義理家的理論建構上。是故本文試圖通過對清代前中期同趨的文學與義理學呈現，說明即使在清代盛世，即一般所謂的高壓箝制時期，其社會思想與學術發展仍自有演進理路，非盡由人；政治等外力因素其實難做過多或主導性的干涉；而清代，亦非思想貧弱的時代。

二、清初趨向僵化的「實用化」理學

明末，陽明（王守仁，1472-1528）心學席捲天下，取代了程朱理學的主流地位，但隨著由明入清，王學背負清談亡國的罪名而受到諸多儒者的斥棄與批判，這也使得清代前中期的義理學發展趨向以下兩個方向：一是理學陣營之「由王反朱」，要求回到程朱一系上發展；一是另外建構有別於理學系統的新義理學，如陳確（1604-1677）、戴震、焦循（1763-1820）等人的義理新說屬之。

明代思想界雖然因陽明心學的流行，而有泰州學派「非名教所能羈絡」、「坐在膠漆利欲盆中」、「掀翻天地」之衝破道德崖岸；李贄（1527-1602）之衝撞儒教繩檢，反對「千古至論」的道德教條、譏諷時儒「假道學」；《三言》、《二拍》等文學作品中也有〈杜十娘怒沈百寶箱〉、〈賣油郎獨佔花魁〉一類歌頌浪漫自由愛情、女性婚姻自主權的思想突破，凡此都對程朱理學長久以來束縛人性、窒錮情欲及父權思想下貶抑女性思想人格與地位等不合理現象，造成衝擊。但在明亡江山易主、清廷再度藉理學名教以維繫社會秩序以後，晚明那種充滿人性解放、自由活潑的思想空氣，又被壓抑成凝滯、板重、講求修身養性的道學氣息了。程朱理學一方面以強調君臣大倫，而為維護封建君權的有力後盾；另一方面亦以修身之道、倫理名教，而為維護封建社會倫理秩序的有效規範，於是講求束身斂心的程朱理學，遂在王學末流形成學術廢弛、道德涯涘破壞、禮法蕩佚等敗壞的社會風氣以後，成為清主的不二選擇。康熙帝為了重整綱紀，提倡程朱理學、重開日講、恢復經筵大典，並且以朱子思想做為官方哲學的考試政策，清代也始終沿襲未變。是故清初在清廷採行獨尊程朱的一道同風下，儒學名教仍然受到儒者極力強調，顧炎武（1613-1682）就曾以「廉恥」之教，重責李贄「惑世誣民」、「小人之無忌憚」；²紀昀（1724-1805）《四庫全書總目》也以「非聖無法」、「名教之罪人」、「人心風俗之害」詆責李贄；³而即使是漢學派領袖的朱筠（1729~1781），其經典考據雖然「尊漢貶宋」，但其義理立場也仍然獨尊程朱，持宋學立場，還說「程朱大賢，立身制行卓絕，其所立說，不得復有異同。」⁴是故理學在清初的影響力實際上並未衰替。

不過清廷之推尊程朱，寓有藉「道統」為「治統」後盾的政治目的於其中。⁵也因此清廷之推尊程朱，主要在於藉倫理綱常以鞏固封建秩序，所側重的是道

¹ 論詳美·艾爾曼著，趙剛譯：《從理學到樸學》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁10。

² 〈李贄〉條，《日知錄集釋》（台北：國泰文化事業公司，1980），卷18，頁439。

³ 《李溫陵集》提要，《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1979），卷178，頁3669。

⁴ 江藩：〈洪榜傳〉轉述，《國朝漢學師承記》（台北：中華書局，1980），卷6，頁6

⁵ 康熙曾明言「道統在是，治統亦在是。」其文集記載，有一次他在親被甲冑、統數萬兵，深入不毛之地大敗葛爾丹之後，「忽有所悟，而自問兵可窮乎？武可黷乎？秦皇漢武皆英君也，因必欲勝而無令聞、或至不保者，豈非好大喜功與亂同道之故耶？」這樣的「好大喜功與亂同道」之悟，使他認識到國家的治統光是建立在屠殺、武力鎮壓上是不夠的，於是他「宵旰孜孜，思遠者何以柔？近者何以懷？……反之身心，求之經史，手不釋卷，數十年來，方得宋儒之實據。」（《康熙帝御製文集》，台北：學生書局，1966，第一集，卷19，頁7）即康熙苦思如何懷遠柔邇的結果，最後正是悟出了程朱理學才是「治萬邦於衽席」——治世御民、鞏固封建秩序與倫理的指導思想；才是馴順臣民，進使國家長治久安的最佳利器。於是他處心地想藉繼承「道統」來為清人的「治

德約束；至於理學的思辨色彩，則是被摒除在外的。但是這樣僵化的道德教條、「實用化」的狹隘走向，造成了理學學術生命被扼殺，最後並步上理論貧乏、難以賡續發展之路。另一方面則王學亦在清廷獨尊程朱及理學名臣的推波下，發展空間嚴重受到阻滯，復在「空談誤國」之多方集矢下，修正學風轉為經世務實，如孫奇逢（1584-1675）、黃宗羲、李顥（1627-1705）等。此外喋喋不休的朱、王之爭，也使得部分學者轉向尋求經典支持，各自憑藉考據鐵證以駁斥對方立場，反而因此推動了考據學之蓬勃發展，如王學立場的黃宗羲（1610-1695）之《易學象數論》、毛奇齡（1623-1716）之《圖書原舛編》與《大學知本圖說》、陳確的《大學辨》，以及朱學立場的閻若璩（1636-1704）之《尚書古文疏證》等。再者，從明末以來就已經埋下的人性解放種子，也仍然不斷地在萌芽、生長著，例如戴震《孟子字義疏證》就藉著疏理《孟子》的幾個關鍵性字義，從哲學視角建構起對理學「以理殺人」的理論指控；⁶《紅樓夢》也以鮮明的形象刻劃，呈現了階級倫理強凌弱的一面；《儒林外史》則鮮活地描繪了名教虛偽、缺乏理想與生氣的儒學腐敗面，從科場弊端、八股迂闊，到弔名沽譽、冒名招搖，再到貪官汙吏之招權納賄等，凡所有腐儒迂吏違背禮教卻真實存在士、仕兩途的醜劇，都一幕幕搬上舞臺，展現讀者眼前。至此，趨向僵化的實化理學益退居伏流，方興未艾的考據學則取代其學術主流地位，而成為清學典範；另一方面的義理學發展，則批判程朱道德標準不適應性的風氣也轉趨熾烈，主張「通情遂欲」、以現象界為論域、強調經驗價值的新義理學及其理論新構，也更為圓熟而意欲取代理學強調形上價值、「存理滅欲」的道德形上學了⁷。

三、「天理→情理」的思想變遷與《紅樓夢》之階級倫理反映

乾嘉新義理學代表人物戴震曾經提出著名的對理學「以理殺人」指控。在「以理殺人」指控中，既有「理是什麼？」的對理學絕對道德標準質疑——在理學「存理滅欲」模式中，「理」不但與人欲對立，並且以其普遍、超越的價值，挾「天理」之絕對權威，而為世人所共同服從的普世價值；也有對傳統儒教尊卑貴賤等級下的道德壓迫控訴。持論新義理觀的清儒認為「理」應該落實在經驗認識以及經驗實踐上——「使無過情，無不及情，之謂理」，所以說「古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知」，於是「理者，存乎欲者也」的經驗認識途徑，就成為他們與理學的重要義理分歧處。他們反對有任何絕對的道德標

統」爭取正統地位，故貶斥王學流行為道統中斷、為雜統，名正言順地以繼承程朱理學為道統傳承者自居。

⁶ 戴震：〈與某書〉，《孟子字義疏證》（附錄於胡適：《戴東原的哲學》，台北：商務印書館，1996），頁361。

⁷ 論詳拙著：《清代義理學新貌》（台北：里仁書局，1999）、〈清代的義理學轉型——新道德觀與新思維之建立〉（「第三屆國際清代學術研討會」，高雄：中山大學，2004.3.13-14）。

準與價值可以超越獨立於現象外，可以無視於條件之個別差異，而說是道德判斷的最高原理或標準；他們強調「理」之實現、善之認定，皆有待於客觀條件的配合與成全，都必須落在現象界的經驗實踐上，而非理學家靜坐存誠、寂然不動的形上層次，所以對新義理學家言，「理在事情」、「理義在事情之條分縷析」。⁸這就把「理」從理學先驗、玄虛的「形上」高度，下拉到「形下」、「經驗」的現實人生上了。是以新義理學正是從現實人情的經驗角度出發，在思想價值方面，以「情理」抽換了理學「得於天而具於心」、玄虛高渺的「天理」。也因此戴震批判理學的絕對道德標準，挾「天理」之尊以行階級壓迫之實，曰：

尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人，不能以天下之同情、天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！⁹

其論針對傳統儒教從尊卑貴賤等級出發的道德標準、片面要求的綱常倫理，固然維護了封建倫理，卻也造成對下層階級的迫害，顯違個人及平等原則——而對個體價值的看重，卻是自從明代重情以來、復經資本主義萌芽的催化，普遍存在各個階層的思想新趨——發出了強烈的不平之鳴，並極力強調理學「天理」的絕對權威及其標準不合理，明確表達了長久以來下層百姓對儒教階級倫理的抗議心聲。

文學反映人生，曹雪芹的《紅樓夢》是十八世紀的文學傑作，¹⁰在此文學作品中則形象生動地呈現了階級倫理造成的迫害、以及卑弱族群之人性尊嚴遭受踐踏等。不過說《紅樓夢》描繪了傳統社會的階級倫理及壓迫，並非意指作者本來的意趣或寫作動機如此；而是被稱為「通部情案」的《紅樓夢》因對「情」的強調，自是免不了由對人物現實處境及人情抒寫而來的階層刻劃，與對當時社會型態及社會思想之充分描述，因此曹雪芹筆下的《紅樓夢》世界裏，有著多幅畫面都著墨了階級制度下弱勢族群所受到的戕害，試述如下：

（一）對階級倫理之為絕對「天理」或階層壓迫質疑

《紅樓夢》中對於尊卑貴賤階級以及下層弱者所受到的不合理對待，有著相當深刻的描寫：當賈雨村任應天府時，薛蟠為爭一婢而打死馮淵；然他「既打了

⁸ 戴震：〈理五〉、〈性二〉、〈理十〉、〈理六〉，《孟子字義疏證》，頁245-247、286、253。

⁹ 〈理十〉，同前註，頁256。

¹⁰ 根據胡適〈《紅樓夢》考證（改定稿）〉，曹雪芹大約生於康熙末葉（約1715-1720），死於乾隆三十年左右（約1765）。其書則〈重印乾隆壬子本《紅樓夢》序〉胡適言「乾隆甲戌（1754）鈔本《脂硯齋重評石頭記》殘本十六回，這是曹雪芹未死時的抄本，為世間最古的鈔本。」（胡適、吳相湘、蔡子民、李玄伯：《紅樓夢考證》，台北：遠東圖書公司，1985，頁22、4）

人，奪了丫頭，他便沒事人一般，只管帶了家眷走他的路。……這人命些些小事，自有他弟兄奴僕在此料理。」「人命官司，他卻視為兒戲，自謂花上幾個錢，沒有不了的。」而賈雨村，本來雖然想要緝拿人犯，卻因為聽了門下“居官要有護身符”的話：「如今凡作地方官的，都有一個私單，上面寫的是本省最有權勢極富貴的大鄉紳名姓，各省皆然；倘若不知，一時觸犯了這樣的人家，不但官爵，只怕連性命也難保呢。——所以叫做『護官符』。」於是便「徇情枉法，胡亂判斷了此案。」¹¹此中所暴露的：階級社會裏弱者即使有理，也難逃強凌弱的難以翻身宿命悲哀，正戴震之所言「不能以天下之同情、天下所同欲，達之於上」的悲哀。

而在封建社會僕從如雲的富貴人家裏，主子對於所參養奴僕之或打或賣，是具有絕對主權的。賈政一心指望兒子寶玉能夠勤讀書，干求仕進；當他覺得寶玉並不如其所預期時，他首先訓誡的是陪讀的李貴：「你們成日家跟他上學，他到底念了些什麼書？……等我閒一閒，先揭了你的皮，再和那不長進的東西算帳！」於是李貴對於本不愛功名利祿的寶玉，也只好勸進道「哥兒可聽見了？先要揭我們的皮呢！……我們這些奴才，白陪著挨打受罵的。從此也可憐見些纔好！」¹²身為僕隸之無奈，於此可見一斑。而即便是平時最無主從之別，心腸千迴百轉並且時常為丫嬛們牽腸掛肚的寶玉，當有一回襲人、晴雯、麝月等丫頭因嘻笑玩鬧不肯應門，及至襲人知是寶玉方才急忙開門時，那寶玉「一肚子沒好氣，滿心裏要把開門的踢幾腳；方開門，並不看真是誰，還只當是那些小丫頭們，便一腳踢在肋上」，而這一腳的力道竟然重到襲人半夜裏頭上發暈、嗓子腥甜，一口鮮血吐在地上。¹³以昂藏五尺之軀卻如此對待一名纖弱女子，姑不論其身分是襲人或者小丫頭，在此不經意中所流露出來的，正是舊社會中尊者對卑者的天經地義宰制權，也著實令人不禁為奴婢地位之卑下一掬同情之淚了。

另外第四十四回的鳳姐對待下人態度與舉措，更展現了舊禮教社會中尊貴者的絕對強勢，以及卑賤者相對毫無尊嚴的弱勢。當鳳姐逮住奉命為丈夫賈璉偷情把風的丫頭時，她「揚手一巴掌，打在臉上，打的那小丫頭子一栽；這邊臉上又一下，登時小丫頭兩子腮紫脹起來。……那小丫頭子先還強嘴，後來聽見鳳姐兒要燒了紅烙鐵來烙嘴，方哭道……。」然而鳳姐接下來的動作，竟是「回頭向頭上拔下一根簪子來，向那丫頭嘴上亂戳。」¹⁴這一幅刻劃了恃強凌弱及卑者無奈、苦痛，教人寒顫的畫面，深深烙印在讀者心版上。

此外，舊社會中還有一種專門服侍主子生活起居，屬於侍妾的丫頭：「屋裏人」——像王夫人就以襲人賢慧，使做為寶玉的「屋裏人」；而當寶釵之兄薛蟠娶金桂為妻以後，金桂為了爭風，計害服侍薛蟠多年的「屋裏人」香菱（後被金

¹¹ 第四回，〈薄命女偏逢薄命郎／葫蘆僧亂判葫蘆案〉，《紅樓夢》（臺北：文化圖書，1980），頁28。

¹² 第九回，〈訓劣子李貴承申飭／嗔頑童茗煙鬧書房〉，同前註，頁74。

¹³ 第三十回，〈寶釵借扇機帶雙敲／椿齡畫齋癡及局外〉，同前註，頁255。

¹⁴ 第四十四回，〈變生不測鳳姐潑醋／喜出望外平兒理妝〉，同前註，頁366。

桂更名為秋菱)，薛蟠遂在金桂的挑撥下被激怒了，「順手抓起一根門閂來，一徑搶步，找著秋菱，不容分說，便劈頭劈臉渾身打起來。」¹⁵可憐多年的「屋裏人」身分竟不能為她掙得半分憐惜，舊社會奴婢之命運，叫人痛心；而主子之肆意作威作福，也令人髮指！

除了丫頭以外，舊社會中的戲子也與丫頭一樣，都是沒有尊嚴的受迫害族群之一員，她們被參養於像賈府這樣的富貴官宦人家，但是對於長得漂亮如丫頭晴雯、戲子芳官一類的女子，其被主母所嫌惡的程度，則是更勝人一等的。襲人就曾解釋王夫人之所以趕出晴雯的原因，道「太太只嫌他生得太好了，未免輕狂些。太太是深知這樣美人似的人，心裏是不能安靜的，所以很嫌他。」而賈府最高權威的賈母，也對芳官極表不滿道「唱戲的女孩子，自然更是狐狸精了。」¹⁶可憐這些被視為財產、人身不得自由的奴婢，連天生美貌的權利都沒有了，還能談什麼人格呢？

最後連曹雪芹都忍不住地藉襲人之口代言道：「想來都是一個人，不過名分裏頭差些，何苦這樣毒？外面名聲也不好聽。」¹⁷表達了出於自然人情的、對舊社會階級下弱勢族群的不忍情懷。

（二）對「父為子綱」、「夫為妻綱」的綱常倫理質疑

在理學家高唱「父子君臣，天下定理，無所逃於天地之間」，與儒學高尊孝道的道德標準下，即使身為《紅樓夢》主角、賈母心頭肉的心肝寶貝——賈寶玉，也仍然擺脫不了傳統父權視子女為財產、生殺予奪操之在握的思想窠臼。當一心指望兒子寶玉繼承衣鉢、仕宦傳家的賈政，因兒子的表現不如預期、又受到庶子賈環的挑撥，誤信寶玉在外流連優伶、表贈私物，在家荒疏學業、逼淫母婢，導致金釧兒投井自盡時，他便不分皂白地「只喝命：『堵起嘴來著實打死！』」且「冷笑道：『我養了這不肖的孽障，……不如趁今日結果了他的狗命，以絕將來之患！』」說著，便要繩來勒死。」其後雖在王夫人的搶救下，寶玉逃過一死，但也已經被打得「一片皆是血漬；……由腿看至豚脛，或青或紫，或整或破，竟無一點好處。」¹⁸固然「養子不教父之過」是儒教傳統教條，但曹雪芹筆下也確實對理學家標榜「父為子綱」的殘酷無情，做了極深刻的描述。

另有張姓財主女兒小名金哥，已經許給長安守備公子；然而長安府太爺小舅子李少爺一見愛之，打發人來求親。貪財愛勢的張父意欲許之，遂請賈府修造的鐵檻寺女尼轉求鳳姐，在鳳姐的弄權收賄並透過與賈府交好的雲姓長安節度脅從下，守備只好無奈地收回先前定禮。孰知多情知義的金哥聞知父親已退了前夫、另許李家以後，便一條汗斤悄悄尋了自盡。深情的守備之子得知金哥自縊以後，

¹⁵ 第八十回，〈美香菱屈受貪夫棒／王道士胡謔妒婦方〉，同前註，頁698。

¹⁶ 第七十七回，〈俏丫嬛抱屈天風流／美優伶斬情歸水月〉，同前註，頁671、670。

¹⁷ 第八十二回，〈老學究講義警頑心／病瀟湘癡魂驚惡夢〉，同前註，頁715。

¹⁸ 第三十三回，〈手足眈眈小動唇舌／不肖種種大受笞撻〉，同前註，頁275。

竟也以身相殉，投河而死。¹⁹——如此令人扼腕的結局，寫盡了傳統禮教下為人子女者，對於無力反抗的不合理父權之最沉痛抗議與無奈。

而傳統社會之於女子獨立人格，也是一向持未加肯定之蔑視態度的。《紅樓夢》中即使那位在宗法家庭裏擁有最高權威，被眾人圍繞的賈母、寶塔之頂，大多時候也只是被描寫成一位縱容鳳姐攬權獨霸、放縱溺愛孫兒寶玉的老祖宗而已；至於賈政的正室、寶玉的母親，在賈府中位高權重的王夫人，則是一位與妯娌邢夫人內心不睦，卻對兒子寶玉愛如拱璧，為人庸懦、不善理家的傳統婦人；賈政之兄賈赦的妻子——邢夫人，那就更不用說了，賈赦為人縱情享樂、殘忍無情、毫無禮教，邢夫人更是貪取財貨、剋扣異常；但是對於丈夫，她始終一味順從、曲意奉承，絲毫不敢有自己的愛情與主見。當邢夫人的丈夫賈赦看上了賈母身邊侍奉的丫頭鴛鴦時，想要立她做為姨娘，邢夫人遂親為丈夫去說項，甚至對媳婦鳳姐的反對，斥以「大家子三房四妾的也多，偏偕們就使不得？……你還是不知老爺那性子的？勸不成，先和我鬧起來！」然而鴛鴦不願意，賈赦於是耍狠威脅道「憑他嫁到了誰家，他難出我的手心！除非他死了，或是終身不嫁男人，我就服了他！」雖然後來在鴛鴦向賈母求救，賈母責備邢夫人：「我聽見你替你老爺說媒來了？你倒也『三從四德』的；只是這賢惠也太過了！你們如今也是孫子兒子滿眼了，你還怕他使性子？我聽見你還由著你老爺的那性子鬧！」²⁰最後整個事件才算告一段落；但是傳統儒教中，婦女被教導必須卑順、「以夫為天」的道德標準和女子缺乏獨立人格的一面，以及傳統婦女在愛情上既沒有自主權，在婚姻關係裏復沒有人格尊嚴的一面，還是被反映且深刻批判了。

（三）腐敗儒教的形象描繪

孝道，是傳統倫理中極重要的一個環節，所以儒教在養生之外也重視送死；但那本是一種出自內心不可自抑的悲悽，而不應是講究排場的繁文縟節，因此《論語》中孔子對於缺乏內心悲悼意的虛假儀文，也是主張「喪，與其易也，寧戚」之寧重實質、反對虛文的。然而《紅樓夢》中描述在賈政與寶玉的榮國府以外另一支的寧國府，因寧國公賈敬一心想做神仙，沈迷導氣之術，吞金服砂而歿之居喪時，其子賈珍卻因守喪、制中不得遊玩，感到無聊至極，而生了個破悶的方法。他日間以「習射」為由，請幾位世家弟兄及諸富貴親友來較射；又說白白的亂射終是無益，不但不能長進，且壞了式樣，必須立了罰約，賭個利物，大家纔有勉力之心，因此便在天香樓下箭道內立了鴿子，約定每日早飯後射鴿子。但實際上這一群少年，正是「鬥雞走狗」、「問柳評花」的一干紈袴，大家並且議定每日輪流做晚飯之主，天天宰豬割羊，屠鵝殺鴨，好似「臨潼鬥寶」一般，都要賣弄自己家裏的好廚役，好烹調。更諷刺的是，賈政等聽見這般，不知就裏，反說「這纔是正理。文既誤了，武也當習；沉在武蔭之屬」，於是也要寶玉、賈環等人，

¹⁹ 事詳十五回，〈王鳳姐弄權鐵檻寺／秦鯨卿得趣饅頭庵〉，同前註，頁 116-119。

²⁰ 四十六回，〈尷尬人難免尷尬事／鴛鴦女誓絕鴛鴦偶〉；〈第四十七回：獸霸王調情遭苦打／冷郎君懼禍走他鄉〉，同前註，頁 388、391。

飯後都過來跟著賈珍習射一回，方許回去。至於志原不在此的賈珍等人，則在過了幾天後便以歇肩養力為由，晚間或抹骨牌，賭個酒東兒，漸次至錢，三、四個月的光景裏，便一日一日的賭勝於射了。最後並且公然地鬥葉擲骰，放頭開局，大賭起來。一屋子裏，「稱三讚四，耍笑之音雖多；又兼有恨五罵六，忿怨之聲亦不少。」家下人也都借此各有些利益，巴不得如此，所以竟成了局勢，外人皆不知一字。²¹——固然對於服喪三年以報父母恩的儒教定制，誠如崔述所言「若親初喪而即能飲酒食肉，恬然不以為事，是其心已死矣。強之使必疏食，夫亦何益？故孔子曰『女安則為之』」；²²然而儒教家庭、官宦世家之居喪守制落得如此畫面，傳統儒學「六藝」之教的「習射」之學淪落至此，也真可謂對於理學之以絕高道德標準為教，卻在明清之際淪為陽奉陰違的一幅幅「假道學」虛假畫面，施予最沉痛而毫不保留的鞭撻了。

四、「存理滅欲→通情遂欲」與《儒林外史》的名教虛偽刻劃

理學的人生價值本質上與儒家傳統的人生價值是相同的；但是理學家把修身過程中的「誠意」、「正心」強調到最高點，而提出主敬、存誠、致良知等純化動機的要求。由於對「未發」、動機的「培壅本根，澄源正本」強調，²³所以對「已發」的形氣——「涉乎有生而兼乎氣質，不得為性之本體」之凡有可能流入“善惡駁雜”的情欲，²⁴都要加以克制；只有純乎天理、「天命之謂性」的「性即理」，才被理學家肯定為純善。也因此理學家所要求的道德標準，是「心如明鑒止水，無一毫私欲填於其中」的「無欲」，²⁵程頤（1032~1085）曰「不欲則不惑；所欲不必沈溺，只有所向便是欲。」「人於天理昏者，是只為嗜欲亂著他。」朱熹（1130~1200）亦曰「聖人之教必欲其盡去人欲，而復全天理也。」²⁶而既然以「無欲」為教，那麼對於「放於利而行」的利欲之心，當然就更在禁絕之列了。是以孟子之言「何必曰利？」被強化到最高點，「義利之辨」的義、利關係也被強調成為「非此即彼」的對立觀念——「此只有兩路：利欲、道義；不之此，則之彼。」「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。」

²¹ 七十五回，〈開夜宴異兆發悲音／賞中秋新詞得佳識〉，同前註，頁650，651。

²² 崔述：〈五服餘論〉，《五服異同考異》（收入《續修四庫全書》，第95冊），頁342。

²³ 朱熹：〈答陳同甫〉第四書，《晦庵集》（《四庫全書》冊1144，台北：商務印書館，1985），頁32。

²⁴ 《朱子語類》（台北：漢京文化事業公司，1980），卷95，頁13。

²⁵ 周敦頤：〈聖學第二十〉，及所附錄〈朱子論《通書》〉，《周子通書》，上海古籍出版社，2000），頁38、95。

²⁶ 分見《二程遺書》（上海古籍出版社，1995），卷15，頁4；卷2上，頁48；朱熹：〈答陳同甫〉第八書，《晦庵集》，卷36，頁39。

²⁷因此即使陽明心學對於晚明思想具有存真去偽的啓迪之功，但在陽明本人，其「良知」也還是落在道德之善的倫理屬性上言，仍是堅持天理、人欲之分，主張「諱言利」的——「凡示學者，皆令存天理、去人欲以爲本。」並且說「功利之毒淪於人之心髓」，「良知只在聲色貨利上用功」。²⁸但是理學家這樣連一毫私欲、甚至只是「有所向」的欲望都被要求「盡去之」的道德標準，證諸實際人生實在難於做到。這就形成了從明到清一股充斥瀰漫的「假道學」風氣，即李贄所嘆「名爲山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬」，²⁹言行相違，風氣大壞。

清儒從陳確以來就一直企圖打破這種天理、人欲對立的觀念，其曰「聖人豈必無人欲？」「從人欲中體驗天理，則人欲即天理」、「天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。」³⁰因此十七世紀以降的情欲覺醒，正標示著國人在思想進程上邁入了一個新的里程碑。從理學到清代新義理學，儒者在「性／情／欲」的看法上，有了「存理滅欲→通情遂欲」的重大轉向，戴震就極力強調「理原諸情」——「古之言理者，就人之情欲求之，使之無疵之爲理」，「理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也」，「情之至於纖微無憾是謂理」。因此他批判理學家未能正視人情的「天理」要求，「嚴於商韓之法」，以「意見」爲理——「離人情而求諸心之所具，安得不以心之意見當之？」所以要求「以我之情，絜人之情」，認爲唯有在人生真實情欲能被肯定的情形下，恕道才能被推擴、德性才能被實現；也因此他提出了「聖人以通天下之情，遂天下之欲」的「通情遂欲」主張³¹。

而相較於《紅樓夢》之揭露貴族社會中不合理的尊卑階級與腐敗儒教，《儒林外史》則不留情地掀開了儒林的黑暗面紗，並且透露出清初社會對於理學淪爲虛偽名教的高度不滿、人心渴望新價值的追求。過去，對「唯有讀書高」的士人言，儒學仕進是崇高而神聖的目標，對建立起道德形上學的理學言，道德名教是個人立身處世、經世濟民、化民成俗的不二法門；但是伴隨晚明王學末流決堤防、破崖岸，「玄虛而蕩、情識而肆」而來的「掀翻天地」，正與晚明社會中不斷出現的新因素，諸如資本主義萌芽、肯定人欲、新四民觀、治生論、氣本論……等新觀念互相呼應，於是瀰漫當時社會的，是一股要求思想解放、要求走向開放化生活的浪潮。當是時，傳統的價值標準、倫理道德規範遂失去了普遍、超越的共同約束力，人們的自我意識漸次醒覺，逐漸從一個共同的價值體系中解脫出來，而要求新價值觀、新道德觀與新義理體系之建立。此時已經被清廷「實用化」了的

²⁷ 《象山語錄·下》（上海古籍出版社，2000），頁66；《朱子語類》，卷13，頁224。

²⁸ 分見陽明《年譜》，五十歲條，（附錄於《王陽明傳習錄》，台北：正中書局，1982），頁163；《陽明傳習錄》（上海：上海古籍出版社，2000），頁225、295。

²⁹ 李贄：〈又與焦弱侯〉，《焚書》（台北：漢京文化公司，1984），卷2，頁49。

³⁰ 陳確：〈近言集〉、〈無欲作聖辨〉，《陳確集·別集》（北京：中華書局，1979），頁425、461。

³¹ 上論詳戴震：〈後序〉、〈理二〉、〈權一〉，《孟子字義疏證》，頁336、241~242、327；〈與某書〉、〈答彭進士允初書〉，《戴東原集》，卷9，頁8、卷8，頁14。並參戴震之論：「一人之欲，天下人之所同欲」，「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣！」（〈理二〉、〈才二〉，頁242、305）

道德教條、僵化了的理學以及那些顯得迂闊的儒家名教，已經難以維繫思變的人心了；理學再也無法以其「存理滅欲」的思想模式，有效建立起指導人心的道德規範了。因此吳敬梓（1701-1754）的《儒林外史》（含竄增各回）以社會寫實的手法，充分反映了此時士人對於名教束縛長久以來桎梏人心之不耐，以及對新價值之嘗試性探索，可視為十八世紀批判封建道德的虛偽性、程朱道德標準不適應性的大眾文化代表。以下試論其所傳達出來而與當時新義理學互相呼應的時代性思想。

（一）挑戰「存理滅欲」的名教腐敗面

吳敬梓雖然透過與程廷祚（1691-1767）、程晉芳（1718-1784）的交往，而對顏李實學之批判程朱理學、提倡禮樂兵農，有著相當程度的認同，³²但顏李之學並非影響其思想的唯一因素，本文也希望擺脫對作者思想意向或寫作意趣之追究，因此並不去強調作者與顏李思想的關係；而是希望能就其所描繪的社會現象，從中觀察禮教在當時所呈現出來虛假人情、迂陋識見和卑劣欺壓的名教腐敗面，以做為對此際學術思想變遷、義理學轉型的社會觀察。

1. 言行相違的「假道學」現象

從傳統儒學到理學，儒者都是被要求「志於道」、恥於言利，謀道不謀食、憂道不憂貧的；然而學優則仕，科舉又是士人的弋取功名之途，朝廷也希望透過崇聖學、尊程朱的方式，培育士氣並統一士人思想，永樂十六年（1418），《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》之成書與頒定，更為程朱理學確立了官方思想的地位。但是儒學的傳統基調是非功利，以明王道、致太平為其終極理想的；八股制義則既做為文官選拔的方式，³³便直接連動著官爵尊卑與俸祿厚薄。選拔者明以利祿為手段，被選拔者也就當然不能免於利祿存心，這於是形成了聖學與科第間「非功利／功利」的本質矛盾——此亦象山（陸九淵，1139-1192）之所以極力辨志，強調義利之辨的憂心所在。他擔心儒者若是汨沒於利欲不能自拔，那麼，「終日從事者雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者」；其必囿於科舉場屋之得失，更必「惟官資崇卑祿廩厚薄是計」，如此，「豈能悉心力於國事民隱，以無負於所任使之者哉？」³⁴所以當本來用為檢驗治學求道的時文，質變成為務求技巧的入仕工具時，士人明明志在逐利徼名卻又諱言之的「假道學」現象，³⁵就正如象山所憂心地形成了。這也正是明清之際敗壞士風與官場黑暗的

³² 胡適並且認為《儒林外史》是一部宣揚顏李學派的思想的小說。（論詳張國風：《儒林外史及其時代》，台北：文津出版社，1993，頁14）

³³ 基本上以八股制義攬取天下材茂，始自王安石廢詩賦取士，改以重六籍經義的策論，期使聖人之道與朝廷之勢相結合。

³⁴ <陸象山白鹿洞講義>，<象山學案>，《宋元學案》（台北：正中書局，1976），頁641。

³⁵ 明代「假道學」風氣之嚴重，可參看《王學與中晚明士人心態》，北京：人民文學出版社，2000，頁581~585。

真實寫照。

再者，理學的「存理滅欲」理想雖高，「人欲」之想如口之於味、目之於色、耳之於聲等人情逸樂之自然欲求，孰能免之？因此雖然理學絕高道德標準所反對的只是不合「天理」的「人欲」，但是到底還是很少有人真能夠做到「存理滅欲」的。對此《儒林外史》有著極為傳神而諷刺的描繪。選書家馬純上固然頗為端方，也能行仗義疏財；但是當他遊西湖時，他望著湖邊接連幾個酒店都掛著透肥的羊肉，櫃檯上也盤子裏盛著滾熱的蹄子、海參、糟鴨、鮮魚等，他沒錢買了吃，只能「喉嚨裏嚙唾沫」；後來當他看到花園裏布政司家人宴客的「那熱騰騰的燕窩、海參，一碗碗在眼前捧過去」，著實「又羨慕了一番」。不過人欲之不能免雖是事實，可議的是，在理學要求盡去聲色貨利的嚴格禮教下，遂有一些沽名釣譽者，既不能沖淡恬然卻又汲汲微名，這就更助長了陽奉陰違、心口相違、言行不一的「假道學」風氣了。例如第四回，范進於丁母憂中投帖拜見湯知縣，知縣設席，范進坐定以後對著銀鑲杯箸或象牙箸，皆侷促地表現居喪盡禮，「退前縮後的不舉杯箸」，直待換上白色竹筷後他才肯舉箸；不過此時知縣看見他「在燕窩碗裏揀了一個大蝦圓子送在嘴裏」。

再者，書寫朝廷當時禁宰耕牛，依法必須嚴禁；一些回民爲了求湯知縣對他們的習性略通融些，於是送了五十斤牛肉行賄。此時，當湯知縣面對朝廷政令與口腹之欲的衝突時，內心頗苦惱於「卻是受得受不得？」的掙扎，這顯示他的心理其實是屈從口腹之欲的（也有可能兼具對政令的質疑）；但是幾經考慮，最後他接受了友人的建議，希冀博得上司訪知的「一絲不苟」、「清廉」大名，便使「陞遷就在指日」有望焉！於是他小題大作地施加嚴刑，還把牛肉堆在枷上示眾，活活地將送肉的回教老師夫給枷死了。³⁶這除了表現酷吏殺人的一面以外，同時也顯示湯知縣在面對層級較低的口腹之「欲」與層級更高的富貴功名「利欲」衝突時，他毋寧是選擇後者的。是故「清官」、「廉吏」背後的真實情況，是一介儒官既不能無愧政令地去其貪欲；復在富貴功名的利誘下，他既有對「人欲」放不下卻又不能誠實面對的矛盾衝突，更有即使犧牲他人也不願放棄任何夤緣求進機會的殘酷性。十足顯現了科舉官僚下的文化病態與社會病態。那麼，此真清廉乎？假道學乎？

2. 迂陋庸俗的腐儒形象

當理學淪爲講章時文，成爲士子用做爲描摹語氣、教導作文、講求入仕技巧的工具——「惟以描摹語氣，爲時文敷衍地」時，³⁷儒學「志於道、據於德、依於仁」的道德與學術理想都消失不見了。對此，《四庫全書總目》加以批評道「明永樂中，《大全》出而捷徑開，八比盛而俗學熾。科舉之文，名爲發揮經義，……而惟揣測其虛字語氣，以備臨文之模擬」，「自高頭講章一行，非惟孔曾思孟之本

³⁶ 以上分見十四回，〈蘧公孫書坊送良友／馬秀才山洞遇神仙〉；第四回，〈薦亡齋和尚吃官司／打秋風鄉紳遭橫事〉，《儒林外史》（臺北：三民，1973），頁 105-106，30-33。

³⁷ 《大學古本說》提要，《四庫全書總目》（台北：藝文印書館，1979），頁 752。

旨亡，並朱子之《四書》亦亡矣！」³⁸而除了理學理想在科舉制義中淪喪以外，儒學「游於藝」之以聖學安頓自我的人生美感，孔子喟然認同曾點的「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」、宋儒邵雍（1011-1071）之投竿弄水、擊壤而歌，其所表現出來從容動靜、物我合一的悠然胸次，也都被迂陋的腐儒氣息所取代了。因此對於程朱理學檢束自勵的道德標準和淪為時文的理學講章所造成的濃厚道學氣息，也有部分明儒表現出不同的趨向選擇。例如白沙（陳獻章，1428-1500）就頗傾心曾點的求樂精神和淵明的超越境界，而亦曠閑灑脫地浩歌長林、孤嘯絕島、弄艇投竿於溪涯海曲，曰「舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間。曾點些兒活計，被孟子打併出來，便都是鳶飛魚躍。」³⁹晚明也有部分理學家講學而出現從倫理之善轉向自然之真的趨向，以「多體仁，少制欲」為所強調；⁴⁰文學則《金瓶梅》為此時代風氣下的產物；袁宏道（1568-1610）亦重「趣」地說道「世人所難得者唯趣。趣如山上之色、水中之味、花中之光、女中之態。」⁴¹凡此也都使得原本充滿禮教道學威權的社會，逐漸轉向注重個體生命與情感的抒發，皆可以視為對程朱謹嚴道德標準以外的其他人生價值選擇。這也是當社會出現價值轉型之際，大眾走向既有價值體系崩潰、觀念多元化與放浪形骸，表現出新、舊價值同時紛呈的價值混亂現象。不過再隨之而來的，就是對舊價值的不耐與批判轉趨強烈了，例如《儒林外史》之於迂陋腐儒影射譏刺、戴震之意欲推倒理學，而炮火猛烈地提出義理新論等。

是故《儒林外史》對於八股造成迂陋學風與腐儒的庸俗面向，著墨頗多。例如作者分別藉著選書家馬純上與高翰林之口，道出了對科舉失望、對理學淪為揣摩語氣以備臨文模擬的——儒學理想與科舉仕進本末倒置之痛心。此時，不唯王道理想消失，即學術理想也都不復了。選書家馬純上道：

本朝用文章取士，這是極好的法則。就是夫子在而今，也要念文章、做舉業，斷不講那「言寡尤，行寡悔」的話。何也？就日日講究「言寡尤，行寡悔」，哪個給你官做？夫子的道也就不行了。

所以「而今甚麼是書？」馬純上說「就是我們的文章選本了。」高翰林也說：

「揣摩」二字，就是這舉業的金針了。小弟鄉試的那三篇拙作，沒有一句話是杜

³⁸ 《四書類存目》後總論，同前註，頁757~758。

³⁹ 上論詳：〈白沙學案〉，《明儒學案》（收入《黃宗羲全集》冊七、八，台北，里仁書局，1987），卷5，頁82~86；不過白沙在讚賞舞雩三三兩兩的曾點活計之餘，他緊接著又說「若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趣，一似說夢。」可見得他並非不言工夫論，只是他有別於程朱理學謹嚴的生命情調，對於生命美感能有更多之體會。

⁴⁰ 詳〈泰州學案三〉，同前註，卷34，頁760~761。

⁴¹ 袁宏道：〈敘陳正甫會心集〉，《袁中郎文鈔》（《袁中郎全集》，台北：清流出版社，1974），頁1。

撰，字字都有來歷的，所以才得僥倖。若是不知道揣摩，就是聖人也是不中的。

42

儒學本以傳聖道為目的；此時卻夫子也要念文章，否則道亦不行、聖人不懂「揣摩」作文，將亦被摒諸科舉門外——這是何等荒謬的錯位與諷刺啊！在這樣唯務模擬的學風下，其所造就的學者之迂陋庸俗，也自是不在話下了。無怪乎馬純上身為八股選家而不認識李清照、朱淑貞是什麼人？——「料想不是管功名的了。」不過連進士登第、欽點山東學道的的范進也都鬧了「不識蘇軾」的笑話——當幕客笑說：一四川老學差在酒席間聞何景明醉後言「四川如蘇軾的文章，是該考六等的了」，遂在四川三年到處細查，於學差任滿後復見何老先生云「並不見蘇軾來考，想是臨場規避了。」此時范進竟接話道「蘇軾既文章不好，查不著也罷了！」這實在就鬧大笑話了。腐儒迂陋一至於此，因此當馬純上見到詩作「南渡前來此地遊，而今不比舊風流」的作者時，便真相信他是個從宋高宗南渡以來活了三百歲的神仙無疑，也便懵懂受騙，險些落入被利用以八股選家聲名聯手行騙富室的「仙術煉銀」圈套中去。書中又描述了另位浙江選家匡超人，書云其選本如《四書》講書、《五經》講書、古文選本等皆為備考讀本；但是就在他的自我吹播：自云五省讀書人家，「都在書案上香火蠟燭供著『先儒匡子之神位』。」以及他面對指正所提出的辯駁：「所謂先儒者，乃先生之謂也」，則作者對於當時譏陋學風與迂陋腐儒的沉痛已經不言可喻了。於是乎《三通》、《四史》在這一班陋儒口中，出現了以下的說法：

幕賓看那頭一庫的標籤寫著：《貿易通志》、《授時通考》、《諏吉通書》，因說道：「嘗聽有人談《三通》《四史》，這可就是《三通》嗎？《四史》尚未見過。」一秀才道：「先生且看那邊架上都是史書。那邊纔止《四史》？直有《廿四史》了！」幕賓道：「今日真個見識了。」遂看那一架上頭一部是《開闢演義》，一直到本朝的《雲合奇蹤》，歷代無關帝王如《水滸》、《粉粧樓》、《綠牡丹》之類，都是全的；外還有《神仙綱鑑》、《草木春秋》各書。⁴³

學至於此，則對於科舉時文導致學風敗壞的時人反感，已經昭然而揭了。為什麼儒學「博我以文，約我以禮」的「博文」、「有恥」之教，竟異化發展到如此束書不觀、游談無根的境地？這正是清儒所必須積極面對、並尋求解決的問題。

42 分見十三回，〈蘧駝夫求賢問業／馬純上仗義疏財〉；十五回，〈葬神仙馬秀才送喪／思父母匡童生盡孝〉；四十九回，〈翰林高談龍虎榜／中書冒占鳳凰池〉，《儒林外史》，頁97、114、366。

43 以上分見十四回，〈蘧公孫書坊送良友／馬秀才山洞遇神仙〉；十五回，〈葬神仙馬秀才送喪／思父母匡童生盡孝〉；第七回，〈范學道視學報師恩／王員外立朝敦友誼〉；二十回，〈匡超人高興長安道／牛布衣客死蕪湖關〉；竄增第四十六回，〈假風騷萬家開廣廈／真血食兩父顯靈魂〉，同前註，頁106-109、50、148、438。

所以清儒除了「崇實黜虛」地回歸到經典考證並促成了考據學蓬勃發展以外；在涉乎道德思想的義理學層面，也便有戴震等一系新義理學家之痛定檢討，而針對程朱道德標準在當時的不適應性進行反思，提出了義理新論。

名教流入虛假墮落與無識，已令時儒深感痛心；但尤有甚者的，是名教流弊更足以害人，因此戴震對腐儒昧於事理、卻以階級之尊要求卑者必須絕對服從的「天理」之教，在理論上建立起了「以理殺人」的指控。不過如此尖銳的指控，也為他招來了強烈攻訐。他在〈與段玉裁書〉中指出理學家把所主張的「性理」推到「天理」的至尊地位，使人不得反抗；但實際上若無法落實在現實人情上，則其「理」只是一種偏頗的「意見」罷了！然而「今人無論正邪，盡以『意見』誤名之曰『理』，而禍斯民」，這就導致「酷吏以法殺人，後儒以理殺人」了。所以他說「後儒冥心求理，其繩以理嚴於商韓之法，故學成而民情不知，天下自此多迂儒。」⁴⁴於此，《儒林外史》也刻劃了以下一幕名教害人的悲慘故事：當老秀才王玉輝得知自己女兒想要殉夫時，非但不加阻止，反而對意欲阻止的親家道「我仔細想來，我這小女要殉節的真切，倒也由著他行吧！」並對女兒說「這是青史上留名的事，我難道反攔阻你？你竟是這樣做罷！」女兒得到了鼓勵絕食八日而死。他又對著痛哭的老孺人說「你這老人家真正是個獸子！……他這死的好，只怕我將來不能像他這一個好題目死哩！」因仰天大笑道「死的好！死的好！」大笑著走出房門去了。最後女兒果然得到「製主入祠，門首建坊」的旌表。⁴⁵——「迂儒」不通情理的「忍而殘殺」之「理」，亦於此展現無遺！而這也就是部分清儒銳意改革義理學中不合時宜的道德標準，並建立起從本體論、人性論到功夫面都全面革新的道德學「新典範」，即清代義理學轉型下的社會背景。⁴⁶

3. 貪官汙吏和土豪劣紳的群像

名教不振導致到處瀰漫著虛假人情、庸俗腐儒與迂陋識見的腐敗現象，已是儒學所必須積極面對的難題了，但其所關涉的，還都是個人「內聖」層面的問題；而當問題面擴大到從尊卑貴賤等級出發的貪官汙吏對下層、無恥官紳對廣大市民的欺壓時，就不再是一己修身的問題，而是已經造成迫害他人的嚴重弊端、社會問題了。然而在當時「總以文章學業為主，人生世上，除了這事，就沒有第二件可以出頭」的封建社會裏，⁴⁷幾乎就如梁啟超所言，儒教社會到處是挾著一部《性

⁴⁴ 戴震：〈與某書〉、〈與段玉裁書〉二，附錄於《戴東原的哲學》，頁361、366。

⁴⁵ 四十八回，〈徽州府烈婦殉夫／泰伯祠遺賢感舊〉，《儒林外史》，頁359-360。

⁴⁶ 清代的「義理轉型」參拙著：《清代新義理學——傳統與現代的交會》（台北：里仁書局，2003）。至於「新典範」則係筆者在〈典範危機與新典範之建立〉中，借用孔恩（Thoman S. Kuhn）用以指稱常態科學的「理論、方法與價值規範」概念，以說明清代思想從「價值觀→方法論→學說理論」的義理學變構（詳拙著《乾嘉時期的義理學趨向研究》，高雄師大國研所博士論文，1996；《清代義理學新貌》，台北：里仁書局，1999，頁25-36）；並請參見劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中央研究院中國文哲所，2000）。

⁴⁷ 此原為馬純上勉匡超人之語。（十五回，〈葬神仙馬秀才送喪／思父母匡童生盡孝〉，《儒林

理大全》作學業秘本的「小人儒」。⁴⁸因此不論是已晉身的或尚未晉身的，總之，街井巷弄比比皆是的，是惡形惡狀的無恥官紳與市井棍徒，所以《儒林外史》於此的著墨也就忒多，姑舉數例如下：

先從府考童生的應考場面說起。當向知府下院察考童生，派人巡場查號時，「見那些童生，也有代筆的，也有傳遞的，大家丟紙團、掠磚頭、擠眉弄眼，無所不為。到了搶粉湯包子的時候，大家推成一團，跌成一塊。……有一個童生推著出恭，走到察院土牆跟前，把土牆挖個洞，伸手要到外頭去接文章。」⁴⁹如此考試，對照著朱子之教「義理之心頃刻不存，則人道息」的諄諄用心，⁵⁰無怪乎陽明也要嘆「功利之毒」了。當本來講求崇高道德標準的理學，實際上卻淪為科舉時文、八股制義時，其異化發展與儒者的醜態一至於此，不僅叫讀書人汗顏無地自容，象山所憂心的、與聖賢背而馳的貪官佞臣，也在這一班試者的身上顯然可以預見。

因此，例如嚴貢生家辦喜事，乘船；他爲了要耍賴不給錢，便事先佈了個局讓掌舵的誤吃他吃剩下的雲片糕，然後在到岸下船，行李箱籠也都搬上岸以後，船家水手齊聚前來討喜錢、酒錢時，假意進艙張惶尋藥，並誣說雲片糕就是和了名貴藥材、極昂貴治暈病的藥，於是怒把吃了雲片糕的掌舵要送官治辦。眾人捺著掌舵磕了好幾個頭，他遂一陣叫罵後揚長上了轎，一闕去了。船家也只能眼睜睜地看著如此土豪劣紳去了。⁵¹

又：在禮教嚴明的階級社會裏，固然尊卑貴賤的等級不可僭越；但是當兩個秀才看見一個戴方巾的假秀才也在飯館用餐時，「一把扯掉了他的方巾，劈臉就是一個大嘴巴」，打得他「跪在地下磕頭如搗蒜」，「兩個秀才越發威風」地把他打個半死後，「店裏人做好做歹，叫他認不是，兩個秀才總不肯住，要送他到官。」假秀才急了，「在腰裏摸出三兩七錢碎銀子來送與兩位相公做好看錢」，秀才這纔罷了，放他下去。⁵²如此斯文！如此淪爲助俚的儒教，如何能夠維繫時人的道德價值？如何能不教人搖頭嘆息？

再云：惡吏潘三廁身藩司衙門，把持官府、攔截印文、私動硃筆、包攬詞訟、廣放私債、重利剝民、毒害良民，無所不爲。潘三平日魚肉百姓的威福，由下情可以窺知：「飯店裏見是潘三爺，屁滾尿流。鴨和肉都揀上好的、極肥的切來；海參雜膾，加味用重做料。……出來也不算帳，只吩咐得一聲『是我的。』那店主人忙拱手道『三爺請便，小店知道。』」而本來是寒士出身的孝子匡超人（匡

外史》，頁 114）

⁴⁸ 梁啓超說「陽明那時代，『假的朱學』正在成行，一般『小人儒』都挾著一部《性理大全》作學業的秘本，言行相違，風氣大壞。」（《王陽明知行合一之教》，《飲冰室專集》冊 9，台北：中華書局，1978，頁 4。）

⁴⁹ 二十六回，〈向觀察陞官哭友／鮑廷璽喪父娶妻〉，《儒林外史》，頁 189。

⁵⁰ 朱熹：〈答陳同甫〉第八書，《晦庵集》（《四庫全書》冊 1144，台北：商務印書館，1985），卷 36，頁 41。

⁵¹ 第六回，〈鄉紳發病鬧船家／寡婦含冤控大伯〉，《儒林外史》，頁 45-46。

⁵² 二十二回，〈認祖孫玉圍聯宗／愛交遊雪齋留客〉，《儒林外史》，頁 163-164。

迴)，他的父親在臨終時雖諄諄告誡他：「功名到底是身外之物，德行是要緊的。我看你在孝悌上用心，極是難得；卻又不可因後來日子略過的順利些，就添出一肚子裏的勢利見識來。」但是他在取中樂清縣秀才並與潘三為伍以後，便利慾薰心地把這一番話拋諸腦後，利令智昏地行起不法勾當來了。像是：一、與潘三勾結假造印文，拐帶人口。當胡財主想要買下被押解回樂清縣的逃跑丫頭荷花時，潘三想出造一個誑稱人已押到並交由對方領回的假回批，再造一個叫差人半路上將荷花趕回頭、把與胡家的假硃籤詭計。於是潘三「念著回批，叫匡超人寫了，家裏有的是豆腐乾刻的假印，取來用上；又取出硃筆，教匡超人寫了一個趕回文書的硃籤。辦畢，拏出酒來對飲，向匡超人道『像這都是有些想頭的事，也不枉費一番精神。』」另外，如造假婚書一類的貪贓枉法，不能細數。二、勾串提學衙門，鎗手代考。衙門小吏金東崖掙了些錢，想要一字不通的兒子金耀也能進學，要尋一個替身進場考試。於是乎潘三出計，由匡超人代考——「學道出來點名，點到童生金耀，匡超人遞個眼色與他，那童生是照會定了的，便不歸號，悄悄站在黑影裏。匡超人就退下幾步，到那童生跟前，躲在人背後，把帽子除下來與童生戴著，衣服也彼此換過來……匡超人捧卷歸號，做了文章」，果然發案時候，金耀高高進了。三、攀附權勢，停妻再娶。匡超人在老師李給諫的幫助下補廩進了太學，他於是隱瞞娶妻事實，再娶恩師的外甥女，他並思量道「戲文上說的蔡狀元招贅牛相府，傳為佳話，這有何妨？」⁵³——如此匡超人，還是後來禮部旌表沉抑人才，採訪已故儒修，榜賜第三甲，得享賜祭的賢智士呢！

此外，附庸風雅的鹽商萬雪齋，他的愛妾七太太想要藉光嫁入宋家的沈瓊枝之名做大詩會，以廣闊自己的聲名，「卻嫌往來不便」，於是欲將「兩家住宅中間相去四五里地面的房屋山林併為己有，造成一所極大的花園」，並其間的纍纍墳塚也一併掘去。如此，既便於詩會朋友遊覽，增長詩興，又得「我家作個騷壇盟主，豈不是件大出名的事嗎？」於是她對丈夫道「你儘管找人說去，我問縣裏要張『倡建義塾』的示諭來，誰還敢說句混帳話，阻撓我嗎？」官商勾結的結果，是——「不問官私產業，樹木估價，繳由縣裏工房給領。」反對者鬧事，概由縣裏派人鎮壓——「地方文武各官常來彈壓，一時著拏酗酒打架的人，在那裏掌嘴；一日，又枷號幾個偷竊鐵釘木屑的人，在那裏示眾；至於田土抗違，事情較大，送進衙門，歸案辦理。」內中就有一戶人家種有八株枝幹連蜷的桂樹，不忍割捨，卻「經不得縣裏的人恐嚇他說『這桂樹栽到八柯，要天上玉皇的月宮、人間皇帝的上林苑，纔是如此；你是何人，敢私造宮苑嗎？若經官辦起來，怕不有多大的罪！』」後來他也只得罷了！而所藉名的「義塾」者也，正是「安置萬宋兩家的幾個潑辣秀才，明明借他做個護園的惡狗，那裏教甚麼書」也者。⁵⁴如此土豪劣

⁵³ 以上分見十七回，〈匡秀才重遊舊地／趙醫生高踞詩壇〉；十九回，〈匡超人幸得良朋／潘自業橫遭禍事〉；二十回，〈匡超人高興長安道／牛布衣客死蕪湖關〉，《儒林外史》，頁124、137-145。

⁵⁴ 附錄二，竄增第四十五回，〈滿月麟兒扶正室／春風燕子賀華堂〉，《儒林外史》，頁434-436。

紳假斯文強買地、官商勾結、強佔民宅的卑劣行徑，正是當時下層百姓「下情不能同於上」的無告之苦真實寫照；也就是戴震亟言「卑者、賤者、幼者以理爭之，雖得謂之逆」，並極力反對從尊卑貴賤出發、卻強迫卑者以絕對服從的階級倫理之社會背景。

（二）由「儒士」到「名士」的人生新價值探索

當理學化禮教與現實人生斷裂、名教扭曲並走向虛偽性，功名富貴已成爲一種文化病態與社會病態時，它一方面反映了程朱理學絕對理性主義的人生價值，在當時受到了質疑與挑戰；另一方面明清社會也在「新四民觀」爲四民重新定位，肯定四民不分階級，以及「治生論」主張「治生尤切於讀書」，肯定人欲之合理性，並賦予學者營生正當意義的新價值觀下，⁵⁵棄農從商及棄儒從商者所在多有。因此《儒林外史》客觀反映了此一紛呈的價值多元現象以及時儒對新價值的試圖探索。

書中，作者分藉不同人口道出了當時一心科舉與鄙棄科舉的正反兩種價值觀。一方面是：科舉取士的時代裏，除了八股時文以外，其他諸學一概不謂之「學」——廣東學道周進曰「當今天子重文章，足下何須講漢唐？像你做童生的人，只該用心做文章，那些雜覽（按：指詩詞歌賦），學他做甚麼？」然而，另一方面則是藉著詩人景蘭江之口代言的，時儒對於時文的鄙棄與對名士之嚮往——「你道這書，單是戴頭巾做秀才的會看麼？我杭城多少名士，都是不講八股的。」而於選書家馬純上之流，更不掩輕鄙之意道：「那是做時文的……我們杭城名壇中，倒也沒有他們這一派。」⁵⁶在這樣的價值衝突中，當「學優則仕」的士人傳統定位受到質疑，科舉入仕不再是士實現自我的唯一途徑時，士從「熱衷功名」到「絕意仕進」——從不應科舉→不就官→棄官從商的現象出現了。於是「名士」歸趨也成了一種挑戰儒學傳統價值觀的儒者另類選擇。例如書寫莊尚志「堅臥白門，無心於仕進」：當他蒙皇帝寵眷，親自詢以禮樂事時，忽然被頭巾中一個蠅子螫了一口；歸，卜得「天山遯」，他於是決意辭爵還山，不復出矣！辭歸後因布政司、應天府、驛道、縣令、鄉紳……一干人等之紛紛拜見，「穿了靴又脫，脫了靴又穿」，頗感於人生仍是不能適意自在，遂遁去玄武湖居住，日與娘子遊湖、讀詩，從此不問世事矣！⁵⁷——此便可以視爲當科舉仕進不再是士人唯一且必然的選擇時，讀書人在另覓人生新價值上的嘗試摸索。

又，《儒林外史》也似有意嘲弄傳統價值地藉由書寫杜倩（慎卿）、杜儀（少

⁵⁵ 陽明「新四民論」肯定「古者四民異業而同道，其盡心焉，一也。」承認農工商之具養、利器、通貨與士人之「修治」，皆具有相同的意義與價值（論詳〈節菴方公墓表〉，《王陽明全書》，台北：正中書局，1970，冊4，別錄卷2，頁56）；陳確則提出「治生論」，強調學者爲學亦當治生，爲學者營生賦予正當意義。（論詳〈學者以治生爲本論〉，《陳確集·文集》，北京：中華書局，1979，頁158-159）

⁵⁶ 第三回，〈周學道校士拔真才／胡屠戶行兇鬧捷報〉，頁19；十七回，〈匡秀才重遊舊地／趙醫生高踞詩壇〉，《儒林外史》，頁126。

卿)兩兄弟，以顛覆傳統禮教的模式與價值。書寫家世「一門三鼎甲，四代六尚書」的杜慎卿為二十七州縣詩賦科錄取的首卷，但他卻是一個倡言「自古及今，人都打不破的是個『情』字」的情種——不過，他所愛慕的不是女子，而是少俊知己。他自云「和婦人隔著三間屋就聞見他的臭氣」，妻妾是為「嗣續大計」。他甚至放論認同太祖高皇帝所云：「我若不是婦人生，天下婦人都殺盡！」以為千古只有一個漢哀帝要禪位給董賢，「獨得情之正！便堯舜揖讓，也不過如此。」而當他的朋友戲弄他，以「美男」誑他去見一個油晃晃黑臉、大鼻子、滿腮鬚鬚的肥胖道士時，他也還認為朋友「做得不俗」。⁵⁸杜慎卿所言、所行，未必即是，也未必即「雅」，但卻可以看出作者有意將拘泥禮教者貶為「俗」，不拘傳統禮法者反高抬為「雅」的用心。不僅流露出時人對於迂陋道學氣的不滿與反抗，也顯示時儒試圖在道貌岸然的理學禮教之外，另外摸索一條不同於傳統儒教模式的新人生價值道路。是以作者正是有意託諸名士，用「才人之行多放」以矯程朱理學濃厚道學氣的「正人之行多板」，意在通之以「趣」吧！

至於杜少卿，那就更不在話下了，或謂書中「散財移居，祠薦建祠」的描述，就是作者「都是事實」的自況。⁵⁹是故《儒林外史》中杜少卿是第一個任俠仗義的人。他不愛做官，當他聽到朝廷差人著他上京任官時，他急忙穿舊衣帽、擎手帕包了頭，假裝得了暴病睡在床上，以辭卻徵辟。他的娘子問他何以裝病？他答道「你好獸！放著南京這樣好頑的所在，留著我在家，春天、秋天同你出去看花、吃酒，好不快活！為什麼要送我到京裏去？」——此中已隱然透露了作者以名士風流的閒賞之趣，對比程朱理學的案牘勞形，既是對「心如明鑒止水，無一豪私欲」的絕高道德標準之反抗，更是對官場逢迎拍馬的不屑為之；也頗有前述袁宏道等人傾心山上之色、水中之味、花中之光的影子，可以視為對晚明以來重「情」、講「趣」，注重個體價值與情感抒發思潮的繼承與文學呈現。所以作者認為能夠以雅趣看待人生、具備審美情懷的名士，才是世上難得者，他就是把這樣迥異於程朱道德標準的價值摸索，寄託在對名士形象的創作上。是以後來當薦舉杜少卿的李大人調赴他任，此事作罷時，少卿更樂得道「好了！……將來鄉試也不應，科歲也不考，逍遙自在，做些自己的事罷！」作者並且故意藉由高翰林之口，以反語凸顯的方式表達了對名士風流的心嚮往之，曰：

這少卿是他杜家第一個敗類！他家祖上幾十代行醫，廣積陰德，家裏也掙了許多田產，到了他家殿元公發達了去，雖做了幾十年官，卻不會尋一個錢來家。到他父親，還有本事中個進士，做一任太守，已經是個獸子了

做官的時候，全不曉得敬重上司，只是一味希圖著百姓說好；又逐日講那些「敦孝弟，勸農桑」的獸話。這些話是教養題目文章裏的詞藻，他竟

⁵⁷ 三十五回，〈聖天子求賢問道／莊徵君辭爵還家〉，同前註，頁259~262。

⁵⁸ 三十回，〈愛少俊訪友神樂觀／逞風流高會莫愁湖〉，同前註，頁220~223。

⁵⁹ 繆天華：〈儒林外史考證〉，同前註，頁4。

拏著當了真，惹得上司不喜歡，把個官弄掉了！他這兒子就更胡說，混穿混吃，和尚道士，工匠花子，都拉著相與，卻不肯相與一個正經人！不到十年內，把六七萬銀子弄得精光，天長縣站不住，搬在南京成裏，日日攜著乃眷上酒館，學生往常在家裏教子姪們讀書，就以他為戒，每人讀書的桌子上寫一紙條貼著，上面寫道：「不可學天長杜儀！」

其言，杜家為官而不會尋錢，不會貪贓納賄、討好上司；尤有甚者，還真去實行「敦孝弟，勸農桑」一類的王道理想，這在一般俗儒眼中，真是滿肚子的不合時宜啊！是以真正想要經世濟民、「悉圖百姓說好」的儒者，最後就只能選擇不應科舉、不做官的名士風流，以避免違拗本性了。於此可知「名士」正是為士、仕兩途缺乏理想而發，正是世道淪喪下，做為士人「吾誰與歸？」的不得已選擇。不過在說完了上述一段話後，作者還唯恐讀者不解他的真正用意，所以復藉「有制禮作樂之才，乃是南邦名宿」的名士遲衡山之口，明言「這些話分明是罵少卿，不想倒替少卿添了許多身分。……少卿是自古及今難得的一個奇人！」至此，作者的名士嚮往也毋庸置疑了。

因此在當時「假道學」瀰漫、官場腐敗的儒林中，真正能夠振興禮樂的制作之才，作者認為根本不能寄望於學界——「而今讀書的朋友，只不過講個學業；若會作兩句詩賦，就算雅極的了。放著經史上禮樂兵農的事，全然不問！我本朝太祖定了天下，大功不差似湯武，卻全然不曾制作禮樂。」作者正是藉由遲衡山代言，指出對於有明一朝唯務科考，除理學制義、八股時文外，真正能夠經濟當世的禮樂兵農根本「不曾制作」之沉痛與不滿；杜少卿也明言他辭卻徵辟的原因，就在於對時局的死灰冷寂，「正為走出去做不出甚麼事業，徒惹高人一笑，所以寧可不出去的好。」也因此全書才將興建泰伯祠之振興禮樂事為——「用古禮古樂致祭，借此大家習學禮樂，成就出些人才，也可以助一助政教」，寄託在一干無甚功名、倒有真才實學的真儒與名士手裏完成。

不過《儒林外史》中名士與隱士的價值是不同的。莊尚志之辭卻徵辟，卻一定先要奉旨赴京然後辭去，他娘子問「你往常不肯出去，今日怎的聞命就行？」莊尚志道「我們與山林隱逸不同；既然奉旨召我，君臣之禮是傲不得的。你但放心，我就回來，斷不為『老萊子之妻』所笑。」⁶⁰可見作者以為真正潔身自好、懷抱理想者，非如隱士般超然世外、不顧君臣禮法，也非如俗儒般隨波逐流、夤緣附勢；而是要能在雅善詩賦的素養以外，更兼之以不慕榮利、樂善好施、豪舉助人，才是真正的理想人格。是以當泰伯祠建成以後，受到邀請主祭的名賢，自然也都是這一類的人物。像其中虞育德雖為進士出身，但卻是一個「不耐煩做時文」的人，並且他不爭官，最後只落得南京「國子監博士」的閑官而已。而他受到讚美的理由，除了「無學博氣，尤其無進士氣。他襟懷沖淡，上而伯夷、柳下惠，下而陶靖節一流人物」以外；更重要的，就是他能夠欣賞杜少卿的「雅」——

⁶⁰ 以上事詳三十四回，〈議禮樂名流訪友／備弓旌天子招賢〉，同前註，頁 251~256。

一當人家批評少卿沒品行，「時常同乃眷上酒館吃酒」時，他不以為然地說道「這正是他風流文雅處！俗人怎得知？」⁶¹於是乎這些名士們：「莊徵君愛虞博士的渾雅，兩人結了性命之交。」虞博士則於到任後手栽紅梅，花發枝頭時，請了杜少卿賞梅，並道「春光已見幾分，不知十里江梅，如何光景？幾時我和你攜樽去探望一回！」——這才是《儒林外史》所試圖要揭示的讀書人畫像：從容閒散、不為名利汲汲營營，復能以詩文自娛，懂審美、饒情趣，能夠雅賞人生的名士風範。而此亦名士之為俗儒所不及處。

五、結語

文學上說「距離，可以是一種心理狀態，也可以是一種藝術上的美學。那是與現實社會的距離感，也許並未全然切斷，卻又產生強烈的落差。」⁶²其實從學術上看也是如此。距離，也是一種不跟隨眾人腳步，雖未切斷卻有強烈落差的存在價值重新思考；一種反對複製、有著若干決裂的另類思考。例如《儒林外史》對於當時取士標準的八股時文譏刺、對於迂陋識見的時儒奚落；也例如戴震務力推倒理學「存理滅欲」的道德標準，另建「通情遂欲」主張的新道德學。而一個時代的新價值觀，遂於此透露端倪。

本文之例舉說明，不論對於清代新義理學之理論建構、或是清代文學作品之能反映思想變遷者，都不夠全面，因為篇幅有限。其實文學作品中能與清代新義理學揚棄理學思維、不滿理學迂陋道學氣互相呼應的，還有許多。例如紀昀（1724-1805）也曾在《閱微草堂筆記》中刻劃了講學家的醜態與貪欲故事，曰：有一講論程朱學的塾師素惡佛家者流；一日，游僧木魚琅琅，乞食於塾外，師擊以夏楚且叱去之，道「爾本異端，愚民或受爾惑耳！此地皆聖賢之徒，爾何必作妄想？」僧於是遺布囊於地而去。諸弟子探視囊中皆散錢，師曰「俟其久而不來再為計；然須數明，庶不爭。」結果當塾師啓囊取錢時，群蜂撲面，面目盡腫，呼救哀號。僧亦於此時現身道「聖賢乃謀匿人財也！」⁶³所言故事未必為真，但是其於滿口道德仁義、實際上難掩內心貪念的「假道學」醜態之厭惡，已經不言而喻。吳敬梓與曹雪芹兩位十八世紀的文化巨人，與江浙都有著不解之緣，都喝過秦淮河水；戴震則徽人，曾居揚州，並曾講學浙東金華書院，而江南地區不僅是明清最繁華、富庶的地區，活躍的江南思想界也是明清兩代知識份子的搖籃、人文薈萃的重鎮，因此社會思想的變遷、價值之轉型以及由此衍生出來的價值矛盾與衝突等，在此也自是充分表露無遺。因此他們也分別從文學創作與思想理論的角度，都提出了對於儒教腐敗與社會弊病的深入觀察，或刻劃生動、或抨擊激

⁶¹ 三十六回，〈常熟縣真儒降生／泰伯祠名賢主祭〉，同前註，頁270~271。

⁶² 陳芳明：《新世紀散文家：陳芳明精選集》（台北：九歌出版社，2003），頁218。

⁶³ 紀昀：《閱微草堂筆記》（台南：博元出版社，1989），頁29。

烈。

從文學角度來說，《紅樓夢》在敘述賈府榮枯的豪門盛衰過程中，自是不可避免地涉及了對權貴階級強凌弱面的刻劃與揭露；《儒林外史》則由於著墨儒林，對於士、仕兩途之墮落腐敗面，有著深刻犀利的觀察與沉痛，所以有人說這是一頁儒林“痛”史。再從儒學思想的變遷角度看，則戴震挾一代考據名家之威，從考據層面進至思想理論的哲學層面，根據經典注疏，引經據典地系統論述理學之「理」有所偏頗；指責其以「意見」為理，不但不應據為放諸四海的準式，更不應成為階級社會中尊者、貴者、長者挾以逼迫卑者、賤者、弱者的「忍而殘殺」、「以理殺人」工具，反造成下層百姓的無告之苦。要之，當時不論文學界或思想界，在時代思潮下本具一貫性下，都表現了對於儒教社會不合理現象的反思，對於當時所一貫沿襲的傳統價值觀，具有啟發時儒再思考的啟蒙意義。

Chapter One: Ching' s Transformation of Rationalism and the Literary Current

Li-Chu Chang

Professors of the Chinese Institute in the Changhua National University of Education

In the past, the misconception of the Ching' s Neo-rationalism or rational ideology caused the academic kingdom and the study on Ching' s thinking to be thoughtless. In reality, Ching' s neo-rationalism, based upon Quia-jia neo-rationalism, evolves from Confucianism to metaphysical theory. Ching' s neo-rationalism and rationalism represents two distinct values. In terms of thing-in-itself theory, humanity theory, and practical theory, Ching' s Confucianism has the new rational system that is far different from the reasoning model of rationalism. In brief, rationalism is based upon Heavenly “asceticism”. In contrast, Ching' s Confucianism cares about emotion with the idea that the reason should be built on the basis of the spontaneous emotion. This idea just represents Confucianism' s inclusion of the developments of two rationalism philosophies — “metaphysical philosophy” and “experience value”

In light of the rationalism' s failure to fit into the society, Ching' s neo-rationalism has been readjusted. The moral judgments of neo-rationalism thus become less rigid than those of rationalism, but neo-rationalism stress more on the commitment to the practice of moral principles and of the “true virtue”; “The Dream of the Red Chamber” and “The Scholars” are depicted vividly and fully reflecting the wishes of the time to redefine the real-life ethnic and moral judgments.

心性名教外一章：清代的義理學轉型與文學之呼應

Ching's neo-rationalism 、 Quia-jia neo-rationalism 、 rationalism 、 metaphysical philosophy 、 experience value.