

【研究討論】 Research Notes

**從儒家的雙元對峙性論清代臺灣儒家的性質**  
The Character of Taiwanese Confucians in Qing  
Dynasty from the Perspective of the Confronting  
Duality in Confucianism

**潘朝陽**  
Chao-yang Pan\*

**關鍵詞：**儒家、儒士、君子、佞幸、朱子、清儒

**Keywords:** the Confucianists, Confucian Scholars, a man of moral integrity, sycophant, Chu Hsi, Qing-Confucians

---

\* 作者為臺灣師範大學地理學系教授。

## 摘要

儒家在理想層面，是德學雙全的君子，但實際上，歷代儒士集團中，一直存在無學敗德的小人，司馬遷《史記》已經特為此輩立了〈佞幸列傳〉。

本文主要根據史籍所載君子與佞幸的鬥爭以及朱子被佞幸儒士迫害的史實來詮釋儒家的雙元對峙性。

儒家雙元對峙性在專制政治格局中，更被加強其內在矛盾，儒家原本是專制主的批判者，但佞幸儒士卻倒過來成為專制政體的維護者。

在清帝牢籠和壓制下，基本上，清代是一個儒家德學衰弱的時代，清代臺灣儒士大體上是專制政體中的佞幸儒士，本文舉數種清代臺灣的方志內容加以闡明。

## Abstract

Confucian scholars are ideally men of moral integrity who are both learned and of great character. However, vile Confucian scholars who have neither of these virtues have never disappeared in the Confucian groups among dynasties, as historian Sima Qian especially created a section 'Biography of Sycophant' in his work *Shiji*.

In this article, the confronting duality in Confucianism will be interpreted in the following two aspects recorded in histories: the fighting between men of moral integrity and sycophants, and the fact of Chu Hsi being persecuted by vile Confucians.

The internal contradiction of the confronting duality in Confucianism was even intensified in the autocratic political structure. As Confucians were expected to be the critics of autocrats, sycophants on the contrary became the protectors of autocracy.

Under the suppression of the Qing emperor, the Qing dynasty was basically a period of time when Confucians were both intellectually and morally degenerated. It was also true in the constitution of Taiwanese Confucians, as most of them were sycophants under the domination of the Qing autocracy. To illustrate this, contents of several local histories of Taiwan will be brought into this article.

## 壹、前言

在儒家發展史中，儒家存在雙元對峙的分裂性。如性善與性惡兩說建構了先秦儒家兩極對立的心性論，也影響後世知識份子的思維形式，前者開出宋明儒學主脈；後者則與佛家心性觀得以會通。

宋明儒家也明顯表現了兩型本體宇宙論形式，即「逆覺體證」的儒學和「橫攝靜涵」的儒學。前者由濂溪、橫渠、明道所開出，其一傳謝上蔡、胡五峰建立「內在的逆覺體證」儒學；其一傳楊龜山、羅從彥、李延平而建立「超越的逆覺體證」儒學。再又有陳白沙、湛甘泉、王陽明、陸象山發展「以道德主體心彰定宇宙」儒學。上述兩個系統，均屬「天理性命一體縱貫」體系。後者則是朱子傳繼發揚伊川而建立的「涵養須用敬、進學則在致知」的「天理性命二分橫展」體系<sup>1</sup>。在政治和社會作用上，伊川朱子學終因統治階級之「御用」，跨越了北宋三子開創的「一體縱貫」型儒學而成為專制主牢籠天下的統治意識以及社會調控之思想動源。

除了本體宇宙論和心性論區分的儒家雙元對峙性之外，孔子說過「汝為君子儒，勿為小人儒」，換言之，儒家亦因有無人品和見識而分「君子」與「小人」。隨著帝王專制的出現和強化，儒家事實上形成了兩種截然不同的生命品格：墮落異化而成為帝王家奴才、幫閒的「佞幸型儒士」；堅貞執守仁義而至死無悔的「道統型儒士」；前者為小人，後者為君子。

此兩型儒士的糾纏和鬥爭，是中國政治史上的基本形態。由於佞幸型儒士之助緣，帝王成為儒臣和萬民的「聖君聖師」，道統型儒士在鬥爭中輸了制高位置，一旦專制帝王煞有介事地祭孔時，也就是孔子被工具化用來牢籠控制天下儒士之時，無計數的儒士都自覺地與不自覺地跳入帝王佈置的官宦膠漆盆中，薰染成為被鷹犬化或奴才化之佞幸者流。

---

<sup>1</sup> 筆者對於宋明儒學的二分性觀點，依據牟宗三的詮釋，參閱：牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業，2003年）。

明清之際臺灣始入中國版圖，就地理而言，屬於邊陲位置。但在儒學實踐上，卻呈現出明鄭儒士與清朝儒士的差別；前者在尊德性與道問學的造詣上，並不邊緣，<sup>2</sup>而後者卻十足表現了思想心靈與生命境界的邊緣性。

臺灣儒者的前後差異，實與臺灣地理邊陲位置無因果關係，而是與儒者境界有關。本文嘗試從自古以來倭幸型儒士和道統型儒士的雙元性對峙之鬥爭進一步判準清代臺灣的儒士性質。

## 貳、儒士傳統的雙元性對峙

### 一、倭幸型儒士的傳統

徐復觀指出先秦儒家視君臣關係只是如同朋友之倫；孔子有「事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣」之言，將君臣和朋友平列對舉，君臣關係，是相對而非絕對。<sup>3</sup>《論語》主張以理犯諫的正當性；在《孟子》中也傳承了相同的觀念：「費慧公曰：『吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順長息，則事我者也。』」<sup>4</sup>，顏般可與君王平列對舉，孟子卻更加標舉儒家是「君王之師」而不只是君王之友的超越崇高性。

天子不召師，而況諸侯乎！為其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟見於子思，曰：「古千乘之國以友士，何如？」子思不悅，曰：「古之人有言，曰事之云乎！豈曰友之云乎？」子思之不悅也，豈不

2 臺灣在明清時代，始入中國版圖，就地理位置而言，實屬中土之邊緣。但是明鄭時期，在延平王和陳永華君臣同心所建的浙東抗拒型儒家而言，卻一點都不「邊緣」，無寧說他們的抗拒清帝而義守明朝政統之作為，十分貼切於孔孟的春秋大義，此種貼切，乃是明鄭儒學居於孔孟原儒之中心之意，一點都不邊緣。關於明鄭的臺灣儒家之核心精神，請參閱拙作：〈抗拒與復振的臺灣儒學傳統——由明鄭至乙未〉，收於李明輝、陳瑋芬主編：《現代儒家與東亞文明——地域與發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁249-304。

3 徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收於徐復觀著、蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979年），頁161-169。

4 《孟子，萬章》（第十二）。

曰：「以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也？以德，則子事我者也；奚可與我友？」千乘之君，求與之友而不可得也，而況可召與？<sup>5</sup>

依孟子，儒者承載且實踐的是超越性的道統；君王所代表的政統，須以道統所懸的仁義之道為其施政的正路，捨此並無其他的可行性。子思點明根本只有儒者為王者師的倫理，君王施政必須遵從儒家仁政。所謂君王的朋友或僕役的關係，非儒者所願接受。孟子繼承子思，且更進一步說出「君視臣如草芥，則臣視君如寇讎」和「聞誅一夫，未聞弑君也」的儒家革命論以及「民為重，社稷次之，君為輕」的儒家民本論。總之，依孔孟之訓，儒家擔負著一項使命，就是在超越層建中立極地樹立政治的經世指導原則；儒士以仁道要求君王實行德治，發政施仁，謂之仁君，反之，即為暴君，人人可得而誅之。

但是中國政治的發展，卻長期陷入帝王專制之局。徐復觀認為君臣關係的絕對化，始於暴秦而完成於兩漢，西漢儒士仍能力爭道統尊嚴，但東漢儒士已不敢要求帝王遵從道統，僅敢一爭事實是非而已。黨錮之禍後，儒士只能避禍於玄談之中；此之後，儒家在朝僅能拾遺補闕，在長期專制政治的扭曲浸污下，甚至產生了一種觀念，即以諫諍為冒犯帝王的尊嚴；而冒犯帝王的尊嚴為罪大當誅。<sup>6</sup>徐氏又說：

專制政治及抱專制政治思想的人，在其本質上，和知識與人格是不能相容的。史公在《史記》中對當時朝廷的提倡儒術，常用一個「飾」字，即是不過以儒術來作專制政治的裝飾之用……。由裝飾進一步而加以歪曲利用，乃自然之勢，應有之義。在專制政治之下，不可能容

5 同前揭書，（第十六）。

6 同徐復觀，前揭文；徐氏在《周秦漢政治社會結構之研究》（《兩漢思想史》卷一）一書中，詳明深刻指出中國從秦開始了帝王集權專制的政治，其意識形態源自於申韓形式的法家思想，再經漢高、漢武、光武等漢朝雄主之以緣飾以儒術的法家來加強帝王統治權，同時裁抑、箝制、殘害同姓諸侯王、大臣、天下士子以及人民百姓，其手法無所不用其極，甚為殘酷而黑暗無天理人道，關於這方面的論述，請閱徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及其典型專制政治的成立〉、〈漢代專制政治下的封建問題〉、〈漢代一人專制政治下的官制演變〉、〈兩漢知識分子對專制政治的壓力感〉，均收於氏著：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：台灣學生書局，1975年），頁63-350。

許知識分子有獨立的人格，不可能容許知識分子有自由的學術活動，不可能讓學術作自由的發展；這即使是屬於專制者的血統，在專制者的一個固定統治集團之內，依然非加以殘酷地消滅不可；還能容許社會上存在有獨立自由的學術勢力嗎？兩漢的民間教授，弟子常多至數千百人，這只有在專制者心目中認為他們在社會上沒有發生一點積極地反抗性的可能時，才能消極地承認他們的存在。<sup>7</sup>

專制集權的帝王，豈會讓道統凌駕於政權之上而成爲政統的仁政原則？由於專制與儒家的勢理對立，帝王必以雷霆萬鈞的力道來摧毀任何清明客觀理性的儒家團體和個人。儒者在官宦路上，往往九死一生地考驗著自身的道德意志；對於許多士子而言，隨時嚴格考驗道德意志而且日夜維持仕宦生涯之清高，畢竟甚爲艱難。除了特出君子之外，兩千年來的儒者思想的夾雜以及言行的游離，成爲最大的特色；儒者的人格氣象，由於長期的專制集權的扭曲折磨，從先秦兩漢的任氣敢死，逐漸萎化爲軟弱卑怯；歷代以降，在朝在野，有著太多心胸淺窄、見識萇蕪、性格趨炎附勢的讀書人。<sup>8</sup>

此種儒者被稱爲「佞人」；雖然孔子早已指斥了「佞人」之逢君爲惡，但歷代此輩攀逐宦途而充斥朝廷，成爲帝制的鷹犬爪牙。司馬遷在《史記》中特爲此輩立傳，稱之爲〈佞幸傳〉，直至《明史》，上下兩千年，此系統綿延不絕。他們的特色，即在專爲帝王的絕對專政作供奉，以「大不敬罪」裁誣善類，顛倒天下之公是公非。徐氏復指出：

春秋戰國時之所謂便嬖佞人，不過係面目姣好，雄而實雌之輩。即《史記》、《漢書》之〈佞幸傳〉中，其流品亦不外此。……此輩祇知供奉人君之尊嚴，亦何足責。迨後專制之毒日深，而此輩之蕃衍滋廣，其爲禍亦愈酷而愈烈。《明史·佞幸傳》中，則紀綱、門達，出自錦衣廠衛；李孜省、僧繼顯等，出身江湖；江彬、許泰等出身偏將；而顧可學、盛端明、朱隆禧等，則皆起自科甲之知識分子也。佞幸而擴大及於知識分子，由出賣肉體進而出賣靈魂，則明代欲不亡於

7 徐復觀：〈漢代專制政治下的封建問題〉，同前揭書，頁190-191。

8 同前揭書，頁198-199。

流寇夷狄，得乎？且佞幸之擴大，豈一〈佞幸傳〉所能概括？讀書人終日忙忙碌碌，驅遣書本中之故事、詞彙、咬文嚼字，以發為詩賦文章，……其目的只有一個，即在如何炫耀自己之聰明智巧，以討皇上之歡喜，亂天下之耳目，變事物之是非，圖個人之溫飽而已。吾人試進圖書館，閱覽室，一探其內容，則此類詩文著作，或且十居八九，則二千年來，中國文化，固已被佞幸化之讀書人而佞幸化其八九矣！<sup>9</sup>

徐氏所論，真切且痛楚。歷代以諂媚舐痔之醜行來侍候討好主子的科舉士子，往往開口即孔孟聖言，但事實上卻是在官祿漆膠盆中貪圖榮華富貴。他們深懂填詞作賦、書法畫藝等等文雅風光之酬酢，然而在朝，卻只知逢迎帝王、加官進爵；在野，則只知買田萬頃、築廈千棟，儼然是地方上的仕紳耆老，而其骨子裏，卻踐踏凌虐窮困且哀苦無告的黔首眾庶，而成爲皇權之外壓迫人民的紳權。「佞幸型偽儒」正是中國專制集權政治的罪惡共同體。

## 二、佞幸型儒士與道統型儒士的鬥爭——以朱子被佞幸迫害為例

雖然佞幸士子所在多有，但是堅貞儒者亦未嘗滅絕；宋明兩朝的道統型儒士是名符其實在〈道學傳〉中的人物；他們常給帝王講論仁政德治之大道，也不惜身命之危而諫爭帝王。茲舉大儒朱子加以闡釋：

朱子常以王者師儒的尊崇，高舉仁道來教諫帝王行德治，茲舉其例：

……前日勸講之臣限於程式，所以聞於陛下者，不過詞章記誦之習，而陛下求所以進乎此者，又不過取之老子、釋氏之書，是以雖有生知之性、高世之行，而未嘗隨事以觀理，故天下之理多所未察；未嘗即理以應事，故天下之事多所未明。是以舉措之間，動涉疑貳，聽納之際，未免蔽欺。平治之效所以未著，由不講乎《大學》之道而溺心於淺近虛無之過也。臣竊愚抵冒，罪當萬死，然願陛下清問之燕，博訪

9 徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，《儒家政治思想與民主自由人權》，頁165-166。

真儒知此道者講而明之，考之於經，驗之於史，而會之於心，以應當世無窮之變。<sup>10</sup>

此是南宋孝宗隆興元年（1163），朱子於臨安垂拱殿的奏論。朱子剴切直指帝王治道差，平治之效未著，實因陷溺於虛無的佛老，而忘卻儒家誠正修齊治平之聖道。朱子要求帝王回返道統而考之於經、驗之於史，而會之於心。

此篇奏劄，明確表達了儒家所指明的「道」，依其超越性，是政統之良師、治統的指導。在另外一篇奏劄中，則說：

蓋臣聞之，天高地下，人位乎中。天之道不出乎陰陽，地之道不出乎柔剛。是則舍仁與義，亦無以立人之道矣。然而仁莫大於父子，義莫大於君臣，是謂三綱之要、五常之本，人倫天理之至，無所逃於天地之間。其曰君父之讎不與共戴天者，乃天之所覆、地之所載，凡有君臣父子之性者，發於至痛、不能自己之同情，而非專出於一己之私也。恭惟國家之與北虜，乃陵廟之深讎，言之痛切，有非臣子所忍聞者，其不可與共戴天明矣……

今釋怨而講和，非屈己也，乃逆理也。己可屈也，理可逆乎？逆理之禍，將使三綱淪、九法斁，子焉而不知有父，臣焉而不知有君，人心僻違而天地閉塞，夷狄愈盛而禽獸愈繁。<sup>11</sup>

此論以父子之親、君臣之義以及民族復讎大義，來鼓勵帝王興師北伐以恢復華夏。朱子依據儒家春秋學而立其宏論，故滿溢剛健之德。

另一篇奏劄，朱子則曰：

10 [南宋]朱熹：〈癸未垂拱奏劄一〉，收於郭齊、尹波點校：《朱熹集》（二），卷十三（成都：四川教育出版社，1996年），頁506。

11 [南宋]朱熹：〈垂拱奏劄二〉，同前揭書，頁508-509。



恭惟陛下躬履艱難之運，而思所以成中興之功者，既知當為與所當止之大端矣。然而戎虜憑陵，包藏不測，中外之議，咸謂國威未振，邊備未飭，倉廩未充，士卒未練，一旦緩急，何以為計？……臣竊觀今日諫諍之塗尚壅，佞幸之勢方張，爵賞易致而威罰不行，民力已殫而國用未節。以是四者觀之，則德業未可謂修，朝廷未可謂正，紀綱未可謂立，凡古先聖王所以彊本折衝、威制夷狄之道，皆未可謂備。……臣願陛下三復《詩》、《書》之言，以監所行之得失，而求所以修德業、正朝廷、立紀綱者。必以開納諫諍、黜遠邪佞、杜塞佞門、安固邦本四者為急先之務，治其本而毋治其末；治其實而勿治其名，庶幾人心厭服，夷狄知畏，則形勢自彊而恢復可冀矣！<sup>12</sup>

此奏劄直指宋帝不讀書不修德；朝廷不正、紀綱不立。又點明言路榛塞不通、奸佞小人當道、賞罰不行不公、朝廷奢靡而民間窮困。再又指出邊防疏略、兵疲將弱、倉廩空虛。那麼直截不容情面的諫諍，剛健大無畏地表顯了儒家以道統教育政統的超越與高明。

王懋竑撰《朱熹年譜》提及上述的三篇〈垂拱奏劄〉，曰：「《文集·與魏元履書》云：『熹六日登對，初讀第一奏，論致知格物之道，天顏溫粹，酬答如響；次讀第二奏論復讎之義；第三奏論言路壅塞，佞幸鴟張，則不復聞聖語矣！』」<sup>13</sup>可見，雖然儒家以帝王師的地位，教育帝王行仁政，但帝王卻只是虛應故事，擺個樣子而已。自古以來，政統永遠敵視道統，在深宮內院變態環境中成長的帝王，一定厭惡、憎恨儒家且往往進一步摧殘迫害真儒；因此佞幸輩則必以帝王為核心而蟻聚成為政治權力以及淫奢侈慾的幽暗祕窟。

朱子真誠惻怛諫君憂國，無可免於專制政治的迫害，此即著名的「慶元黨禁」。慶元黨禁充份反映了專制政體下佞幸型儒士與道統型儒士的雙元對峙的鬥爭性。

12 〔南宋〕朱熹：〈垂拱奏劄三〉，同前揭書，頁511-512。

13 〔清〕王懋竑：《朱熹年譜》（卷一），何忠禮點校（北京：中華書局，1998年），頁23。

光宗紹熙五年（1194），太上皇孝宗去世，光宗拒絕主持喪禮。大臣趙汝愚、韓侂胄逼光宗禪位，太子繼位，是為寧宗。趙氏拜相，薦朱子入經筵侍講；韓卻受到儒者冷落，而懷恨在心，必打擊朱子而為快。<sup>14</sup>

朱子於寧宗朝，只待留四十六天，以侍講的身份，不斷地給帝王上課，勸諫新皇帝要親賢臣遠小人。話語直接且刺耳，違逆了寧宗。<sup>15</sup>朱子諫請罷斥權臣韓侂胄，寧宗反而下了御批：「朕憫卿耆艾，恐難立講，已除卿宮觀」。即刻免去朱子侍講。<sup>16</sup>

宋帝寵信大奸臣而革除朱子，此即以帝王為核心，蟻聚權奸、佞幸而攻擊道統型儒士的端倪。《朱熹年譜》曰：

侂胄自謂有定策功，且依託肺腑，出入宮掖，居中用事。……先生……惕然以為憂，……及進對，再三面陳之，又約吏部彭龜年，請對白發其姦。龜年出護使客，侂胄益得志。先生……數以手書遣生徒密白丞相（按即趙汝愚），當以厚賞酬其勞，勿使得預朝政，且有「分界限，立紀綱，防微杜漸，謹不可忽」之語。丞相方謂其易制，所倚以為腹心謀事之人，又皆持祿苟安，無復遠慮。先生獨懷忠憤，因講畢奏疏極言之，侂胄大怒，陰與其黨謀先去其為首者，則其餘去之易耳。乃於禁中為優戲，以熒惑上聽。會先生急於致君，知無不言，言無不切，頗見嚴憚，而一時爭名之流亦潛有恚間之意，由是侂胄之計遂行。……聲勢益張，群儉附和，並疑及丞相，視正士如深仇，衣冠之禍蓋始此云。<sup>17</sup>

14 陳遵忻：《閩學源流》（劉樹勛主編，福州：福建教育出版社，1993年），頁352。

15 田浩：《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化實業，1996年），頁200。

16 〔元〕脫脫：《宋史·道學三·朱熹》（列傳第一百八十八）（臺北：鼎文書局，1978年），頁12767。

17 〔清〕王懋竑：同前揭書，頁251。

專制密窟中成長的帝王，深心厭惡儒道與朱子，根本就是摧抑道統儒家的勢力源頭。<sup>18</sup>韓氏遂得奉迎帝王物化的黑暗生命而蟻聚佞幸型儒士，以朝廷為中心，展開對於道統型儒士的無情迫害。《宋史·朱熹傳》曰：

自熹去國，侂胄勢益張。何澹為中司，首論專門之學，文詐沽名，乞辨真偽。劉德秀仕長沙，不為張栻之徒所禮，及為諫官，首論留正引偽學之罪。「偽學」之稱，蓋自此始。太常少卿胡紘言：「比年偽學猖獗，圖為不軌，望宣諭大臣，權住進擬。」遂召陳賈為兵部侍郎。未幾，熹有奪職之命。劉三傑以前御史論熹、汝愚、劉光祖、徐誼之徒，前日之偽黨，至此又變而為逆黨。即日除三傑右正言。右諫議大夫姚愈論道學權臣結為死黨，窺伺神器。乃命直學士院高文虎草詔諭天下，於是攻偽日急，選人余嘉至上書乞斬熹。<sup>19</sup>

佞幸型儒士何澹、劉德秀、胡紘、陳賈、劉三傑、姚愈、高文虎等，紛紛以阿諛逢迎術獲居顯爵，竭力迫害儒門君子。此中明顯突出一個儒家與帝制的歷史糾纏，即自古以來，在道統與政統之間矛盾緊張的對立中，總有佞幸集團大力協助帝王冷酷打擊道統型儒士；佞幸集團，亦是由熟透四書五經的儒者所組成。

茲舉胡紘呈現佞幸型儒士的本質。按胡紘是孝宗時進士，淳熙十五年（1188）胡紘來武夷山大隱屏下訪朱子，朱子師生惟食脫粟飯，以熟茄用薑醃浸三四枚共食。胡至，朱子遇禮不能殊。胡不悅，退而怨訴：「此非人情，隻雞樽酒，山中未為乏也」。胡氏遂啣恨，任監察御史時奉承侂胄意誣

18 朱子被解除侍講，中書舍人陳傅良，起居郎劉光祖，起居舍人鄧驛，御史吳獵，吏部侍郎孫逢吉，登聞鼓院游仲鴻，給事中樓鑰交章留之，皆不報。他日，工部侍郎黃艾因對問所以逐朱某之驟，上曰：「初除某經筵爾，今乃事事欲與聞。」吏部侍郎孫逢吉亦因講權輿之詩，反復以諷，上曰：「朱某所言，多不可用」。（同前揭書，頁250），那麼多朝中儒臣加以勸留，寧宗都不理睬，其原因實是帝王生命氣質根本無法擔負德性故也，所以自然會排斥道學儒家，反過來，則必定親近姦佞逢迎小人，這些佞人會提供各種「遊戲」給人主，因而人主天生最親佞幸。

19 〔元〕脫脫：同前揭書，頁12768。

劾趙汝愚，並且詆毀朱子為所謂「偽學」罪魁，汝愚貶死永州，胡氏更草疏厚誣朱子六罪，佞幸沈繼祖，以此疏奏，朱子因而去國。<sup>20</sup>

一個青年進士僅僅由於未能在武夷精舍中吃肉喝酒，遂憑藉帝王權柄迫害大儒。如此一個順驅殼起念、嗜欲極深的物化青年官宦，居然也是熟讀經典的進士，這裏面真切反映科舉考試取用天下士人，往往敗壞斷送青年本具的清明良知，弔詭者在於儒家的道德理想主義，卻被倒置異化為貪圖物慾的「反道德理想主義」。而此類進士多矣，《宋史·列傳第一百五十三》就是為胡氏等佞幸型儒士立傳，彼等都是進士出身卻攀附帝王權奸。《宋史》論曰：

君子之論人，亦先觀其大者而已矣。忠孝，人之大節也，胡紘導其君以短喪，不得謂之忠；何澹疑所生繼母之服，士論紛紜而後去，不可以為孝。彼於其大者，且忍為之，則其協比權姦，誣構善類，亦何憚而不為乎？謝深甫，……慶元之初，韓侂胄設偽學之禁，網羅善類而一空之，深甫秉政，適與之同時，諉曰不知，不可也。況於一劾陳傅良，再劾趙汝愚，形於深甫之章，有不可揜者乎！陳自強、鄭丙、許及之輩，狐媚苟合，以竊貴寵，斯亦不足論矣。……粟以私忿詆名儒，不為清議所與；而文虎草偽學之詔，以是為非，以正為邪，變亂白黑，以欺當世，其人可知也。鏜暮年得政，朋姦取容，既愧其初服矣，況偽學之目，識者以為鏜實發之乎！士君子立身行事，一失其正，流而不知返，遂為千古之罪人。<sup>21</sup>

史家的如椽巨筆，令進士出身的佞幸型儒士無所遁形。歷史對於忠奸，會有最終裁判。但是，歷史裁判何其來遲；道統型儒士往往慘害於當世，權奸佞幸當道而令善類一空；奸佞得意，則往往斲傷世道人心既深且毒，且寢假難回。此實則是肇因於帝王專制的黑暗祕窟，終究無有一客觀理性之法治

20 陳榮捷：〈胡紘訪朱子於武夷〉，收於氏著：《朱子新探索》（臺北：台灣學生書局，1988年），頁762-763。

21 〔元〕脫脫：《宋史，列傳第一百五十三》，同前揭書，頁12043-12044。

可使道統對於政統有一鑒照監督之倫理實踐，同時也造成君子無善終、奸佞無惡報的無天理的顛倒荒謬。

慶元黨禁的打擊對象甚廣，田浩提及同時的浙東學派，如呂祖謙、葉適、陳傅良等儒者之門生，亦多有列入黑名單；學術源於司馬光的學人，也榜上有名；陸象山的弟子楊簡、袁燮也被視為偽黨。<sup>22</sup>換言之，佞幸打擊道統，實具普遍義，並非止於朱子系統而已。

## 參、清朝儒學在帝制高壓扭曲下的佞幸和奴化

康熙二十二年（1683），清朝滅臺灣明鄭，臺灣納入清朝統治。在進一步闡釋清代臺灣儒士性質之前，有必要釐清滿清專制帝王宰制下的儒士性質。

### 一、女真族的「薩滿天命」及其緣飾以朱子學

滿清帝國以邊陲女真族的身份入主中原，它急於建立一套合理化入主中國的政統理論，此即「薩滿天命」之宗教信仰統合「儒家道統」的本體宇宙論之建構。黃麗生指出女真的「薩滿宗教」以「天」為最高神；「薩滿天」決定了宇宙秩序、世界組織以及人類命運，君王必須從祂那裏取得統治人間的權力。在入山海關前後時期，滿清有「設竿祭天」的宗教祭儀，用以強化「天授王權」的統治威權神聖性，依此，努爾哈赤遂得以藉「承天之命」的無上之理而統一滿州，且「告天七大恨」南攻明朝。明萬曆四十四年（1616）努爾哈赤正式即汗位，建元「天命」，定國號「金」，並受貝勒臣眾尊為「天任撫育列國英明汗」，在在強調了由上天賦與統治萬民的神聖性。<sup>23</sup>黃麗生特別指出：

22 田浩，前揭書，頁200-201。

23 黃麗生：〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，「中華文明與域外文化的互動與融合——第六屆中華文明的二十一世紀新意義學術研討會」（布拉格：查理士大學蔣經國基金會國際漢學中心、臺大東亞文明研究中心、喜瑪拉雅研究發展基金，2003年）

努爾哈赤亦表述「天命」係以公正、正直、敬慎、撫民、存善、去惡、節儉、賢良等德行為條件。與儒家敬德、勤政、仁民、愛物的德治主張基本一致。但努爾哈赤又建構了「天-汗-臣」的國政軸心謂曰：「受天命而為國汗，受汗命而為大臣。天命大汗，有恩養大臣之德；大臣亦應終身恭敬效忠大汗。」使「天命汗權」兼具政治與道德的權威性與宰制性；而受汗命的大臣，則有高度的從屬性格與工具本質。此與儒家理想中對等的君臣之義，有根本出入，也對滿清帝王儒學的專制傾向影響甚劇。<sup>24</sup>

依此，女真的「薩滿天」信仰，成為「金汗國」和入主中土的「滿清帝國」立國的形而上核心，其在大地上的統治具現，則是承天所命的帝王擁有至高無上的神聖統治權柄，而「金汗國」或「滿清帝國」的大臣則只是帝王所養的「臣奴」。

清初諸帝也明白入主中原，必須利用漢族原有的形上之道以為立國、治國的根據；此根據乃是儒學。皇太極在位時，大量啓用漢臣，以科考取士，命漢臣進講、翻譯儒家典籍，且鼓勵子弟讀儒書而能「講明義理，忠君親上」，更贊孔子為「至聖」，尊《大學》為「聖經」。<sup>25</sup>

滿清諸帝逐漸是從其原始的「薩滿天」向「儒家天」而創造性地轉移，此種轉移，實則是以「薩滿天」為主體核心，鑽入「儒家天」體系中，以儒家為外殼、緣飾以儒術，在內部核心，卻是「薩滿天」發號施令，因而有效地以邊陲民族進入中原而統治漢族。

科舉取士以朱子的經傳註本為根據，始於元仁宗皇慶二年（1313）。明太祖（1368-1398）下詔要求以朱子及其門人著作為範本，以之考試天下士子，文章需依一套制定的形式撰寫，此即「八股文」。明成祖永樂十二年（1414），皇帝令儒臣纂修《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》等三部朱子儒書，於是朱子學正式確定為政權的國家意識形態；此三部國家編著的朱子儒書，是官定的科舉考試唯一標準本，且各級學校書院按八股科考

24 同前註。

25 同前註。

的條件，均用朱子經傳註來教授生徒，從此，千萬儒士，都變成了官制朱子學的思想奴僕。清繼元明兩朝，依樣葫蘆，更深化以程朱理學科考天下士子而加以奴化的洗腦工程。

## 二、清帝宰制下的「理學名臣」和佞幸化儒士

滿州女真入主中土，其初不過是欲藉儒家之道來轉化崇武征伐的部落習性而為文教興隆的國度，遂有朝廷儒臣的「擺飾」以為清帝喜文重儒的樣板；但事實上，清初所謂「理學名臣」對應清帝的態度，大體上都是「帝王奴才」而已。

中歲前的李光地，其儒學本游移於朱子、陽明之間，由於王學色彩，失去翰林院掌院學士一職，於是一意迎合上意，堅決全心恪守朱子學，因而獲得康熙的寵眷，且主編《朱子全書》、《性理精義》等，儼然是康熙晚期的朱子學祭酒。另外一位重要理學名臣陸隴其也是以程朱護法的姿態，博清帝的歡心而全心一志地斥「王學異端」最為賣力，甚至主張「非朱子之道者皆當絕」。因而，其身後，於雍正年間獲得了清代首位從祀孔廟的殊榮，且於乾隆年間，獲得皇帝親撰碑文、賜諡追贈的表揚。<sup>26</sup>然而，陸氏究竟是怎樣的「理學名臣」、「洙泗干城」？鄭吉雄評陸氏曰：

稼書……立身於清廷，事清以忠，而終不自見用於時。置之明末清初遺老大師之林，亦不成為一開風氣之人物。滿清政府上承明朝廢宰相的敝制，又以種族政策建制，復摧抑士氣士節，故專制毒害最深。……明清政治制度的建構，至為不健全，實係中國歷史衰頹的主因。因此，明末清初凡深於經史而有先覺的知識分子，無不重視政治制度的探研討論。然而稼書……宗朱子，而為循吏，……既不能表士節而彰民族大義，又不能於政治制度有所發明，於學術思想史上的貢

26 張麗珠：〈理學在清初沒落的過程〉，收於氏著：《清代新義理學——傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2003年），頁58。

獻，亦僅止於注《四書》、論性理而已。即就理學而論，……亦無法與宋明儒相埒。……<sup>27</sup>

鄭氏於此中所言「深於經史而有先覺的知識分子」，當是指顧、黃、王大儒及浙東學派的萬斯同、全祖望、章學誠等清初經史儒者而言。相對照之下，號稱為「理學名臣」的陸隴其，其人品和學識，真正是愧對南宋大儒朱夫子，卻終身假借朱子學而混世欺名，真切言之，亦屬倖幸偽儒者也。

陸氏並未在清廷擔任高官，在民間，較能求個人的潔己；但，「理學名臣」李光地則反是，他高官顯爵，做過尚書、侍郎、文淵閣大學士、一統志館總裁等，當時及後世重要學者，均對李氏的侮慢德行，作出嚴厲的批評。全謝山指責李氏出賣朋友陳夢雷以求官；父親死了卻貪做官而不肯奔喪；私德有虧理學家人品，臨死又冒出一個私生子來承接家產。所以錢穆說：「光地實小人，富貴赫不足以掩其丑。全謝山稱其『早年賣友，中年奪情，暮年則居然以外婦之子來歸，足稱三案』」。梁任公則說：「光地善伺人主意，以此躋高位，貪作官」。<sup>28</sup>

黃麗生特別指出李光地宣揚「合道統與治統為一」之論，他標揚康熙躬聖賢之學的態度，為堯舜之運再啓、道統與治統復合為一的證據；又推尊康熙集治統與道統於一身，故謂「治統所在，即是道統」。因此，儒臣士子只能依附帝王之末光，「仰體皇上之學」而得聞大道之要。這樣赤裸裸全然不要臉地臣服於皇權的阿諛諂媚心態，已使道統澈底淪落成爲治統的附庸。如此一來，努爾哈赤「天命汗權觀」的如天一般至高無上的汗權，以及臣民對於大汗，必須如子之於父、如奴之於主絕對忠順的倫理，都由於李光地之諂言媚行而獲得更強的力道。<sup>29</sup>

清帝入主中國，並未由於緣飾以朱子學而真正尊崇敬重儒者，莫說是以儒爲師或以儒爲友的孔孟古訓，全然無有，其實，清帝是澈底將儒士、儒

27 鄭吉雄：《清儒名著述評》（臺北：大安出版社，2001年），頁64-65。

28 高令印、陳其芳：《福建朱子學》（福州：福建人民出版社，1986年），頁373。

29 黃麗生：同前揭文，頁7。



臣、儒吏視為家奴的，而將帝王自身抬高到天下萬民和儒者之君父君師之神聖地位。

順治九年（1652），清帝特命禮部頒行其規定的「生員教條」，製成臥碑，在全國府、州、縣學皆須置立，使生員遵守。碑中刻有八項教條，其中不外乎要生員「上報國恩、下立人品」，但未兩條如此規範：

軍民一切利病，不許生員陳言；如有一言建白，以違制論，黜革治罪。

生員不許糾黨多人，立盟結社，把持官府，武斷鄉曲。所作文字，不許妄行刊刻。違者，聽提調官治罪。<sup>30</sup>

此完全是以作之君、作之師的嚴峻姿態，教訓天下儒生，必須恭順臣服於帝王天恩之中，因此，嚴禁對朝廷有任何言論文字之批評；也不得結儒社來對抗不法的官府而為庶民申張正義；更沒有絲毫論政的自由。此實即極權專制的文字和思想的控制，專制的明朝皆無如此；滿清的專政，實含有女真部落文化中「薩滿天」超絕高峻嚴厲的意識形態。

順治十年（1653），清帝又曰：「爾等如恪遵朕旨，以實心行實政，庶己共享和平之福，朕顯秩厚祿自不吝惜；如貌承朕旨，心懷詐偽，媚上虐下，慢政隳操，昭昭國憲，必貽身家之災。雖欲免，得乎？」<sup>31</sup>這種語氣，實在對儒士充斥輕侮與威脅，也是恐怖特務政治的張本。

順治這種宰制儒者的專制高壓，被清初諸帝效尤。康熙常公然侮斥、貶低所謂「理學名臣」。康熙三十三年（1694），清帝自擬一題〈理學真偽論〉，目的是測試翰林儒臣，數日後，康熙公然斥責魏象樞、李光地、熊賜履、湯斌、王鴻緒、高士奇等「理學名臣」行為乖謬，是「偽道學」。<sup>32</sup>

30 [清]順治皇帝：〈生員教條臥碑文〉，收於[清]陳文達：《臺灣縣志》（臺灣文獻史料叢刊，臺北：大通書局，1984年），頁80-81。

31 同前註。

32 喬治忠：〈清代前期諸帝維護絕對君權的政治思想〉，收於劉澤華主編：《中國政治思想史（隋唐宋元明清卷）》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁676。

當然，這些清代理學名臣確屬卑伏於帝王腳下的倖幸偽儒，康熙亦藉此表示唯有帝王才是「真道學」，如此，就是以其政統代表道統，儼然是以帝王為孔孟之道的權威詮釋者；儒家，特別是被御用的朱子學，澈底被壓在專制帝權之下，已喪失了朱子學的本質。

更有甚者，康熙更以帝王之尊而撰寫了〈御製訓飭士子文〉，於康熙四十一年（1702）頒行全國各省，儼然一副聖人的模樣來教訓天下儒生：「……乃比來士習未端，儒教罕著，雖因內外臣工奉行未能盡善，亦由爾諸生積錮已久，猝難改易之故也。茲特製訓言，再加警飭，爾諸生其敬聽之！」<sup>33</sup>高高在上對著儒者如此說教威脅的兇驕嘴臉，恐無前例。文化與道德教化之源頭，原本屬於道統所在的儒家；政統所在的皇帝必須在儒師面前，謙遜俯首而向道統學習。可是，康熙顯然以政統立場，倒持道統，以政統的帝王專制統治術壓制指揮道統儒家。清初的儒家早已在帝王霸權下，嚴重扭曲變形。如此道統與政統的完全倒置，儒者人格遭到帝王這般侮蔑和踐踏，是歷代所沒有的。試看康熙如何訓斥天下儒士：

茲訓言頒至，爾等務共體朕心，恪遵明訓；一切痛加改省，爭自磨濯，積行勤學，以圖上進。國家三年登造，束帛弓旌，不特爾身有榮，即爾祖父亦增光寵矣！逢時得志，寧俟他求哉？若乃視為具文，玩愒勿儆，毀方躍冶，暴棄自甘，王章具在，朕不能為爾等寬矣！自茲以往，……宜傳集諸生，多方董勸，以副朕懷；否則，職業弗修，咎亦難逭，勿謂朕言之不預也。爾多士，其敬聽之哉！<sup>34</sup>

康熙全然以法術家酷吏語調，顯現專制主宰制知識份子身體與心靈的冰冷肅殺之氣；師儒與學子之間的心靈感應和會通，完全是仁心的溫馨與慈藹的暢達，清帝頒發的「道德教條」（moral dogma）純粹是緣飾儒術的申韓法家專政罷了；政治獨裁者以為自己除了是神君以外，也當然是聖師，在政治上，掌控萬民；在教育上，亦可宰制士子。

33 〔清〕康熙皇帝：〈御製訓飭士子文〉，收於陳文達：同前揭書，頁81-82。

34 同前註。

雍正亦同於其父，疑忌天下儒士，處處提防監視。雍正二年（1724），清帝親撰了〈御制朋黨論〉，嚴厲警告儒士和儒臣不可結成團體，若有結社活動，均視為朋黨為奸者。儒臣只對皇帝絕對效忠，除此外，不可有任何朋友同志。<sup>35</sup>

乾隆對於儒家的貶侮屈辱，亦不遺餘力。他嚴批儒家學社的講學議政，就是公然對於帝王的挑戰，既入清朝，必絕對禁止嚴加取締。在相權問題上，乾隆大罵伊川的「天下安危繫於宰相」之論，而說：「夫用宰相者非人君其誰為之？使為人君者但深居高處，自修其德，惟以天下之治亂付之宰相己不過問，幸而所用若韓、范，猶不免有上殿之相爭，設不幸而所用若王、呂，天下豈有不亂者？此不可也，且使為宰相者，居然以天下之治亂為己任，而目無其君，此尤大不可也！」<sup>36</sup>帝王總攬大權，始自漢武帝屢殺宰相，明太祖甚至族滅宰相胡惟庸。乾隆之罵詈伊川，且排斥外朝相權，當然是深得歷代帝王壟斷政統、宰制治統且強暴道統之專制祕術的精髓。<sup>37</sup>

相權的客觀性意義是象徵在帝王專政中，儒生在治統中爭取到的推展德政理想之可能據點，是儒者在政治結構中的橋頭堡；相權被奪，權歸帝王黑暗密窟，就是儒家於治統主導權上的大失敗。乾隆詆詈伊川宰相繫國運之論，其實就是對儒家的謾罵和侮辱。而在實際上，清初三帝，常藉機大興文字獄，藉血腥恐怖特務政治，硬生生地折煞了清代儒家的生命氣度，而難以找到「天行健，君子以自強不息」的儒門大丈夫；清儒最多只成為優良清廉循吏，但在儒家剛健之道統為帝王師的典範要求上，絕大多數皆墮落萎頓而成為無骨頭無心志之俗儒、奴儒。

35 喬治忠：同前揭書，頁679-681。

36 同前揭書，頁678。

37 漢、明、清諸雄猜之主總是濫殺或折辱、取消宰相，並且收攬生殺大權於己身，藉以毀滅外朝治統，使政統和治統合而為一，均從神祕黑暗的內廷發出，且以恐怖特務的壓迫和殘害來恫嚇天下士子庶民，此種專制術，源於申韓法家，真正的儒家在長期的歷史中，艱辛萬難地為了實踐德治而與帝王展開抗拒；相權的被奪，是儒者戰敗的最大象徵。關於相權的被奪以及專制主的得勝，這個中國政治史和思想史的大悲劇，徐復觀先生在其《兩漢思想史》、《政治與學術之間》等著作中詮釋最深刻，值得研讀。

## 肆、清代臺灣儒家的性質

康熙二十二年（1683），施琅入鹿耳門，明鄭亡，臺灣正式納入清朝版圖。在文化方向的改變此一意義上言，就是鄭延平王以及義不帝清的浙東型南明儒者精神之挫敗；歷兩百餘年的清朝治理之臺灣，無論官吏的政事意理、儒士的人生態度以及庶民的生活標竿，在在都是經過清帝以專制帝王術壓抑扭曲薰染過的閩中朱子學。清代臺灣性屬帝國的邊緣，其初，清廷心想棄之，雖然終於收入版圖，卻一直以海陬之蕞爾小島對待；臺灣在政治地理和社會地理的意義上，有清一代，真正是中國的邊緣區域；由於清帝對於明鄭遺留下來的夷夏之防的抗議精神，視為禁忌，所以，不餘遺力壓制臺灣的民變，殺戮懲戒絕不手軟，盡其力削除臺人起源自明鄭儒家的革命和抗議精神，且於臺灣推展帝王儒術，視為治臺大員的要務，於是清代臺灣在儒學的表現上，呈現了儒家思想的邊緣性小儒家性格，甚至陷落成佞幸型儒士，而與中心創造性的大儒家性格或道統型儒士無關。

地方史志的歷史觀點和文化意識，最能反映一個地區的文化方向和層級，本文擬以三本臺灣的地方志書之詮釋予以評斷清代臺灣儒士的性質。茲論述於下：

### 一、高拱乾《臺灣府志》呈現的清代臺灣儒士

臺灣距福建只一水之隔，故其儒學，大體源於閩學，<sup>38</sup>而福建正是「理學名臣」李光地的故鄉，其所象徵的清代朱子學，特別表現了清初諸帝欽定出來的清朝帝王儒學。換言之，清代臺灣的儒學教育，是福建儒學教育的延伸。蔣毓英修《臺灣府志》載曰：

臺灣府儒學教授一員，額定取進文武生各二十名。臺灣縣儒學教諭一員，鳳山縣儒學教諭一員，諸羅縣儒學教諭一員；以上三縣學額定取

38 關於臺灣儒學之源於閩學，請參閱：潘朝陽：〈從閩學到臺灣的傳統文化主體〉，收於氏著：《明清臺灣儒學論》（臺北：台灣學生書局，2001年），頁109-156；陳昭瑛：〈清代臺灣教育碑文中的朱子學〉，收於氏著：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000年），頁49-80。

進文武生各十二名。

臺灣府儒學：教授，林謙光，長樂縣人，副榜貢生。

臺灣縣儒學：教諭，傅廷璋，南安縣人，舉人。

鳳山縣儒學：教諭，黃賜英，晉江縣人，舉人。

諸羅縣儒學：教諭，陳志友，長樂縣人，歲貢生。<sup>39</sup>

清朝初有臺灣，就制定了一府三縣的國家教育機構（儒學），規定了招生名額。其府學教授和縣學教諭，總共四員，均來自福建，兩名屬長樂人，一名屬南安人，另一名屬晉江人；而其中兩名是舉人，一名是副貢生，另一名則是歲貢生。總之，來臺灣擔任儒學主講的老師，都是福建的儒士，當然所受之學乃閩學之朱子學。在這樣的思想背景下，清初臺灣的文化和學術氣氛，無疑傾向清朝帝王統治術下的儒學。

康熙三十三年（1694），分巡臺廈道兼理學政高拱乾纂修了另外一部《臺灣府志》，其中表現出來的帝王宰制型儒士儒臣的意識形態，甚為明著。高氏在自序中曰：

今天下車書大一統矣！我皇上仁德誕敷，提封萬里；東西朔南，莫不覆被。顧臺灣蕞爾土，越在海外，游氛餘孽，蔚為逋藪，熒熒番黎，茫然不知有晦明日月。……我皇上好生如天，以普天之下皆吾赤子，奚忍獨遺？二十一年，特命靖海將軍施公率師討平，郡縣其地。……數年以來，聲名文物，駸駸乎與上國比隆。<sup>40</sup>

高氏之文，逢迎阿諛清帝，實無法卒讀。又以輕浮鄙視的態度將明鄭臺灣說得十分不堪；對臺灣原住民更橫加侮辱；其所言數年以來，臺灣已可「與上國比隆」云，也是往自己臉上貼金，欺瞞天下人，因為稍稍明白清初臺灣吏治之人，都知道清代臺灣乃是典型官腐吏壞的行政區。

39 [清] 蔣毓英：《臺灣府志》，《臺灣府志三種》（北京：中華書局，1985），頁193-194。

40 [清] 高拱乾：《臺灣府志·自序》（臺灣文獻史料叢刊，臺北：大通書局，1984年）。

道統真儒不屑寫這樣的文章；自序當然是寫於志書完稿出版時，此時的高氏已從「福建分巡臺廈道兼理學政」升任「浙江等處提刑按察使司按察使」；換言之，高氏於康熙朝為官，基本上官運亨通，更主管過臺灣的最高教育行政業務。這麼重要的治統上的位置和身份，而且又是陝西榆林蔭生出身讀聖賢書的儒者，卻說出極不相稱的語言，證明了與臺灣深有關係之清儒在剛健之德上的缺失。

《高志》出版，當時的臺灣知府靳治揚亦有序文：「今天子踐祚而後，外而四方屬國，以數百計；重譯奉琛，項背相望。內而滇、黔天末，闢置郡邑。使自古要荒之域，悉為冠帶之區；聲教所被，廣矣！大矣！」<sup>41</sup>靳治揚，遼東人，蔭生出身，康熙三十四年（1695）由漳州府知府調臺灣府知府。<sup>42</sup>可見靳氏亦屬儒者而進入清朝地方官僚體系。朱子教人以敬慎之心不斷地致知格物，但觀靳氏所說，就客觀認知而言，顯非事實，滿清中國既無「以數百計」的「四方屬國」，且「自古要荒之域，悉為冠帶之區」也絕非實狀。靳治揚貴為臺灣最高行政首長，卻一則表現出其對世界地理之全無知解；一則表現出身為清初儒臣的心靈之虛矯與空洞。其序文復曰：

我皇上不忍海涘之民，頻罹蛇豕之害，於是命將出師，指授方略，橫海伏波，揚旌飛渡；而波臣效順，風不驚濤，其仰契天心如此！師行所至，莫不束身歸款，若崩厥角；壺漿載迎，市肆如故，其俯得人和又如此！自是而臺灣……始得附於光天化日之下矣！<sup>43</sup>

此段文字，除了盡拍清帝的馬屁之外，以「蛇豕」譏訕鄭延平，且對於施琅渡海降服鄭克塽之役，也極其誇張，好像臺民殷盼女真來臺如久旱而盼時雨，此絕非實情，彼時臺民實無可奈何，故民間崇拜感懷鄭成功，尊之為開臺聖王，相反地，臺民數百載來，實甚怨施琅，認為他不忠不義，故在臺灣，清帝褒封「靖海侯」施琅的廟食煙火，甚為稀少。靳氏顯然是甘為帝奴而異化自己剛健心性寢久不歸之典型清儒，其無法就文化意識的大是大非論

41 〔清〕靳治揚：〈靳序〉，同前揭書。

42 〔清〕高拱乾：同前揭書，頁56。

43 〔清〕靳治揚：同前揭書。

斷鄭延平在臺灣實踐道統之崇高性，此深刻地反映出滿清地方儒臣的道德主體性的迷失。

在《高志》中，多有荒唐不經之論，譬如於〈災祥〉中曰：「辛酉年，疫。先是，有神曰『天行使者』來居陳永華宅，永華與相酬接。自是，鄭之主臣、眷屬，凋喪殆盡」。<sup>44</sup>像這樣怪異妄誕的說法，已屬街肆無賴的鬼話，居然列於史冊；《論語》載「子不語怪力亂神」，此即儒家清明的道德理性和知性理性，高氏與其修史的臺籍夥伴，於此實已愧對孔孟，且竟以鬼話來詆詆首倡臺灣儒學儒教的真儒家陳永華，高拱乾厚誣臺灣儒賢，就等於是厚誣臺灣，其罪深重矣！

極力吹捧清帝，並極力詆毀明鄭，是《高志》的格調；譬如其時的臺灣總兵楊文魁所撰〈臺灣紀略碑文〉曰：

鄭成功……設制承天府，天興、萬年二州，儼然東隅之夜郎也。在成功，無尉陀之見幾，習子陽之故智，負嶠逞雄，往往犯順，……酷類孫恩、盧循、徐海之流。<sup>45</sup>

此文已將開臺聖王鄙視為夜郎或土匪流寇。凡有孔孟春秋之義心者，讀之莫不憤恨。高拱乾不應將楊氏之文收錄於史志，既已收之，亦證明清初治臺的儒吏和佐助其修史的臺籍儒士對於儒家道統正理之無知。

《高志》亦載有「理學名臣」李光地之文，李氏說：

臺灣，荒服地也，……皇帝二十有二年，命將討平偽鄭郡縣其地，……夫臺民悉偽俘，強有力者歸故土，所留者瑣尾殘黎耳。<sup>46</sup>

李氏全然以暴力征服者的傲慢口吻，譏辱明鄭臺民統統都是「偽俘」、是「瑣尾殘黎」；李光地以卑奴姿態奉承康熙，位居高官、亨通富貴，暴得所謂「理學名臣」之虛名，卻踐踏、賤視臺灣人民，充分反映彼之不仁不

44 [清]高拱乾：同前揭書，頁217。

45 [清]楊文魁：〈臺灣紀略碑文〉，收於[清]高拱乾：同前揭書，頁265-267。

46 [清]李光地：〈臺灣郡侯蔣公去思碑記〉，收於[清]高拱乾：同前揭書，頁268-269。

義，絕非真儒。《高志》收錄此文，也顯示高氏等儒吏儒生識見之卑陋，應予譴責。

臺灣入清，蔣毓英纂修的《臺灣府志》，能夠表彰明鄭耆儒，對於延平之論，雖亦有貶譏之詞，但稍能持平，無太多誇大用語。陳捷先特別點出《蔣志》崇尚勛臣節烈人士以及勝國遺裔，仍有傳統中國方志的淑世教、美風俗的宗旨；<sup>47</sup>高拱乾則不如是，陳氏指出高氏其實是抄襲《蔣志》而成書的，但是對於明鄭遺老的敘述，居然較《蔣志》少，陳捷先斥責曰：

高志……卷八「人物志」「流寓」……缺漏沈光文尤為不該，因為沈光文來臺最早，對學術思想上的影響也最大，獨獨不為他立傳。……又卷十「藝文志」中，刊載明代遺老的詩，僅有王忠孝的一首，沈光文的詩作最多，且有不少佳作，而高志竟不一見！……是怕沈氏詩文內含民族思想，過分強調其人其詩會影響作官的政治前途？<sup>48</sup>

高拱乾在清帝參養下獲得榮華富貴，完全忘了儒家最重視的民族氣節，尤其忘了史家修史所應該具備的表彰歷代氣節之士的秉公史筆。高拱乾纂修《臺灣府志》，多有聘用臺灣本地儒生參與，<sup>49</sup>可見此本史志的精神，也應該是包含了臺灣儒生的德性修養與認知水準；參與修史的儒生們，未能於臺灣史中彰顯明鄭儒家的芳節，實在令後之讀臺灣史者心生遺憾。

## 二、周鍾瑄《諸羅縣志》呈現的清代臺灣儒士

康熙五十三年（1714），貴州人周鍾瑄來臺任諸羅縣令，纂修《諸羅縣志》。其序有曰：「漳浦有陳君夢林，……嘗從儀封張大中丞纂修先儒諸書

47 陳捷先：〈臺灣古方志的拓荒者〉，收於氏著《清代臺灣方志研究》（臺北：台灣學生書局，1996年），頁30。

48 陳捷先：同前揭書，頁52。

49 臺灣籍儒士參與高拱乾主修的《臺灣府志》之分訂工作，這些儒生包括，舉人：王璋（臺灣縣人）；貢生：王弼（臺灣縣人）、陳逸（臺灣縣人）、黃巍（鳳山縣人）、馬廷對（諸羅縣人）；監生：馮士鈇（諸羅縣人）；生員：臺灣縣籍者——張銓、陳文達、鄭萼達、金繼美，鳳山縣籍者：張紹茂、柯廷樹、張僊客，諸羅縣籍者：盧賢、洪成度。見〔清〕高拱乾：同前揭書：〈修志姓氏〉。



於鰲峰書院，豫修漳州、漳浦郡縣兩志，是足任也。乃具書幣，遣使迎致邑治而開局焉；既又擇鳳山學生李君欽文、邑明經林君中桂與俱。……每一卷就，余輒與參互而考訂之」。<sup>50</sup>臺灣第一部縣級的史志《諸羅縣志》之修纂，實乃合貴州、福建及臺灣各級儒士的手筆與心血而成。

周鍾瑄和陳夢林在《諸羅縣志》中，特別表彰宣揚了明鄭遺老沈光文、盧若騰。<sup>51</sup>其「論」曰：

二公可謂各行其志者矣！明社既屋，聖主龍興，唐、魯諸藩竊擬一隅，不待知者而知其無能為也。沈間關崎嶇，卒遯荒島，抑足悲矣！盧始以直諫顯，河山改色，借海外一曲為首陽，不降不辱或庶幾焉！二公「郡志」皆失傳，余恐盧之久而泯滅也，故附之。<sup>52</sup>

周陳二人特別表揚沈光文、盧若騰兩位明季儒者義不食「周粟」而寧願餓食首陽之蕨；其志節高貴冰潔。事實上，以當時具有良知的儒者看來，滿清入主中國，實乃女真以邊外夷狄猾亂華夏，清帝豈是「聖主」？周、陳二氏故意以「聖主龍興」一辭來高舉清帝，曲折地突顯沈光文和盧若騰確然是了不起的實踐春秋大義的儒者；周、陳二氏在清帝的專制高壓之下，不能直言無諱，故藉纂修邊陲臺灣的史志而曲折表現了儒家真正的本質。

陳夢林是漳浦儒生，嘗追隨理學名臣張伯行於福州鰲峰書院，參與儒家經籍的整理工作，他當然是一名朱子學者，然而，雖在清初諸帝以帝王為儒者師的倒置時代，卻能盡致其心而持平地修史，在臺灣儒學史中，樹立了好的楷模。在〈祀典志·文廟〉，其有「論」曰：

仲淹以名教樂地引張載，當仁宗朝，數請興學校、本行實，於是詔天下州縣皆立學行科舉法，宋一代道學之盛，實始於此。故先儒論宋朝人物，以仲淹為第一。……濂、洛、關、閩闡發性與天道無餘蘊，所

50 [清]周鍾瑄：〈自序〉，《諸羅縣志》（臺灣文獻史料叢刊，臺北：大通書局，1984年）。

51 陳捷先：同前揭書，頁76。

52 [清]周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺灣文獻史料叢刊，臺北：大通書局，1984年），頁189。

學同出一源。今功令特以性理取士，周、程、朱均得追崇其父，豈宜於載而獨缺典？<sup>53</sup>

宋一代道學之盛，當非「行科舉法」的功勞，乃由於宋代大儒廣建書院，於民間草野中講孔孟聖賢經典，並且師徒共相踐履而來；陳氏顯然陷於科舉八股之蔽障，故有所誤解，但此無妨於他之表彰先賢前儒的用心，特別在程朱理學的籠罩下，仍能追敬素為朱子所不契，亦是帝王家所不喜的張橫渠，這一點顯出了陳夢林心胸和境界，確是清代臺灣儒者中較具見識之人物。

超脫狹隘的清朝朱子學的門戶之限，能夠如此表彰各派宋儒者，於清代臺灣史志中，亦惟有《諸羅縣志》。

當然，陳夢林和周鍾瑄仍然是忠實的朱子學儒者，同氣相求、同聲相應，因而邀請福州鰲峰書院主講蔡世遠撰寫了一篇〈諸羅縣學記〉，其文曰：

君子之學，主於誠而已矣。誠者，五常之本、百行之原也；純粹至善者也，天之所以與我者也。人之不誠者，無志者也。人之無志者，由不能盡其誠者也。……其原，必自不欺始。<sup>54</sup>

文章至此，蔡氏表現了道體性體心體一如的逆覺體證縱貫型態的儒學系統，而不是道性心分離靜涵橫攝的程朱學。可見清儒所學，實不只限於程朱一線而已，換言之，蔡世遠雖以閩人而熟習閩學，但卻也呈現出他必然亦旁及於宋明儒家之其他大儒之著作。<sup>55</sup>

然而，文章接著大談程朱的論點，蔡氏曰：

53 〔清〕周鍾瑄：同前揭書，頁61。

54 〔清〕蔡世遠：〈諸羅縣學記〉，收於〔清〕周鍾瑄：同前揭書，頁254-256。

55 關於儒家的存有論，若從《論語》、《孟子》、《易傳》、《中庸》加以把握體悟，則能攝持孔孟的盡心知性知天的心性天同體的即存有即活動的儒學，如果只順伊川和朱子以《大學》為進路，則天只是但理、性亦只是但理，而心卻成為氣化下的後天的心，天、性、心分離不一，這只是一種只存有而不活動的存有論，非孔孟本來的儒學。牟宗三先生於此創建最偉，蔡仁厚先生詮釋最清晰明白。

程子曰：「無妄之謂誠，不欺其次也」。其功由主敬以馴致之。程子曰：「未至於誠則敬，然後誠也」。敬也者，主一無適，以涵養其本原之謂也。由是而謹幾以審於將發、慎動以持於已發，則合動靜無一不誠也。雖然，由明以求誠之方，惟讀書為最要。朱子曰：「讀書之法，當序而有常、致一而不懈，從容乎句讀文義之間，而體驗乎操存踐履之實。」<sup>56</sup>

蔡氏，漳浦儒生，其父蔡璧學宗朱子，曾任福建羅源縣教諭，後主講於鰲峰，世遠少承家學，亦精熟朱子學，稍長拜於張伯行門下，後應清初第一廉吏時任閩省巡撫的陳瓊之請，主講鰲峰。觀其完全服膺程伊川的涵養用敬、致知格物的他律之教，顯然道體本心的主體能動性之睿智，蔡氏似乎不足，甚至只以「讀書」為體道悟道之門路，於此顯出蔡氏境界之侷限性；此篇學記可以說是清代臺灣朱子學中最具代表性之文獻；由此證明了清代臺灣儒學於本體宇宙論及心性工夫論方面之淺白。

蔡世遠或陳夢林等漳浦儒生，他們以他律法和讀書法來持敬涵養，就個人而言，或可以一種戒懼謹畏的生命態度來對待自己、對待他人，因而漸久磨出一個清廉保守固執的人生，但對於清朝專制政治的以帝王為儒者師和萬民師的顛倒道統崇高性之宰制，他們全然不敢有任何異議或諫白，或者他們已完全喪失了孔孟所強調的儒者為王者師的教言，也當然不敢效法當年朱子、陽明、東林君子之批判帝王、斥責佞幸的大丈夫行。此即最受佳評的臺灣史冊之《諸羅縣志》仍然處處可讀到「聖天子」之歌功頌德的主因，既然最佳典範的《諸羅縣志》已然如此，其他史冊志書，則更不堪聞問矣，然則，參與臺灣史志編纂的臺灣本土儒生，其實亦昧於帝制高壓術中，失落了道統真儒的批判理性。

### 三、沈茂蔭《苗栗縣志》呈現的清代臺灣儒士

或說無論高拱乾、陳夢林等儒者，都是大陸人士，彼等以及彼等所修的臺灣史志並不能完全代表清代臺灣儒家的境界。然則，茲舉清代臺灣最後一

56 同前註。

本縣志爲例加以詮釋。光緒十五年（1889），臺灣設省，割中港溪以南的新竹縣轄區分設苗栗縣。光緒十八年，知縣沈茂蔭召集了舉人謝錫光、謝維岳；生員黃文哲、李鍾萼、郭鏡清；恩貢生杜式珪；附貢生曾肇楨；廩生黃肇儒等本縣儒生，共同參與且實際纂修了《苗栗縣志》。<sup>57</sup>所以此志書內容應該充分展露清季臺灣儒家的境界。

《苗志》編輯倉卒潦草，幾乎抄襲《淡水廳志》，是一本很差的臺灣史志。<sup>58</sup>雖然粗陋草率，卻能於其中檢證清季臺灣儒士的德性和知性。粗率不認真編纂的史志，卻十分認真地收錄清初諸帝以政統宰制道統且自居天下儒者之師的重要文獻。

〈學校志〉首列順治皇帝的〈臥碑文〉（順治九年，1652）：

曉示生員：朝廷建立學校，選取生員，免其丁糧，厚以廩膳，設學校、學道、學官以教之，各衙門官以禮相待；全要養成賢才，以供朝廷之用。諸生皆當上報國恩，下立人品！<sup>59</sup>

學校雖是政府所設，但卻是儒學教官、教諭以程朱儒家教育學子的場所，依然奉侍孔子木主，本應以孔孟程朱的言語文章爲該志文本才是，但卻以帝王家的訓誥爲標竿。清帝緣飾以儒術，其骨子裏乃是以法爲教、以吏爲師的法家政教。清季臺灣儒者與其說是孔孟門生或朱子學徒，不如說是在法家帝制中浸漫過久，因而喪亡自主性，其形式是程朱學，其本質根本只是緣飾儒家的帝王家奴學而已。

同一條中，列有康熙的〈聖諭〉十六條（康熙九年，1670），其中特立一條曰「黜異端以崇正學」，此即是清帝以專制方式規定天下儒生唯朱子集註爲進德修業標準，其他學術思想均斥爲異端邪說。因而養出固陋、無知與顛預的知識份子。雍正加以擴大成〈聖諭廣訓〉十六章，不但「既聖且神」，而且根本上是「帝王師」訓飭天下人的「無上訓誥」，擁有聖經不可

57 [清]沈茂蔭：《苗栗縣志·撰輯姓氏》（臺灣文獻史料叢刊，臺北：大通書局，1984年）。

58 陳捷先：同前揭書，頁178-182。

59 [清]沈茂蔭：同前揭書，頁139。

挑戰的禁忌，清廷將它刊刻頒行於全國府、州、縣、鄉，只要是生童，必須誦讀熟透；地方官也必須於初一、十五兩日，在村社公所集合人民和公務員逐條宣講。<sup>60</sup>

該志又列出乾隆頒行天下的〈大學訓飭士子文〉，乾隆五年（1740）始頒；四十四年（1779）再補；五十三年（1788）又再補，歷時長達半個世紀，帝王念茲再茲的是怎樣假借並扭曲朱子理學，以科舉為機器，將儒士壓塑變形為奴僕型官僚，以「帝王師的神聖訓誥」來訓飭儒士們，果真造就了兩百多年清廷官場中代代薰習的大批偽儒。<sup>61</sup>

清季臺灣的儒生大量羅列清帝訓誥，一則顯示臺灣儒者修史時的無自我省察的能力；另一方面，亦令人懷疑臺民和臺吏當真會三不五時去死背這些殭死的政教型教條？若非，則亦反證了臺灣地方儒者只知虛應故事，以一種極不負責任的態度來纂修故鄉史志，此種不誠無信，實非真儒應有的居心和行爲。

光緒中葉時期，西力歐風衝擊中國實已久矣，但當時臺灣地方儒士似乎既聾且盲，對於世界新知識，完全無動於衷，所以其等纂修地方史志，依然陷溺於帝王專制的思想牢籠而喪失了高明博厚且靈活主動的道德理性與判斷力，十足表現出思想和文化創造力的邊緣性本質。

被《苗志》視為苗栗才子的吳子光是其中顯例，其「先正」條載吳氏事蹟曰：「吳子光，……原籍嘉應州，壯年來臺，文名大噪。長於詩，尤長駢體；……同治甲子科，舉於鄉。……生平恬淡，不營仕宦……。端溪陳培桂官淡水廳，悉其學行，延修《廳志》。所著有前後《一肚皮集》」。<sup>62</sup>可見，吳氏於同治時期的臺灣，頗有文人名氣，且有舉人的功名。但是這位清代臺灣儒士，呈現出怎樣的德性和知性？試加以檢視。

吳子光特嗜駢體文以賣弄文采，但自唐宋古文八大家厭棄華麗不實的駢文而提倡古文以來，儒家已不屑為駢文，特別是宋明儒家，無有喜作駢文

60 〔清〕沈茂蔭：同前揭書，頁141-142。

61 〔清〕沈茂蔭：同前揭書，頁142-145。

62 〔清〕沈茂蔭：同前揭書，頁203。

者。吳氏的駢文充斥於《一肚皮集》中，多為無聊酬酢或浮濫用典令讀者摸不著頭緒之作，境界甚低俗。且又以華麗虛文奉承專制帝王，但所記述之事卻多屬空虛妄誕。茲錄其文章實例如下：

臺灣者，古毗舍耶國，所謂「乾坤東港，華嚴婆娑洋世界」，海疆一大都會，實惟地之奧區神皋。讀史志澎湖，稱刀鞘者三十六島，分支由哈喇，疆戎索者是不一家。自昔僅號偏隅，於今則為樂土。洪惟我大清之受命也，規天矩地，育夏陶周；朝越一家，梯航萬國。……政教立於朝，合正德、利用、厚生成三事；風俗隆於下，上康樂、和親、安平為一書也。<sup>63</sup>

這樣的駢文，一則吹統治者牛皮、一則嗜好用典而不知所云、一則說虛論假，全非事實。如果說儒家的工夫和境界，都類似同治臺灣的名士吳子光，則應當立即棄儒家如敝屣，然則，孔孟道統仁智，豈其然乎？

事實上，吳子光此種文人恰好反映了在清廷帝王術宰制下的邊緣地方儒者的侷限和淺薄。早在同治之前的咸豐十年（1860），英法聯軍之役的天津條約就已打開了臺灣港口，西力歐風早已進入臺灣，特別是同治年間盛產樟腦的苗栗地區，「英夷」往來多且久矣，奈何吳氏仍然如羲皇上人，對於當時的世界地理和文明等新知，幾乎全無正解。譬如，其論海防曰：

夷人性本獷悍，加之船堅砲利，名為通商，實則窺伺土地。又我國奸宄之徒，深為彼所愚弄，脅之以威，餌之以利，惟其意之所欲為。<sup>64</sup>

吳氏此中所言，表現了一位清代臺灣儒者對於「洋務」的膚淺和無知。同治十三年（1874）中興名臣沈葆楨來臺解決牡丹社事件，開啓開山撫番的治臺政策，且極力推動臺灣建省，淮軍名將劉銘傳承繼之而在臺灣開始現代化建設，沈、劉兩臣是真能接上世界經濟體系而具有國際知識之儒者，其現代化新知，尖銳地反映了同一時期臺灣儒者的邊緣性格。

63 [清]吳子光：〈募建貓裏文祠疏〉，收於[清]沈茂蔭：同前揭書，頁217-218。

64 [清]吳子光：〈海防〉，[清]沈茂蔭：同前揭書，頁220-221。

復次，清季儒者如何看待鄭延平？亦可予以檢證。吳子光有〈寄題延平王廟壁〉七言詩二首：

曾讀豐碑渤海東，開疆猶仰大王風；  
閩門骨肉杯羹底，千里江山錦繡中。  
明代興亡歸劫數，史家成敗論英雄；  
似聞鹿耳鯤身畔，嗚咽潮聲早晚同。

蜃氣樓臺轉眼空，有明碩果黯然終；  
雄心已死田橫島，疏草都歸鮑氏驄。  
廟貌九重頒祀典，祠官三肅式齋宮；  
而今率土圖王會，海不揚波處處同。<sup>65</sup>

詩表面似乎十分同情明鄭的失敗，但顯然站在得勝者的優越立場而說話。雖然對於延平的開臺之功，予以承認，然而詩後面一則以敗亡論成功為寇，且只以成功比擬田橫，全無儒家春秋之筆法和慧識。又譏訕明鄭為「蜃氣」，不旋踵就雲消霧散，此不啻以清帝康熙為慧日，而比擬明鄭是遇日光而散的妖氛。此實非孔孟真儒的正知，亦非臺灣儒者應有的正見，吳氏心性境界甚惡劣。

同一時期的沈葆楨是如何看待鄭延平？沈葆楨為延平郡王祠撰聯：

開萬古未曾得有之奇，洪荒留此山川，作遺民世界；  
極一生無可如何之遇，缺憾還諸天地，是創格完人。<sup>66</sup>

清季中興名臣確能追溯儒家的春秋學，對於往聖前賢之人格生命的踐履，具有儒家正見之判斷，故能正面肯定鄭延平的歷史和文化地位，延平王是臺灣春秋儒學儒教的實踐者，是臺灣儒家的最高標準，民間都尊崇其為開臺聖王；沈葆楨實能體悟臺灣人文精神中的核心價值。臺灣地方儒士吳子光

65 [清]吳子光：〈寄題延平王廟壁〉（二首），收於[清]沈葆楨：同前揭書，頁240。

66 引自楊雲萍：〈延平郡王祠的楹聯〉，《南明研究與臺灣文化》（臺北：臺灣風物雜誌社，1993年），頁425。

雖有臺灣名士之美譽，對於臺灣的真正人文光輝，卻遠不能有所見，陋哉！在這裏看到八股科舉下自甘於帝王術下面被扭曲的朱子學者的悲哀；也看到了清代邊陲臺灣儒學的邊緣性。

## 伍、結論

儒家有兩型：道統型儒士是為堅貞道義的君子儒，佞幸型儒士是為屈從物慾的小人儒；兩型中國知識份子對峙性，在政局中推波助瀾。

女真族以薩滿天宗教意理入主程朱理學，建立清朝的政教意識形態，兩百多年透過官爵富貴之牢籠，多數清代儒士步上八股之路而撞入清帝設下的利祿黑漆盆中，造就了佞幸化的朝野儒士。

對於帝王專制政治的違背儒家道統之理想，清儒根本不敢發出批評；甚至以專制帝王為全天下臣民的儒家宗師。儒家先聖先賢之言，必經過「御覽御批」而後才為有效，儒家智慧全然成為專制帝王統治術中的教條。面臨大道之倒置和廢棄，歷清祚之始終，清儒從來視之為當然。清儒熟透朱子四書集註，通過科舉窄門，較能持守者，頂多是兩袖清風的清官，但於群體德性和當代新知兩方面的創新，則全無是處。事實上，兩百多年這般的儒生，無論在朝在野，視之為帝制下的奴儒、社會上的朽儒，可也。

然而畢竟孔孟常道慧命，具有剛健篤厚的本質，雖然清朝帝制專政如是之肅殺，貞亮高節之清儒，仍能執守道德理想主義而潛藏大道於民間草野或學術儒林之中。清朝的中土儒者，並非統統都甘於清帝的參養而為清室的奴僕。清初顧、黃、王大儒以及浙東學派之史學家的堅貞與執守，固不論矣。就清初蓬勃發展起來的「漢學」陣營而言，雖然乾嘉之後，由於在其進路局限下而逐漸與日用民生的關懷愈隔愈遠，發展成只是辨、證、校、補文字的「考據學」，但在民間社會和文化領域，卻多有儒士試圖從宋明儒學的傳統思維方式有所突破而建立一個新詮釋典範的儒家義理；他們一直關心儒家的本體宇宙論和心性論，反對宋明儒學的道體形上架構，而強調情與氣的器世界本身的價值，他們也反對懸空地高談道德的心性，而主張通過智性心實踐



道德之重要性，也主張與其高談闊論「天理」，不如「禮」在社會庶民身上的真正落實，這些清儒之代表人物有戴震、焦循、凌廷堪、阮元等等。<sup>67</sup>

依上所言，清代中土的儒士，依然多有在帝制科舉的黑漆膠盆外面，保持著學術和思想的自由意志的。雖然清帝專制的無上政統密窟，不容儒士抗諫、批判，但在中土的學術思想上，並非平靜無波，而是有風有浪。換言之，清代的知識份子仍然多有保存著靈動的心，嘗試發展中國儒家的新局。

復次，在同一個時代的日本儒家，根本也與中國儒家陷錮於帝王術宰制的狀況有甚大差別，他們呈現出多元的、活潑的以及激盪的學術和思想的發展。<sup>68</sup>

就臺灣本身而言，十七世紀的明鄭春秋抗拒型儒學，讓邊陲之地的臺灣成就為道統型儒士實踐其道德理想之鄉，可惜曇花一現、年祚不永；清代臺灣儒士多於思想上受清帝異化，表現出保守、僵化，甚至於以清帝為師的價值顛倒格局，於心志氣節或學理論辯的主體能動，多繳交了白卷。由這點看，清代臺灣只存在邊緣性的儒學，但此種邊緣性實由清帝在統治術上將儒士佞幸化使然，而非由臺灣的邊陲地理所決定。

就同一時代而言，清代臺灣對比於中土和日本的儒學，大體上是科舉型儒士或官僚型儒吏的活動場域，儒家論述全然脫離不出傳統程朱理學的窠臼而了無新義，且由於閩學的籠罩和盤據，於清帝的作儒者君作儒者師的高壓和扭曲，清代臺灣儒士表現出敬謹或阿諛的言行。直到乙未割臺後，連雅堂發憤創作《臺灣通史》，此部史學鉅構，可視之為臺灣的「春秋史鑑」而不為過，根本上其史家深智應源於船山、亭林、梨洲的抗拒型儒家，而非御用

67 精研清代儒學的學者張麗珠修正了梁啟超、余英時等前賢的關於清代宋學漢學之爭的解釋，提出了清代宋漢儒學之義理思維之歷史發展，深有見地。請參閱：張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，2002年）。

68 關於與清代大體同一時代的日本儒學之內容和發展，請參閱黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年）；黃俊傑（主編）：《儒家思想在現代東亞——日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年）。

化程朱理學，日據臺灣的臺灣儒士之高風亮節，有賴雅堂而能復振明鄭儒家於臺灣，使地理邊緣性的臺灣，發出了儒家精神核心之光輝。◆

## 引用書目

〔宋〕朱熹

- 1996a 〈垂拱奏劄二〉，郭齊、尹波（點校）《朱熹集》（二）（成都：四川教育出版社，1996年）
- 1996b 〈垂拱奏劄三〉，郭齊、尹波（點校）《朱熹集》（二）（成都：四川教育出版社，1996年）
- 1996c 〈癸未垂拱奏劄一〉，郭齊、尹波（點校）《朱熹集》（二）（成都：四川教育出版社，1996年）

〔元〕脫脫

- 1978a 《宋史·列傳第一百五十三》（臺北：鼎文書局，1978年）
- 1978b 《宋史·道學三》（臺北：鼎文書局，1978年）

〔清〕王懋竑

- 1998 何忠禮（點校）《朱熹年譜》（卷一）（北京：中華書局，1998年）

〔清〕吳子光

- 1984 〈海防〉，〔清〕沈茂蔭《苗栗縣志》（臺北：大通書局，1984年）
- 1984a 〈寄題延平王廟壁〉，沈茂蔭《苗栗縣志》（臺北：大通書局，1984年）
- 1984b 〈募建貓裏文祠疏〉，沈茂蔭《苗栗縣志》（臺北：大通書局，1984年）

〔清〕沈茂蔭

- 1984 《苗栗縣志·譚輯姓氏》（臺北：大通書局，1984年）

〔清〕周鍾瑄

- 1984 〈自序〉，《諸羅縣志》（臺北：大通書局，1984年）

〔清〕高拱乾

- 1984 《臺灣府志·自序》（臺北：大通書局，1984年）

〔清〕康熙皇帝

- 1984 〈御製訓飭士子文〉，〔清〕陳文達《臺灣縣志》（臺北：大通書局，1984年）

〔清〕順治皇帝

1984 〈生員教條臥碑文〉，〔清〕陳文達《臺灣縣志》（臺北：大通書局，1984年）

〔清〕蔣毓英

1985 《臺灣府志》，《臺灣府志三種》（北京：中華書局，1985）

Tillman, Hoyt C.

1996 《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化，1996年）

牟宗三

2003 《心體與性體》，牟宗三先生全集第5-7冊（臺北：聯合報系文化基金會，2003年）

徐復觀

1975a 〈兩漢知識分子對專制政治的壓力感〉，《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：台灣學生書局，1975年）

1975b 〈封建政治社會的崩潰及其典型專制政治的成立〉，《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：台灣學生書局，1975年）

1975c 〈漢代一人專制政治下的官制演變〉，《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：台灣學生書局，1975年）

1975d 〈漢代專制政治下的封建問題〉，《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：台灣學生書局，1975年）

1979 〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，蕭欣義（編）《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979年）

高令印、陳其芳

1986 《福建朱子學》（福州：福建人民出版社，1986年）

張麗珠

2002 《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，2002年）

2003 〈理學在清初沒落的過程〉，《清代新義理學——傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2003年）

陳昭瑛

2000 〈清代臺灣教育碑文中的朱子學〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局，2000年）

陳捷先

1996 《清代臺灣方志研究》（臺北：台灣學生書局，1996年）

陳榮捷

1988 〈胡紘訪朱子於武夷〉，《朱子新探索》（臺北：台灣學生書局，1988年）

## 陳遵忻

- 1993 《閩學源流》，劉樹勛（編）（福州：福建教育，1993年）

## 喬治忠

- 1996 〈清代前期諸帝維護絕對君權的政治思想〉，劉澤華（編）《中國政治思想史（隋唐宋元明清卷）》（杭州：浙江人民出版社，1996年）

## 黃俊傑

- 1999 《儒家思想在現代東亞——日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年）  
2001 《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年）

## 黃麗生

- 2003 〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，「中華文明與域外文化的互動與融合——第六屆中華文明的二十一世紀新意義學術研討會」（布拉格：查理士大學蔣經國基金會國際漢學中心、臺大東亞文明研究中心、喜瑪拉雅研究發展基金，2003年）。

## 楊雲萍

- 1993 〈延平郡王祠的楹聯〉，《南明研究與臺灣文化》（臺北：臺灣風物雜誌社，1993年）

## 潘朝陽

- 2001 〈從閩學到臺灣的傳統文化主體〉，《明清臺灣儒學論》（臺北：台灣學生書局，2001年）  
2002 〈抗拒與復振的臺灣儒學傳統——由明鄭至乙未〉，李明輝、陳瑋芬（編）《現代儒家與東亞文明——地域與發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年）

## 鄭吉雄

- 2001 《清儒名著述評》（臺北：大安出版社，2001年）

