

# 論常州學派研究之新方向

蔡長林

中央研究院中國文哲研究所助研究員

**關鍵詞：**科舉儒學 常州學派 今文經學 主觀考據 聖王天道 學術史

## 一、前言

學界於清代常州學派，著墨可謂不少，或以常州公羊之說，乃晚清經世改革之先驅；或以常州今文之學，曾為新史學提供養分。然常州之學究竟屬於何種面目？恐非公羊學或今文學等概念所能道盡。本文之作，乃冀望學界能以更開闊的眼光來看待常州學派，也嘗試以更開闊的視野，重新審視常州之學。蓋欲得常州學派之精髓，必須釐清常州莊氏學術，而其前提則為重新思考科舉儒學之價值。以此為階梯，方能對現行之研究模式提出建言，而後歸結於更廣闊的學術史視野。故為文不嫌迂遠，舉證不避煩瑣，期能為常州學派乃至於晚清今文學之研究，提供新的思考方向。

## 二、重估科舉儒學

五四之後，伴隨著反傳統的思維而來，所標榜的學術客觀獨立的信念，大約已在學者的研究之間形成共識。所以，若要嘗試對現代的學術研究，歸納出一項通則的話，或可取義於陳寅恪先生所說的：「獨立之精神，自由之思想。」<sup>1</sup> 這

<sup>1</sup> 陳寅恪：〈清華大學王觀堂先生紀念碑銘〉，《陳寅恪先生文集二》（臺北：里仁書局，1981年），頁218。

不僅是要求學術研究本身的客觀獨立而已，相對於古代學術而言，現代學術的內容應該更加強調它的非運用性，尤其避免帶有政治意圖，或意識形態在裏面。然而這種客觀性的強調，常因受到研究者學術信念之影響而有過度引申的現象，考據學所引發的學術效應便是一例。考據學雖然有其致用的目的性，但清代考據學之為人熟知，卻與此無關，而與民國以來所標榜的學術方法密不可分。事實上，在中國以具客觀性評價學術之標準，可能早在近一個世紀之前，甚至更早的年代裏，就已經在進行了。劉師培先生曾云：

近代之儒所長者，固不僅考證之學，然戴東原有云：「有義理之學，有詞章之學，有考證之學。」則訓詁典章之學皆可以考證一字該之。袁子才分著作與考據為二，孫淵如作書辨之，謂著作必原于考據，則亦以考據該近代之學也。若目為經學，則近儒兼治子史者多矣，故不若考證二字之該括也。<sup>2</sup>

可見早在十八世紀晚期的乾、嘉之際，就已經有學者如袁枚、孫星衍等，針對如何評價學術或究竟該採取何種學術標準而展開辯論。至於劉氏引孫星衍「著作必原于考據」之說，明顯的有欲以考證為標準來該括近代學術的企圖；而其所謂的「近代學術」，不難明白，即是「訓詁典章之學」。其實，不止孫星衍有「著作必原于考據」之說而已，較孫氏稍早的段玉裁，即有此論。段氏曾序《戴東原集》，謂：

玉裁聞先生之緒論矣，其言曰：「有義理之學，有文章之學，有考覈之學。義理者，文章、考覈之源也，孰乎義理而後能考覈、能文章。」玉裁竊謂義理、文章未有不由考覈而得者。自古聖人制作之大，皆精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終，舉其綱以俟其目，與其利以防其弊，故能奠安萬世，雖有姦暴，不敢自外。〈中庸〉曰：「君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」此非考覈之極致乎？聖人心通義理而必勞勞如是者，不如此，不足以盡天地民物之理也。<sup>3</sup>

段玉裁將戴東原義理為文章、考覈之源的說法，一轉而為義理、文章莫不由考覈

<sup>2</sup> 劉師培：〈南北學派不同論〉，收入錢玄同編次，鄭裕孚編校：《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975年），頁664。

<sup>3</sup> [清]段玉裁：〈戴東原集序〉，收入劉盼遂輯校：《經韻樓集補編》（臺北：藝文印書館，1970年影印《叢書集成續編·段玉學五種》），頁8。

而得，其間的意義，或可解釋為傳統中國評價學術的標準，已在乾隆中葉產生了變化，反映出一種新的學術價值觀逐步在學界中確立的事實。而自段玉裁至劉師培的百多年間，學者欲以考據學為評定學術之標準，顯示的是學術追求客觀化的呼聲，其聲勢有愈見高張之勢。這一點，也可以從後來章太炎、梁啟超、胡適等人以具有科學的方法來論定考據之業；或從顧頡剛、錢玄同的獨取清人考據之業；或在科學與玄學的論戰裏；或由傅斯年提倡的「科學的史學」中，見其蹤影，察其隱約。所以，在筆者看來，考據學對近代學術的意義，不只是一種研究方法而已；隱藏在考據學背後的，不但是幾代學人共同的學術信念，也是幾代學人共同的學術價值觀。

秉此觀念，傅斯年先生在一九二八年發表的〈歷史語言研究所工作之旨趣〉中云：「把些傳統的或自造的『仁義禮智』和其他主觀，同歷史學和語言學混在一氣的人，絕不是我們的同志！」<sup>4</sup>但筆者相信，此「傳統的或自造的『仁義禮智』和其他主觀」，正是儒學傳統展現在意識形態方面最重要的題材與內容，卻不見容於強調客觀與科學的學術風潮當中。余英時先生以為，傅斯年等人匯合乾嘉考據與蘭克（Leopold von Ranke）的歷史學方法，所提倡之「科學的史學」運動，演變成以史料學為史學，其代價是將思想的因素完全排除於歷史之外；不但史家個人的主觀思想不許混入史學研究之內，而且歷史上已經客觀存在過的抽象東西，如精神、價值之類，也一律要劃出史學範圍之外<sup>5</sup>。熊十力先生曾針對章太炎、胡適等提倡科學方法之弊，為文批評<sup>6</sup>。對此，陳平原先生提出他的看法，他說：

將一切學問的評價標準，歸結為「拿證據來」，此等融合「科學精神」與「清儒家法」的迷思，頗有以實證史學一統天下的野心。章、熊所爭，似乎是胡氏方法的適應範圍，實則涉及對文化傳統的尊重、對研究對象的體貼以及區分內面與外面（主觀與客觀）兩種不同言說。從外面描述，與從內面體會，路徑不同，得出的結論必然迥異。本來，二者各有其不可替代

<sup>4</sup> 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，原刊於《歷史語言研究所集刊》第一本第一分（1928年10月），收入傅著：《出入史門》（杭州：浙江人民出版社，1998年），頁82。

<sup>5</sup> 余英時：〈自序〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁9。

<sup>6</sup> 熊十力：〈紀念北大五十周年并為林宰平先生祝嘏〉，《國立北京大學紀念刊》（臺北：傳記文學出版社，1971年），第3冊，頁254。

的價值，可由於「科學」在本世紀中國學界的崇高地位，無法實證的「主觀之學」明顯受到了壓抑。<sup>7</sup>

雖然側重之點不同，諸先生有感於乾嘉與西方語言學合流所產生的學術排擠效應則一，故其批評，不可等閒以門戶之見視之。事實上，這種以客觀與否評價學術的信念，已盤據在幾代人的心目中，並在實際從事研究時，成為去取的標準。

的確，許多傳統中國知識分子的著作，所宣揚的價值觀念，或許已不合時宜，包遵信曾批評傳統知識分子依附於政治，無主體之人格<sup>8</sup>，其說良是。然此乃傳統儒者運作其生命的主要模式，今日從事學術研究固然可以不再重循舊路，然而傳統儒者此一運作生命之模式，對當時文化與學術有何影響，筆者以為似不可不措意。因為，以政治主張為前提的學術立場，或是以學術作為政治主張的基礎，正是儒家學說的特色，更是今日研究傳統中國學術思想與文化歷史所亟當關注之處，卻在追求學術客觀純粹的潮流中，不被重視。尤其是千年以來，藉由科舉考試所維繫，對中華文化的型塑具主導作用的儒學意識形態，更是為人所鄙棄。

晚清以來，學者之論常州莊氏之學，或立足於考據以摘其是非，或硬派分其學術為經生之業，從這個角度來看，不正是標榜客觀的現代學術理念下的產物？過去數十年，在民間則宗教信仰與傳統價值之文化意涵無法彰顯，往往被視為迷信或落伍而遭輕視；在學院則傳統士林哲學所重視的形上學之研究，亦受到排擠，為流行的邏輯實證論所取代<sup>9</sup>；甚至新儒家的追隨者一度無法在學院中立足，相信多少與此一科學信念在學院裏的發酵有關。科學方法非理性的擴散，導致對知識客觀性信念的擁抱，演變成對學術或歷史的價值去取，使人忽略了傳統中國長久以來由科舉文人所主導的儒學致用傳統之歷史價值和意義，對此，或許有適度檢討的必要。

近二、三十年來，對清代學術思想的研究最具貢獻，影響最深遠者，筆者以為首推余英時先生，他提出宋、明以來儒學傳統的大方向，是由「尊德性」轉

<sup>7</sup> 陳平原：〈導言〉，《中國現代學術之建立》（北京：北京大學圖書館，1998年），頁17。

<sup>8</sup> 包遵信：〈知識份子與「官學一體」的傳統模式〉，《批判與啟蒙》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁161。

<sup>9</sup> 曾仰如：《形上學》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁22；沈清松：〈自序〉，《物理之後——峇W學的發展》（臺北：牛頓出版社，1987年），頁1。

向「道問學」的「內在理路」之說<sup>10</sup>。在先生「內在理路」的體系裏，便沒有致用儒學的位置。但余先生又說：「幾乎所有的儒者都有用世的願望。」<sup>11</sup>或者可以說，經世乃儒學之本質<sup>12</sup>。筆者以為，不論我們如何批評科舉考試的不是，自透過科舉取士之後，儒學經世的傳統便不會中斷，並在包括理論與各種實務的探討中，表現出來。經世思想正如空氣或水，雖然平時不會感受到它的急迫性，但並不表示它不存在。在太平盛世時，儒者抱著致君堯、舜之理想，投身政權，或講貫經筵，或具摺奏論，或操持政務，或從事經濟；當危機顯現時，有識之士既目睹時艱，則倡議改革，高揚經世理念，並將前人關於「時王所尚，世務所急」<sup>13</sup>的論說，彙集成冊，以濟時用，「所謂訐謏遠猷，上以備一代之典則，下以資後世之師法」<sup>14</sup>。以《明經世文編》為例，其撰著者皆「宗臣碩彥，敷奏之章，論難之語」<sup>15</sup>。換句話說，皆科舉官僚的奏疏<sup>16</sup>，其內容則前有所承，如陳有德的《明名臣經濟錄》、陳其縻的《明經濟文輯》、萬表的《明經濟文錄》等等<sup>17</sup>。筆者認為，明人的經世理念，不會只在各種《文輯》、《文錄》編集的時候出現而已；筆者也相信，即使兩宋並無類似《經世文編》的纂集，並不代表兩宋儒者的興趣僅在理學範圍裏；同樣的，在考證盛行的時代，經世思想亦不會隨著煙消雲散。所以探討隱身於科舉制度中的經世儒學及其發展，可以說是當前研究前現代中國學術亟待開發的一環。

對晚清經世之學稍有涉獵的人當知，陸燿的《切問齋文鈔》是魏源《皇朝經世文編》的底本。是書成於乾隆四十一年，正是莊存與活躍於朝堂的時代。黃克

<sup>10</sup> 余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉、〈清代思想史的一個新解釋〉、〈略論清代儒學的新動向〉，《歷史與思想》，頁87-119、頁121-156、頁157-165。

<sup>11</sup> 同前註，頁138。

<sup>12</sup> 張灝：〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984年），頁3。

<sup>13</sup> [明]陳子龍：〈皇明經世文編序〉，陳子龍等選輯：《明經世文編》（北京：中華書局，1987年），頁40。

<sup>14</sup> 同前註。

<sup>15</sup> 同前註。

<sup>16</sup> 按《皇明經世文編》收錄明代臣僚奏疏三千餘篇，據許淑玲：《幾社及其經世思想》（臺北：臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1986年）之研究，此書特別注意官僚的行政技術，全書討論明代賦稅、刑法、軍政、漕課、學校等問題，主張通變而不泥古，然非全面性的制度改革。

<sup>17</sup> 吳晗：〈影印明經世文編序〉，收入陳子龍等選輯：《明經世文編》，頁3。

武先生曾對《切問齋文鈔》加以分析，指出即使是在訓詁考證高踞學術壇坫的時代，經世思想並未稍歇。另外，此書記載了理學家與事功互動的豐富內容，更提供了我們思考在「道問學」、「尊德性」之外的儒學出路<sup>18</sup>。尤其值得注意的是，黃克武先生援引墨子刻（Thomas A. Metzger）教授之說，以「轉化」和「調適」以及「政治核心內的改革」與「核心之外的社會性行動」兩組觀念來比較《明經世文編》、清初大儒、《切問齋文鈔》與《清經世文編》中的經世立場<sup>19</sup>。墨子刻教授之論，雖不能放諸四海皆準，卻可以提供我們在觀察古人學術重心時，一個很好的參照模式。藉由調適、轉化以及核心、外緣這兩組觀念來思考莊存與的學說理路，筆者發現莊存與是屬於墨子刻教授所說的政治核心轉化型，而且是在最核心之處轉化的類型，他身為皇家導師，或者勸諫皇帝要以「王者」為念，或者教導皇位繼承人如何成為「王者」，這才是莊存與學術重心之所在，他的經說也都圍繞在這個課題上發揮。只不過學界之論清代學術，每以乾嘉考據學為代表，筆者以為，常州莊氏所為經義策論，乃廟堂之學，至於吳、皖、揚所為考據之業，則在野之學，常州莊氏學術與當時學風之不相入，理應由廟堂儒學與在野儒學的差異思考之<sup>20</sup>，而今文學意識的萌芽，也產生在此兩種不同學風的激盪中，然究其底蘊，實為文士與經生背景之異耳。這是可用以觀察清代學術的另一種角度。換句話說，清代學者的學術理念，在目的上有學問與用世之別；在型態上有注經與論經之分；在身分上有經生與文士之歧；而政治地位上則有在朝與在野之異。這種區別雖不是涇渭分明，卻可以從許多學者的論述中，觀其隱約。呂士朋曾云：「經學家多不願應科舉，應科舉者亦常遭挫折。」<sup>21</sup> 呂氏

<sup>18</sup> 黃克武：〈理學與經世——清初《切問齋文鈔》學術立場之分析〉，《近代史研究所集刊》第16期（1987年6月），頁37。

<sup>19</sup> 關於轉化與調適的對照請參考 Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspect* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), Chapter 1, 及另著 *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977)。

<sup>20</sup> 按：考據學者亦有進陳御覽的廟堂之論，然此並非彼等所標榜者；相對的，進陳御覽的廟堂之論，正是莊氏家學所標榜者。正如莊家子弟亦精於考據，然若執考據以為即可盡聖王之學，則在彼等眼中，實章句小儒之見。筆者以所標榜之不同，而有廟堂儒學與在野儒學之分，本意亦不過為了有助於概念之掌握而已。

<sup>21</sup> 呂士朋：〈清代的崇儒與漢化〉，收入中央研究院國際漢學會會議論文集編輯委員會編：《中央研究院國際漢學會會議論文集·歷史考古組》（臺北：中央研究院，1981年），頁533。

之說其實已經觸及了清代文士與經生分途之關鍵。李慈銘在《越縵堂讀書記》中曾論及清代為漢學者與官場之疏離，與文人異<sup>22</sup>。章太炎先生則於經生的隱遯之風，深致贊嘆，而於文章之士如彭尺木（莊述祖之舅）投靠清朝，示其鄙薄之意<sup>23</sup>。學界對此一在朝的、文士的、論經的、用世的儒學傳統之所以較少措意，實與近代學術對考據學的青睞有關。然而筆者以為在考據學之外，博雅的文人傳統，也是理解吾國歷史文化與學術內涵的重要側面，亟待衆人之發掘。與考據門徑大不相同的是，此類文士之所以博綜涉獵經史百家，泰半出於應付科舉考試之需求，而不見得是出於對學問純粹的興趣；他們當然重視經典，不過其經學或學術見解強調的是運用性，故多發於詞章策論之中，而非汲汲探求經注詁訓之正解。對他們來說，運用經典的「論」經，比學術研究的「注」經要實際得多了。即使從事學術研究，亦未能擺脫文人習氣。他們也重視考據的運用，不過多是為其立場辯護的主觀之言。但是我們卻不能因此就認為他們的著作沒有意義，更不能忽略這一群人對其所處時代之學術與文化的影響力。而莊存與正是在朝文士經世儒學這一博雅文人傳統的最佳代表，研究常州莊氏之學，理應從此入手，至於學界所慣用的晚清今文學理路，實有重新檢討的必要。

### 三、重整研究概念

過去數年，筆者常為無法突破研究常州學派的瓶頸而感到困擾，一方面對自己的識見與學力有所不足而深深自責；另一方面對於不能從前賢的論著中，尋繹出解決問題的相關論述以資借鏡，更感到有無從著力之茫然。在研讀文獻的過程中，筆者常發現，被視為晚清今文學之源的常州學者，其經說內涵與學術目的，每異於後起今文家。晚清今文學家如康有為、崔適一派學人，不信經古文學，概指為出於劉歆之偽造<sup>24</sup>；然民國以來論經今文學，祖溯其源，總免不了被推為晚清今文學之祖的莊存與，其學術興味與後起今文家可謂大異其趣<sup>25</sup>。存與從子莊

<sup>22</sup> [清]李慈銘：《越縵堂讀書記》（臺北：世界書局，1975年），頁761。

<sup>23</sup> 章太炎：〈說林上〉，《章太炎全集四·太炎文錄初編》（上海：上海人民出版社，1985年），頁118。按：其於《臚書·學隱》中，亦寓此意。

<sup>24</sup> 請參康有為：《新學偽經考》（北京：中華書局，1988年）；崔適：《史記探源》（北京：中華書局，1986年）；崔適：《春秋復始》（北平：北京大學出版社，1918年）。

<sup>25</sup> 關於此點，將於本節稍後論之。

述祖，學者之研究多未計及，然而常州之攻擊劉歆者，始於述祖。例如在〈嘉禾序說〉中，述祖以爲孔壁十六篇乃劉歆以意屬讀，非復古文舊書，宜博士之不肯置對<sup>26</sup>。其〈書校定逸周書世俘後〉則以爲劉歆自作聰明，以亂舊章，將〈世俘〉之文附會〈武成〉之序，句刊字鬪，倒置前後，與舊文相亂，以成〈武成〉之篇<sup>27</sup>。其〈讀左雜詠〉則云：「劉歆未受《左》，古字古言多，妄意開經例，汙訛轉益訛。……太歲超辰法，劉歆三統傳，四分辰當歲，古法遂全捐。」<sup>28</sup>述祖著作中批駁劉歆之處，可謂隨處可見，而存與《味經齋遺書》雖偶有右《公羊》，駁《左傳》、《穀梁》之處，然批駁劉歆，則無一及之。另外，常州之論學分今、古者，亦始於述祖。述祖《尚書今古文考證》、《毛詩考證》、《歷代載籍足徵錄》、《五經小學述》及《珍藝宦文鈔》諸作，考釋經傳，校勘異文，每以今文、古文家法，衡量去取；而劉逢祿學承外家，亦多出述祖指授，其〈跋杜禮部所藏漢石經後〉云：「從舅氏莊先生治經，始知兩漢古文、今文流別。」<sup>29</sup>是逢祿始識兩漢今、古文流別，攻擊劉歆，開常州學術今文門徑，不可謂非由述祖導其先路。然述祖雖有崇漢學之處，亦不專以今文爲是，其經說於關鍵處，亦每異於後起今文家。例如「壁中書」。述祖〈答族孫大久論許氏說文書〉云：「總之，壁中書之存於《說文》者無幾，而鼎彝款識，後世滋多，亦不能無贗託，試取許氏所說者正之，以拾遺補藝，是所望於好古博學之儒也。」<sup>30</sup>其〈校薛氏書古文訓古文序〉云：「孔壁舊簡，漢時諸老先生難言之，今屢經俗儒所更定，猶沿其名曰古文，視之科斗書，則以爲大怪，亦習而不覺耳。古文學久廢，師失其讀，後進穿鑿，日以茲。」<sup>31</sup>此雖僅就書體而言，然在莊述祖的學術概念中，古文篆籀之學是他重整上古聖王天道體系的重要憑藉。古文篆籀的大本營在壁中書，述祖每欲以之取代小篆，並藉古文篆籀以探尋文字造作之源，來完成他宏偉的學術建構，卻惋惜於《說文》所載壁中書之殘闕失舊讀。所以，莊

<sup>26</sup> [清] 莊述祖：〈嘉禾序說〉，《珍藝宦文鈔》（道光丁酉年刊本）卷3，頁25。

<sup>27</sup> 莊述祖：〈書校定逸周書世俘後〉，《珍藝宦文鈔》，卷5，頁31。

<sup>28</sup> 莊述祖：〈讀左雜詠〉，《珍藝宦詩鈔》，卷2，頁20。

<sup>29</sup> [清] 劉逢祿：〈跋杜禮部所藏漢石經後〉，《劉禮部集》（道光十年思誤齋刊本），卷9，頁20。按：逢祿從述祖受《尚書》今、古文家法乙事，亦可參劉逢祿：〈尚書今古文集解序〉，《劉禮部集》，卷9，頁2。

<sup>30</sup> 莊述祖：〈答族孫大久論許氏說文書〉，《珍藝宦文鈔》，卷6，頁25。

<sup>31</sup> 莊述祖：〈校薛氏書古文訓古文序〉，《珍藝宦文鈔》，卷5，頁16。



述祖是相信有所謂壁中書的。然而自龔自珍謂「中古文之說，余所不信」<sup>32</sup>以來，晚清今文家，可謂無人信之，崔適弟子錢玄同即以爲是「劉歆作偽之大本營」<sup>33</sup>。雖一就書體而言，一就經說而言，然於壁中書之有無，卻看法迥異。述祖與晚清今文學者取資以論學者，已見其關鍵性之差異。又例如〈書序〉。述祖治《尚書》，一以〈書序〉爲歸<sup>34</sup>，且認爲今文《尚書》有〈序〉<sup>35</sup>；康有爲則駁今文《尚書》有〈序〉之說<sup>36</sup>。例如《史記》，述祖每有《史記》所載《尚書》說爲「真古文說」之論，而引爲論證之依據<sup>37</sup>；崔適則謂《史記》所載《尚書》爲「今文說」，指《史記》所載〈書序〉乃劉歆所竄入<sup>38</sup>。例如《毛詩》，述祖承存與，尊《毛詩》，不從三家《詩》<sup>39</sup>；然而魏源於《書》則重拾歐陽、

<sup>32</sup> [清]龔自珍：〈說中古文〉，《龔定盦全集類編》（北京：中國書店，1991年），頁83。

<sup>33</sup> 錢玄同：〈左氏春秋考證書後〉，收入顧頡剛編：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業公司，1987年），第5冊，頁5。

<sup>34</sup> 按：莊述祖〈答孫季述觀察書〉云：「述祖嘗學《尚書》，病其無可依據，《偽孔傳》又陋且略，求之於伏生《傳》，馬、鄭、王諸家《注》，時亦有所去就，而一折衷於〈書序〉，〈書序〉所有，《傳》、《注》不同，則從〈書序〉；漢儒所言，孔、孟不言，則不敢從漢儒。」（見《珍藝宦文鈔》，卷6，頁1）述祖折衷於〈書序〉者，實折衷於存與之說。

<sup>35</sup> 按：莊述祖於《歷代載籍足徵錄·六藝》（道光乙未年春令舫藏板）云：「《尚書》古、今文經久佚，其三十二卷即二十九卷。然夏侯《經》二十九卷，《章句》、《解故》亦二十九篇；歐陽《經》三十二卷，《章句》三十一卷，其一卷無章句，蓋〈序〉也。故王應麟伯厚《漢藝文志考證》云：『《大傳》篇有〈九共〉、〈帝告序〉，又有〈嘉禾〉、〈揄告〉，今本闕。』是今文《尚書》亦有〈序〉矣。」（頁1-2，「《尚書》古文經四十六卷爲五十七篇；經二十九卷，大、小夏二家；歐陽經三十二卷」條）

<sup>36</sup> 康有爲：〈書序辨偽第二·辨今文尚書無序〉，《新學偽經考》，頁309。

<sup>37</sup> 按：莊述祖〈尚書序考證·盤庚〉云：「《史記》云：『帝小辛立，殷復衰，百姓思盤庚，迺作〈盤庚〉三篇。』……按：盤庚爲陽甲之臣，即謀遷殷，是遷殷，陽甲之志也。故經曰：『丕從厥志。』又曰：『殷降大虐，先王不懷。』先王謂陽甲，臣、子一也，盤庚歸善於君親，則祀陽甲以禰廟明矣。或又謂盤庚繼祖乙者，特以篇次祖乙言之耳。太史公謂從後追述之辭，真古文說也。」（見《尚書今古文考證》〔道光丙申年刊本〕，卷7，頁6）述祖盤庚繼陽甲之論，亦本存與《尚書既見》之說。

<sup>38</sup> 崔適：〈序證·古文尚書〉、〈序證·書序〉，《史記探源》，卷1，頁10-12、頁12-14。

<sup>39</sup> 按：莊述祖著《毛詩考證》，於經字經說，一宗於《毛》，而於載籍引三家及鄭《箋》者，多引《毛》正之。如：「假哉天命。」述祖云：「《釋文》：『假哉，古雅反，固也。』《正義》同。以鄭亦釋堅固也。然既釋爲固，不當讀古雅反，此三家《詩》舊讀。」

夏侯瑩緒；於《詩》則擠三家爲聖學真傳<sup>40</sup>。又述祖云：「六藝中，《尚書》、《禮》多缺略。」<sup>41</sup>故校釋《逸周書》，以補《尚書》之缺；又闡〈周頌〉之禮意，以駁鄭玄之誤解。而康有爲乃以二十八篇《尚書》爲孔子所傳之全經<sup>42</sup>；邵懿辰則以《禮》備於十七篇<sup>43</sup>。由以上所列觀之，則是述祖之所論，與晚清今文學者之所持，實有不能合轍者。尤須注意者，劉逢祿、宋翔鳳之學，實源自於述祖之傳授；二人論學之間，亦每具述祖身影。準乎此，我們似乎就不應忽略莊述祖在常州學術乃至於晚清今文學發展中的地位；而晚清今文學與常州莊氏學術之間，也應該還有值得重新討論之處。

筆者發現，在常見的對常州學術的討論中，學者似乎甚少關注莊述祖的學術，從而忽略了述祖之改變莊氏家族的論學型態，與晚清今文學的興起之間，有何關聯。其實，莊述祖論學之目的，乃在於欲維護莊存與經說中所強調的聖王天道，而發揮之、證明之；此一強調聖王天道的學術精神，始終貫串於莊氏家族三代論學之間。尤有可說者，莊氏家學今文意識之萌芽，顯然是激發於述祖爲維護家族理想而與當時漢學家的論辯當中；至於今文學的成立與開展，則主要是表現在劉、宋之深化及引申存與、述祖學術時<sup>44</sup>。就晚清今文學的奠基而言，莊氏一族誠然大有功焉，莊氏一門之學術觀點，也頗有爲晚清今文學家所繼承者；然而，就筆者的觀察，莊氏家族論學之目的與晚清今文家如龔、魏、康、崔所論之間，實有本質上的差異。所以，如何在晚清今文學發展的概念中，歸納出前後兩

---

假，大也，毛訓假爲固，假、固、故古通，固猶久也，久矣天命有商之孫子，謂商受天命已久，故其子孫眾多。《箋》訓固爲堅，迂回難通。」（見《毛詩考證》〔道光丙申年刊本〕，卷3，頁2。）又如：「於繹思。」述祖云：「《釋文》：『於繹思。』《毛詩》無此句，《齊》、《魯》、《韓詩》有之，今《毛詩》有者，衍文也。」崔《集注》本有，是採三家之本，崔因有故解之。《正義》云：『此篇末俗本有「於繹思」三字，誤也。』」（卷4，頁5。）述祖書中類此駁三家、鄭《箋》而從毛氏之例尚多，皆可證述祖說《詩》之從《毛詩》。

<sup>40</sup> [清]魏源：〈詩古微序〉、〈書古微序〉、〈書古微例言〉，《魏源集》（北京：中華書局，1983年），頁119-121、109-114、115-119。

<sup>41</sup> 見莊述祖：《歷代載籍足徵錄·六藝》，頁1，「《易經》十二篇，施、孟、梁邱三家」條。

<sup>42</sup> 康有爲：〈漢書藝文志辨僞上〉，《新學僞經考》，頁55。

<sup>43</sup> [清]邵懿辰：《禮經通論》，收入《皇清經解續編》（臺北：復興書局，1974年），第29冊，卷1277〈論禮十七篇當從大戴之序本無關係〉，總頁14436。

<sup>44</sup> 關於此點，請參拙著：《常州莊氏學術新論》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2000年）。

種不同的學術型態來，應該是一個頗為吸引人的學術課題。從另外一個角度來看，莊氏一門之學如何轉化而成爲一般概念的晚清今文學，在轉化的過程當中，產生何種相應的學術激盪，應當是亟待討論的一件學術公案。

就筆者觀察所得，包括今文學這個概念的提出，或是對今文學指涉範圍的描述，或是對今文學興起之分析，或是對今文學內涵的探討，學界目前流行的研究模式，似仍有討論的空間。竊以爲，造成這種研究現況的原因，除了文獻不足徵之外，研究概念上的限制，可能也是原因之一。亦即在研究某一時代或某一位學者的學說時，思考模式很容易不自覺地陷入前人既有的框架之中。然而，現象的產生，或與近代中國特殊的時空背景之限制有關，導致以目的論 根植於潛意識裏渴望中國現代化 的敘述模式來進行。這種主觀進化論之說，與近代中國之積弱大有關聯，在冀圖爲中國找尋出路的心理影響下，圍繞在龔、魏、康、梁／政治改革／今文學的討論，一直是探討晚清學術的重心。美國學者艾爾曼提醒我們：

在現代中國思想史的敘事性解釋裏，早期的今文經學者如魏源和龔自珍，被描寫爲晚清改革家的先驅。晚清學術圈關於今文經學的爭議，導致對於孕育與發展這個運動的歷史環境的錯誤呈現。直線發展的解釋將歷史敘事排成清楚的階段，從康有爲一直回溯到魏源和龔自珍，正好顯示了對現代中國思想史的關鍵議題與重要人物有一些未經反省的假定。<sup>45</sup>

艾爾曼更指出：「爲了避免關於清代今文經學的線性歷史敘事的固有偏見，我們應該以開端代替終結。這並非輕視今文經學在 1898 年改革維新（戊戌變法）裏的重要性，而是要將開端當做開端去發掘，不要流於事後聰明的歷史目的論。」<sup>46</sup> 令人憂心的是，重流衍而輕源頭，執著於改革維新之歷史目的論的敘述模式，似仍支配著學界關於晚清學術的研究；而伴隨著此一敘述模式而來者，正是以今文學這一概念爲基調的研究方式。尤可慮者，學者爲尋晚清今文學之源，屢將「常

<sup>45</sup> 艾爾曼著，王志弘譯：〈中國文化史的新方向：一些有待討論的意見〉，《臺灣社會研究季刊》第 12 期（1992 年 5 月），頁 15。

<sup>46</sup> 同前註。必須指出的是，艾爾曼先生雖已警覺此種研究方式之非，而強調以開端代替終結。然筆者以爲艾氏所言之「開端」，仍侷限在「晚清今文學」此一間架中思考，故其敘述模式雖是由上而下，惟其觀察莊存與與常州學術，仍無法跳脫由後（終結）以觀前（開端）的思考模式。關於此點，請參拙作：〈評介艾爾曼《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》〉，收入林慶彰主編：《國際漢學論叢》第 1 輯（臺北：樂學書局，1999 年），頁 19-45。

州諸子」<sup>47</sup>劃入以龔、魏、康、梁為研究重心的晚清今文學體系之下。此舉本亦無可厚非，然而學者對常州學術過於簡化的敘述，導致有將其簡單地化約成公羊學的疑慮，甚至有目之為晚清變法改革之先驅者，而常州之所以為常州者，反不見學者措意焉。

以莊存與為例。學者多預設一「今文學派」之概念，作為認識及思考由莊氏開展而下的常州學術之研究前提。上溯此一「今文學派」前身，則為常州公羊之學，而常州公羊學的開創者，則是莊存與。在這樣的思考方式底下，莊存與順理成章成為晚清今文學之祖，而劉逢祿等人則承繼並發揮其今文學，影響了晚清康、梁援《公羊》於政改，而今文學派之名終底於成。翻開近人著作，就筆者管見所及，於存與之定位，其論述模式頗多類此，或行文頗受此概念影響。以這樣的角度來詮釋莊氏，無疑地具有歷史的合理性，然必須指出的是，為了掌握晚清今文學發展之脈絡而探源於存與，所得者或僅及於莊氏未經意的對晚清今文學啓蒙之貢獻；失去的卻可能是深探其學術內涵，以及了解常州學術的發展與晚清今文學的產生之間，所存在的對應關係。

就莊存與論莊存與，如前所述，首先面臨的即是如何釐清他與今文學關係的課題。必須指出的是，筆者並未發現莊存與在著作中，有基於今文學的立場或偏向今文學的論述。莊存與著作中，明白提出今文、古文字眼者，就筆者管見所及，惟在其《尚書說·商書·咸有一德》中見之。其云：

尹躬既湯，古文也；二公及王，今文也。疏通知遠之教，非屬辭比事之教。毋輕議古人之書。<sup>48</sup>

然觀其論述重點，並非比較今、古文孰優孰劣，或是今而非古。而在於認為不論古文〈咸有一德〉篇中提到的伊尹個人和商湯，或是今文〈金縢〉篇中提到的太

<sup>47</sup> 筆者之標舉「常州諸子」，本為敘述之便，並非學術史上已形成此一概念或已成為學術史上的專有名詞，然常州諸子在學術歷史上的意義，自不待言。常州諸子，除了莊存與之外，當包括莊培因、莊述祖、莊綬甲、莊有可、劉逢祿、宋翔鳳等。宋翔鳳雖非常州人，然其學術本根源於常州莊氏。故譚獻：《復堂日記續補錄》（臺北：學海出版社，1974年）於稱美錢林《文獻徵存錄》之餘，亦有意增補其不足。而附宋翔鳳於莊氏之下，即其增補的工作之一。譚氏云：「所欲增補者，如莊方耕、葆琛二先生，附以宋于廷……之類，宜補注處尤多。」（頁106）筆者亦從譚氏之意，將宋翔鳳列於常州莊氏家學之下。然本文實以莊存與及莊述祖為主要討論之對象。筆者此舉，並非因為學界對二人的專門研究較少之故，而是因為從對莊氏文獻的研讀中，筆者發現晚清今文學的興起，與流行的說法或有出入，此一今文學興起之勢，可以從二人的學術傳承中發現端倪。

<sup>48</sup> [清]莊存與：《尚書說》（光緒八年重刊陽湖莊氏藏板），頁4。

公、召公和周成王，二者都在說明大臣和君主的一心一德。所以《尚書》乃政治學的疏通知遠之教，而非歷史學的屬辭比事之教，後人不宜輕議古人之書。此非立於今文學立場之論明矣。事實上，存與經說雖有右《公羊》駁《左氏》之處，然所持理由與其右《毛傳》駁《鄭箋》是一致的，同是以誰得聖人真義為依據，而非立於今、古文學之立場判其優劣，此為尤須注意者。

今、古文觀念之分，或者說，要成為一個今文學者的基本條件，可先由學者對六經的排列順序來談。今文家以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》為次，作為經典研習進階之序，《漢書·藝文志》以前，典籍所載，多以此序；古文家以《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》為次，表明文獻時代之先後，《漢書·藝文志》所載，可為代表<sup>49</sup>。然自鄭玄混同今、古以後，至有清中葉，嚴格說來，並無今、古文學問題；公私目錄，於諸經排列順序，雖同於《漢志》，也並非意味著其間經師皆古文家，所以錢玄同云：「從鄭玄以後至章君（太炎）以前，沒有一個古文家，或目鄭學者與惠、戴、段、王諸氏為古文家，則大誤。」<sup>50</sup>筆者觀《味經齋遺書》目錄，於諸經之排列亦同《漢志》之序，其中意義，正顯示出莊氏的經學概念中，並未存在著今、古文學的問題。若存與的學術概念近於今文學，或自以為是今文家，則於此大關鍵處，必不含糊<sup>51</sup>。再從今、古文的角度來看存與著作之屬性。存與之《易》，貫串群經，根源朱子<sup>52</sup>；存與之《尚書》，乃傳閻若璩之學<sup>53</sup>，閻氏著《尚書古文疏

<sup>49</sup> 關於今古文學家賦予《六經》排列順序之意義，可參周予同：〈經今古文學〉，收入朱維鈺編：《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983年），頁6；呂思勉：《經子解題》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁13。

<sup>50</sup> 錢玄同：〈重論經今古文學問題〉，收入顧頡剛編：《古史辨》，第1冊，頁98。

<sup>51</sup> 周予同〈經今古文學〉云：「《六經》的次序，對於經學沒有興趣的人，總以為是無大關係的；其實這在經今古文學家卻是一個大問題。今文家的次序是：（1）《詩》、（2）《書》、（3）《禮》、（4）《樂》、（5）《易》、（6）《春秋》。古文家的是：（1）《易》、（2）《書》、（3）《詩》、（4）《禮》、（5）《樂》、（6）《春秋》。他們除了為行文便利偶然顛倒外，決不隨便亂寫。」（頁4）周氏並舉例以證，讀者可參看。

<sup>52</sup> [清]臧庸：〈禮部侍郎莊公小傳〉，《拜經文集》（清同治九年上元宗氏據漢陽葉氏舊藏本），卷5，頁1。臧氏說存與：「《易》本朱子《本義》。」

<sup>53</sup> 按：龔自珍〈資政大夫禮部侍郎武進莊公神道碑銘〉云：「大儒莊君，諱存與，江南武進人也。幼誦六經，尤長於《書》，奉封公教，傳山右閻氏之緒學。」（見龔自珍：《龔定盦全集類》，卷12，頁295）又董似穀，湯成烈編：《光緒武進陽湖合志·儒學》（臺北：臺灣學生書局，1968年）亦云：「存與幼傳山西閻若璩之學，尤長於《書》。」（卷23，頁3）

證》，證明偽古文之不可信；在一片倡議廢偽古文於科舉之外的聲浪中，存與卻強調《偽古文尚書》的重要性，力主《偽古文尚書》及《偽孔傳》之不可廢<sup>54</sup>；存與著《毛詩說》，講的是古文《毛詩》，認同的是《毛傳》所言后妃之德<sup>55</sup>；其三《禮》之學，講的是古文《周禮》，寓理想於《周官》之中，甚至憫〈冬官〉之闕而補〈冬官〉<sup>56</sup>，與龔、魏以來之今文學者痛詆《周官》之態度，不啻有天壤之遠<sup>57</sup>；又今文學者以爲《樂》本無經，古文學者則認爲《樂》本有經而亡佚。而存與有「譜其聲，論其理，可補古《樂經》之闕」<sup>58</sup>的《樂說》行世。所以，從今、古文經學的立場觀之，存與之學理應是古文學的成分居多。至其《春秋正辭》（以下簡稱《正辭》），存與自述《正辭》取材之原則曰：「舊典禮《經》，左邱多聞，淵乎《公羊》，溫故知新，《穀梁》繩愆，子夏所傳，拾遺補闕，歷世多賢。」<sup>59</sup>蓋存與於三《傳》明顯無所偏廢，而皆有所取，故曰：「皆以爲短，而孰與繼其志乎？」是以楊鍾羲〈春秋正辭提要〉評之曰：「不似

<sup>54</sup> 龔自珍：〈資政大夫禮部侍郎武進莊公神道碑銘〉，頁295。

<sup>55</sup> 按：存與《毛詩說·周南·關雎》云：「后妃敬事，君子惠及嬪婦，以聽內治，以章婦順，無不和諧。……慎守之嚴也，固守之密也……美在其中，黃裳之德也。」（見莊存與：《毛詩說》〔光緒八年重刊陽湖莊氏藏板〕，卷1，頁1）

<sup>56</sup> 按：存與〈序冬官司空記〉云：「夏王之作司空，周公之建事典也，其道甚著，萬世卒不可廢，安可泯沒哉。《儀禮》十篇，有經復有記，蓋書缺簡脫，而賢者陳誦所聞，及宋劉敞爲〈士相見〉、〈公食大夫〉作義，皆效往古之辭，斯學者之成法也。謹采《尚書》、《國語》，及博學有道術之文，宣究其意，爲司空作記，以附于書闕有闕之義。」見莊存與：〈序冬官司空記〉，收入《皇清經解續編》（臺北：復興書局，1972年），第4冊，總頁1997。

<sup>57</sup> 按：龔自珍〈六經正名〉說：「《周官》晚出，劉歆始立。……後世稱爲經，是爲述劉歆，非述孔氏。」（見龔自珍：《龔定盦全集類編》，卷6，頁127）而〈六經正名答問一〉亦說：「《周官》之稱經，王莽所加。」（頁129）又自珍有〈同年生胡戶部培翬集同人祀漢鄭司農於寓齋，禮既成，繪爲卷子，同人爲歌詩，龔自珍作「祀議」一篇質戶部，戶部屬槩括其指爲韻語以諧之〉一詩，自注云：「莊君綬甲、宋君翔鳳、劉君逢祿、張君瓚昭言封建皆信《孟子》，疑《周禮》，海內四人而已，張說爲尤悲也。」（頁356）莊、劉、宋三人皆爲存與內、外孫，而其論《周禮》已與存與異，亦可見三代之間，莊氏學術之性質已產生變化。筆者以爲，掌握此一變化之因及三代之間學術變化之軌跡，是觀察晚清今文學說之興起最適當的切入點。

<sup>58</sup> 阮元：〈莊方耕宗伯經說序〉，收入莊存與：《味經齋遺書》（光緒八年重刊陽湖莊氏藏板），卷首，頁10。

<sup>59</sup> 莊存與：《春秋正辭》（光緒八年重刊陽湖莊氏藏板），卷1〈奉天辭〉，頁2。

承其學者之排詆《左》、《穀》。」<sup>60</sup>故《正辭》或駁《公羊》，或引《穀梁》，或據董子，或從向、歆，而擷取諸家，雜揉三《傳》之外，《易經》、《尚書》、《漢書·五行志》等載籍與胡安國、陳傅良等古今著作家之言，俱在徵引討論之列。李兆洛故謂：「《春秋正辭》，涵濡聖真，執權至道，取資三傳，通會群儒。」<sup>61</sup>是以《正辭》所欲探究者乃《春秋》之精神，僅執《公羊》以視《正辭》，而目之為今文學家，筆者以為非真能原莊氏之意者。且學者以《正辭》為莊氏代表之作，個人以為乃是受制於晚清今文學立場之言論。魏源云：

武進莊方耕少宗伯，乾隆中以經術傳成親王于上書房十有餘載，講幄宣敷，茹吐道誼，子孫輯錄成書，為《八卦觀象上下篇》、《尚書既見》、《毛詩說》、《春秋正辭》、《周官記》如千卷。<sup>62</sup>

從魏源之說可知，莊氏之經說，其目的皆是作為授讀皇子的教科書。其形式，有如經筵席上的講章；其內容，自以醇正可資講貫為準。故貫串群經，寓寄理想，發揮微言大義之精微，是存與著作所具有的共同精神。既不專專為漢、宋作箋注，更非嘵嘵於今、古文之爭辯；於《正辭》，亦當由此角度理解之。事實上，這一點在阮元的評論中，早已發其義。阮氏曾述其師李道南對存與學術之形容，說存與：

于六經皆能闡抉奧旨，不專專為漢、宋箋注之學，而獨得先聖微言大義于語言文字之外，斯為昭代大儒。<sup>63</sup>

所以，莊存與的著作並非出於純粹研究經典，或出於純粹探討學問之興趣。然而學界每因《正辭》之故，而推存與為晚清今文學之祖。個人以為，不論西漢或晚

<sup>60</sup> 楊鍾義：《續修四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1993年），〈春秋正辭提要〉，頁759，需要注意的是，三《傳》之中，存與批評最少者，惟《穀梁》而已。存與對《穀梁傳》始終抱以熱情。存與曾在《春秋正辭》不同的卷次裏，花了不少的篇幅，從不同角度來識隱公之讓國，其義實據《穀梁》而來；且《春秋正辭》所據經文，頗有以《穀梁》經為底本者，此又研究《春秋正辭》所不可不知者。

<sup>61</sup> 李兆洛：〈禮部劉君傳〉，《養一齋文集》（光緒戊寅年重刊本），卷14，頁1。

<sup>62</sup> 魏源：〈武進莊少宗伯遺書序〉，《魏源集》，頁237。又成親王永理《詒晉齋集》卷七有〈送莊方耕師傅提督河南全省學政序〉云：「先生教誨余數年，至意周盡，不可一二記憶。教以《周易》……；教以《禹貢》……；教以《春秋》……；教以《周禮》、《儀禮》……。」（轉引自劉桂生：〈從莊存與之生平看清初公羊學之起因〉，《周一良先生八十生日紀念文集》〔北京：中國社會科學出版社，1993年〕，頁429）可證魏源之說。

<sup>63</sup> 阮元：〈莊方耕宗伯經說序〉，頁1。

清，今文學家之尊今廢古，理應從政治角力的視野來觀察，方具意義，而三《傳》在博士官的廢立，最能凸顯這個問題，乃因三《傳》的對立事涉敏感的經典解釋權之爭奪，具政治立場的排他性使然。由研究《公羊傳》所衍生出的政治排他性，其實兩漢如此，清代亦然。例如《尚書》亦有今文、古文、僞古文之紛爭。且從宋代吳棫開始，即懷疑《僞古文尚書》的真實性，這種懷疑之風持續數百年，歷明代梅鷟至清代閻若璩、惠棟而始定。然此一運動在晚清今文學者眼中，其意義並不深刻，恐亦無人會將閻若璩、惠棟劃歸今文學派，否則今文學的始祖理當是閻若璩而非衆人所說的莊存與了。民國以來，學界重視劉逢祿、龔自珍、廖平、康有為、梁啟超等今文學家，形成今文學派的理由，竊以為不在彼等於經典微言大義之闡發，而在於彼等同情西漢今文家的政治立場，以辨僞為手段，據今文《公羊》而斥劉歆竄僞古文《左傳》，形成經典解釋權上之爭奪，意圖在政治的意識形態中，爭一日之短長。其言論鮮明，具有強烈的排他性，以故如《周官》、《毛詩》因王莽、劉歆之力立於學官，亦在今文學者摧毀之列；今本《尚書》為馬、鄭所傳古文，則斥之以為不如三家今文之有據等等。其欲突出今文，排斥或取代古文經典的心態很明顯。故筆者以為今、古文之爭，今文學派或是否為今文學家，皆應由此排他性角度觀之，方具意義。皮錫瑞云：

今古文之興廢，皆由《公羊》、《左氏》為之轉關。前漢通行今文，劉歆議立《左氏春秋》，於是牽引古文《尚書》、《毛詩》、逸《禮》諸書以為之佐。後漢雖不立學，而古文由此興，今文由此廢。以後直至國朝諸儒，昌明漢學，亦止許、鄭古文。及孔廣森專主《公羊》，始有今文之學。陽湖莊氏，乃推今《春秋公羊》義並及諸經，劉逢祿、宋翔鳳、龔自珍、魏源繼之，而三家《尚書》三家《詩》，皆能紹承絕學，……二千餘年之墜緒，得以復明，十四博士之師傳，不至中絕，其有功於聖經甚大，實亦由治《公羊春秋》，漸通《詩》、《書》、《易》、《禮》之今文義也。<sup>64</sup>

皮氏之說實可為筆者所言之有力佐證。研究晚清今文學者所稱許注目於存與者，在其《春秋》學而已。然存與之《正辭》，其目的乃在於發揮堯、舜之道，以正亂臣賊子之行，既無是今非古的立場，恐亦未涉及政治解釋權之角力，則置諸

<sup>64</sup> 皮錫瑞：〈論劉逢祿、魏源之解《尚書》多臆說不可據〉，《經學通論》（臺北：臺灣商務印書館，1989年），頁97。按：皮氏雖深贊逢祿《春秋》之說，卻斥其《尚書》之見，而不辨逢祿《春秋》、《尚書》所論，皆源自存與，且具共同之精神。



今、古文之爭的角度來檢視《正辭》，實無由見存與著作之意。由此亦可推知學者之所重於莊氏《正辭》者，乃在晚清今文學譜系之串聯，而不是他發揮大義之言論。否則，以莊氏及《正辭》之屢為學界所稱引，不應其講求致用的學術理路至今尚乏人探其源而發揮之。

存與之書既不主今文學之立場，終存與之世，其學亦不顯於當時考據盛行的學術界中，理當無由與當時的學界，甚至是晚清今文學，產生任何關聯。然莊氏之學，至存與猶子莊述祖、外孫劉逢祿後，而有所轉折，亦漸為人知。常州學術之轉折，關鍵處當在莊述祖。述祖學承存與<sup>65</sup>，每欲將存與所陳三代聖王理想，尋求文獻之依據，故論學取塗古籀，遂明今、古文源流，傳於劉逢祿、宋翔鳳。逢祿述外家之學，於《春秋》多所創獲，所重者在宗今文《公羊》，而斥《左傳》、《穀梁》，大異於存與平視三《傳》之態度<sup>66</sup>。翔鳳既行其緒，欲以《公

<sup>65</sup> 按：李慈銘讀《味經齋遺書》，以為述祖究心許、鄭之學，所著如《五經小學述》、《弟子職集解》諸書，不可謂非漢學專門。其《尚書今古文考》，亦絕不同存與之言。李氏又云：「卿珊（莊綬甲）聞亦為漢學，非專守家傳。」（見李慈銘：《越縕堂讀書記》，頁1168）又孫海波〈莊方耕學記〉亦以為述祖之學異於存與，而頗有近於吳、皖者（見孫海波：〈莊方耕學記〉，《中國近三百年學術思想論集》〔香港：存粹學社，1978年〕，頁134）。筆者以為二先生之說，可能僅就述祖、綬甲著述目錄而言之，或未曾進一步研其著作之旨趣。述祖、綬甲一生所致力者，在維護存與經說所留下的聖王天道系統。彼等雖以漢學方法治其家學，然所為考證之目的，實欲為存與之言尋求文獻上之證據。另外，李氏以綬甲〈周官記跋〉言存與治經最先致力於《禮》；又言存與治《禮》本鄭氏學之說為非，謂實非本於康成。李氏或亦僅就存與《周官記》言之，而未注意及存與《周官說》所論。存與《周官說》二卷，誠如綬甲所言，乃為鄭氏拾遺補闕，而於康成之非，亦直指其誤。故臧庸說存與「三《禮》采鄭《注》而參酌諸家」（見臧庸：〈禮部侍郎莊公小傳〉，頁1）。綬甲〈周官記跋〉則云：「先大父治《禮》，本鄭氏學，又遍覺晉、唐、宋、明以來說《禮》之書，擇善而從，為鄭氏拾遺補闕。」（見莊綬甲：〈周官記跋〉，收入《皇清經解續編》，第4冊，總頁2026）臧氏此文作於嘉慶五年；綬甲之說，言於道光七年，故知臧氏之說，非承自綬甲而來；而綬甲之說，乃親檢存與遺稿之跋語。今存與之書見在，其說之是非，學者自可定奪。

<sup>66</sup> 董士錫〈易說序〉云：「嘉慶間，其（存與）彌甥劉逢祿作《公羊釋》，精密無耦，以為其源自先生。」（收入莊存與：《味經齋遺書》，卷首，頁3。）而董氏之師李兆洛〈禮部劉君傳〉則云：「禮侍公（存與）兼通五經，各有論述，著《春秋正辭》，涵濡聖真，執權至道，取資三《傳》，通會群儒。君乃精研《公羊》，探源董生，發揮何氏。」（見李兆洛：〈禮部劉君〉，頁1）朱一新云：「申受《公羊》之學甚深而甚偏，是書雖多曲說，而於董、何家法則精顯矣。」（見〔清〕朱一新：《無邪堂答問》〔臺北：世界書局，1963年〕，卷3，頁8）筆者以為，莊氏《春秋》學，由存與的取資三《傳》，通會群儒，至逢祿的探源董生，發揮何氏，中間還有一個過渡人物，即莊述祖。述祖《夏

羊》攝群經，又獨標以西漢為宗。二子影響龔、魏，而今文、古文之分遂起，其後廖平、康有為、崔適專以今文為門戶，今、古文之爭亦起，晚清今文學派之名實即由此而來。祖述其源，則以為出自於莊存與。然而，由後觀前，所見者或為客觀演變的事實，卻不見得能夠掌握當事者主觀之願望。筆者相信，這是探討晚清今文學的興起與發展，所當理解之前提。

此外，學者每以《正辭》之故，而推存與宗西漢之學。竊以為，正如同存與取資《公羊》而意實在《春秋》，其重於西漢者實在據以可推三代理想，所以他所重視者，並不在《公羊》或西漢本身。存與曾云：

孔子……據魯史以作《春秋》，未嘗有不審其本末，而以己意約文立意者。刪《詩》序《書》，其所論著詳矣。見於《孟子》，則若湯事葛、太王事獯鬻、堯舜授受、禹益辟位，其文盡出孔氏。伏生《尚書大傳》、《大、小戴記》皆自孔氏出，賈誼董仲舒所著、及《鹽鐵論》賢良文學所稱引、《白虎通德論》，多三代遺言。毛公《詩》、何休《公羊傳》學有三代禮可考，無不自七十子所傳。<sup>67</sup>

莊氏論學，所陳多三代聖王之理想，而一以孔子為據。由以上之引文可推知，存與之所以重視西漢，無非認為西漢之學「自孔氏出」、多「三代遺言」、「有三代禮可考」、「無不自七十子所傳」之故。故與其說存與學宗西漢，不如說他的學術理想在三代，如阮元所云「獨得先聖微言大義于語言文字之外」<sup>68</sup>。或如李兆洛所謂「融通聖奧，歸諸至當」者<sup>69</sup>，差堪近之。存與之推崇《周禮》，以及對《偽古文尚書》的辯護，亦可以從這個角度來觀察。這一切的論學傾向，與其仕在禁近，為皇家導師，關係密切。所以，今日研究常州學術，理當從源頭、全面性地來探討存與學術內在底蘊之美，及其經說所呈現微言大義之內涵。而後方能掌握存與之後繼者，於追求微言大義、發揮聖王理想的內在精神，雖未嘗背離存與的路線；然其學術理想已因失去發揮之舞臺，導致融入考據語境之中，以

時》志在繼存與《春秋》，以觀王道之廢興；然亦由整理《夏時》，而知董、胡、何諸先師保存《春秋》之功，故其〈夏小正音讀考序〉乃專主董、何，而斥《左》、《穀》，以為「凡學《春秋》者，莫不知《公》家，誠非《穀梁》所能及，況《左氏》本不傳《春秋》者哉！」莊述祖：〈夏小正音讀考序〉，收入《珍藝室遺書》（道光庚寅年刊本），卷首，頁5-6。

<sup>67</sup> 莊存與：《四書說》（光緒八年重刊陽湖莊氏藏板），頁69-70。

<sup>68</sup> 阮元：〈莊方耕宗伯經說序〉，頁1。

<sup>69</sup> 李兆洛：〈莊君卿珊行狀〉，《養一齋文集》，卷12，頁31。

故在表現方法上未能跳脫西漢／今文／考據的模式，而異於存與。

#### 四、回顧前賢典範

經今文學的復興，是晚清百年來學術界的大事。民國以來，以此概念論晚清學術者衆，之中不乏如章太炎、劉師培等大家。然而，影響最深遠者，應該是梁啓超先生。所著《清代學術概論》允為治清代學術入門之書，其說對於晚清學術研究頗具典範作用，影響自亦不待言。書中論晚清學術之發展，首標「今文」之目，由宏觀角度來探討學術演變的大方向，凸出晚清今文學的基本路線，是以圍繞著《公羊傳》的議題為主軸；而今文學的傳承譜系，是由清中葉的莊存與發其端，經劉逢祿發明《公羊》非常異義可怪之論，至道光年間的龔自珍引《公羊》義譏切時政。由之而下，逮晚清康有為、梁啓超，以《公羊》之說為變法改制之藍本，為堅《公羊》改制之說，更以辨偽方式攻擊古文經典，以凸出今文經典的正統性，使今、古之爭遂成水火之勢，而今文學派之名亦起<sup>70</sup>。

須注意的是，梁啓超先生不但是這一段學術歷史的見證人，更是參與者，他在論晚清學術時，本身的今文學傾向相當明顯，誠如先生所言，康有為乃「今文學運動之中心」，而先生自己為「對於今文學派為猛烈的宣傳運動者」。如此，當他探討晚清的學術歷史時，「今文學」必為他思考時存在於潛意識中一個深刻的概念。事實上，晚清今文學聲勢之所以大盛，個人以為非由常州諸子，亦不在龔、魏，而實著落在康、梁二人身上。尤其梁先生據後起的今文學概念<sup>71</sup>，來理解莊存與而下的常州諸子之學，既推存與為「今文學啓蒙大師」<sup>72</sup>，舉劉逢祿是「治今文學者不祧之祖」<sup>73</sup>，論「今文學派之開拓，實自龔氏」<sup>74</sup>，言「今文學之健者，必推龔、魏」<sup>75</sup>，以致公羊一說常州諸子的思考模式，已成學界論述常州時的典範。舉例來說，稍後於梁啓超的周予同先生，算得上是民國以來研究今文學最具心得之人，專就今文學的研究而言，他的影響力，當不下於梁啓超先

<sup>70</sup> 梁啓超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁118-125。

<sup>71</sup> 先生自云：「今文學之初期，則專言《公羊》而已，未及他經。」（梁啓超：《清代學術概論》，頁123）可見，今文學乃後起之概念。

<sup>72</sup> 同前註，頁121。

<sup>73</sup> 梁啓超：《中國學術思想變遷之大勢》（臺北：臺灣中華書局，1977年），頁96。

<sup>74</sup> 梁啓超：《清代學術概論》，頁123。

<sup>75</sup> 同前註，頁125。

生。然其論述方式，亦不出梁先生論常州標以今文，而以《公羊》為代表之模式。如云：

常州學派又稱公羊學派、清今文學派。今文經學發展到清代，只留存公羊學了。公羊學是今文學的齊學。後期清學，是以反東漢古文學而恢復西漢今文學為特徵。開創者莊存與，……他認為孔子是政治思想家，《春秋》裏有微言大義。《春秋》是孔子的政治哲學著作，微言大義是委婉傳之。莊存與還研究《周禮》、《毛詩》等古文經典，所以他不是純粹的今文學家。劉逢祿，常州人，是純粹的今文學家。他的著作是《左氏春秋考證》，是「破」古文學的《左傳》的，認為《左傳》與《春秋》經無關，不能標「傳」，只可稱為《左氏春秋》。這種說法一直影響到錢玄同。另一著作《春秋公羊經傳何氏釋例》則是「立」的，以何作《公羊解詁》為主，創通條例，貫串群經，發揮今文「微言」。這部書是清代今文學的重要著作，獲得章太炎的恭維。……宋翔鳳治西漢今文學，又講緯讖。總之，常州學派開始于莊存與，奠基于劉逢祿。<sup>76</sup>

周予同先生之說，顯示出學界對常州學術普遍性的看法，即沿梁啟超先生選擇性表現常州之學的舊路，而未能計及名稱之異，所透顯出的可能是學者執後以論前的學術觀點。誠然由今觀之，揭櫫今文之目，是清中葉的常州諸子至晚清乃至民初廖平、康有為、梁啟超、崔適的百年之間，學術史客觀演變之所趨，自具歷史的真實性。諸家所論，亦持之有故，言之成理。但不可否認的是，這只是後人觀察學術發展的一種敘述模式而已，即使這樣的說法深具價值，形成典範，亦非不易之論。試想，若眾人所共識的學術歷史，只是從單一窗口眺望之所得；而框架之外，採不問不聞的態度，則無疑違背了學術研究之精神，對前現代學術之研究而言，也無疑是一種阻礙。

另外，亦有論常州標以今文，而實則以辨偽為中心之論述者。首推古史辨諸君，之中尤以顧頡剛先生為代表。先生繼晚清今文學者辨偽之業，一轉而為對古史真偽之探討，使此顯學之風，延續至抗戰前夕。由此亦可知顧先生重視的是常州劉逢祿以來的辨偽成績。他說：

<sup>76</sup> 周予同：《中國經學史講義》，收入王元化主編：《學術集林》第8卷（上海：上海遠東出版社，1996年），頁77。關於周予同先生《中國經學史講義》之講授及整理過程，請參朱維鈺撰：〈周子經學史論著選集增訂版前言〉，收入王元化主編：《學術集林》，第8卷，頁82-90。

復興今文學的大師為莊存與，他著有《春秋正辭》一書，多講微言大義。至其門人劉逢祿、宋翔鳳出，今文學方正式成立。翔鳳著《過庭錄》一書，極喜附會，但也很有創見。逢祿有《春秋公羊傳何氏釋例》十卷，《公羊何氏解詁箋》一卷，《左氏春秋考證》二卷，以《左氏春秋考證》為最精，他發現《春秋左氏傳》的原本不是編年的，它的體裁近乎《國語》，後來給人增竄書法凡例，按年排比，才成為今本的《左傳》。這是改變天氣的一個霹靂。劉、宋二人之外，接近經今文學的人，尚有龔自珍、魏源、邵懿辰等。自珍有《左氏扶疣》一卷，是書今佚，其《己亥雜事詩》第五十七首有云：「其劉歆竄益《左氏》顯然有迹者，為《左氏扶疣》一卷。」自珍本為劉逢祿門人，是此書本當係繼《左氏春秋考證》而作的。魏源有《詩古微》十九卷，《書古微》十卷。《詩古微》主旨謂《毛傳》及〈大、小序〉均為偽書。《書古微》則係認定《古文尚書》及《孔傳》為偽作，且論及馬融、鄭玄所說的《古文尚書》亦非孔安國的真傳。邵懿辰著《禮經通論》一卷，這書謂《儀禮》十七篇並非殘本，所謂古文逸《禮》三十九篇則全屬劉歆所偽作。<sup>77</sup>

與梁啟超先生相同的是，顧頡剛先生亦將常州劃入今文學運動之一環。不過顧先生關注之重心，已轉移在辨偽疑古上。其於莊氏，不甚了了；而於劉逢祿以下辨偽之作，則拳拳致意。且所舉諸家代表之作，皆與辨偽疑古有關。顧先生之同道，首推錢玄同先生。錢先生為崔適的學生，其論晚清今文學，則乾脆捨莊氏而以劉逢祿為起點。在〈左氏春秋考證書後〉一文中，錢先生云：

百年來的「今文學運動」是咱們近代學術史上一件極光榮的事。它的成績有兩方面：一是思想的解放，一是偽經和偽史料的推翻。……偽經的推翻，劉氏此書為第一部。自此書出而後考辨偽古文經的著作相繼而起，至康長素作《新學偽經考》而偽經之案乃定。……康、崔二君之說固精，但實是集一百年來今文學者考辨之大成而更加以精密的修正者。此考辨偽經最先之一人即是劉申受。……偽古文經這個大騙局把人家矇了一千八百年，從劉申受開始偵查，經了一百餘年之久，至崔觐甫師，才把它完全破案。<sup>78</sup>

<sup>77</sup> 顧頡剛：《當代中國史學》（香港：龍門書店，1964年），頁41。

<sup>78</sup> 錢玄同：〈左氏春秋考證書後〉，頁3-8。

錢玄同先生推崇劉氏之言，可謂晚清康有為、朱一新、章太炎、劉師培諸先生說法的轉換或延伸。另外，在〈重論經今古文學問題〉一文中，錢先生更推重康、崔二氏摧破古文之功<sup>79</sup>。可以說，晚清辨偽古文經典之論，為此派懷疑古史的理論提供充足的養分，留下重要的線索。所以他們重視的是劉逢祿的攻擊劉歆，重視的是龔自珍的不信中古文，重視的是魏源之批駁東漢古文，重視的是康有為、崔適等全面否定古文經典等基於今文學立場之論述，以及「託古改制」、「五德終始」之說所衍生的對古史之全盤否定。於援《公羊》議政之傳統則非所措意焉，以為非學術之研究<sup>80</sup>。學界之論晚清今文學，重其辨偽之功者，所關注之重心，與所探討之內容，大略可循此路線來觀察。其論及古史辨運動之興起者，亦不能不提及晚清今文家的先導之功<sup>81</sup>。然而可以確定的是，若跳出「公羊」理路，純由辨偽之業以觀莊氏之學，必然會顯得更加格格不入。莊存與曾云：「辨古籍真偽，為術淺且近者也。」<sup>82</sup>莊氏既不以辨古籍真偽為然，所著書亦多晚清今文家所不道，是晚清今文學家所措意者，莊氏皆不與焉。然則學界推莊氏為晚清今文學之祖，由此角度觀之，亦不能不視為學者好尋宗派的概括之言。

另外，常州為後起今文家所稱許者，以其攻擊劉歆，否定「不傳《春秋》」之《左傳》，此論首創於莊述祖，而劉逢祿繼之。然原二君之意，亦未必立於今文學立場思考之。關於此點，錢玄同之說或可為參考。先生云：

我對於「經」，從一九〇九至一九一七，頗宗今文家言。我專宗今文，是從看了《新學偽經考》和《史記探源》而起；這兩部書，我都是在一九一〇一才看到的。一九〇九細繹劉申受與龔定庵二人之書，始「背師」（章太

<sup>79</sup> 錢玄同：〈重論經今古文學問題〉，頁22-100。

<sup>80</sup> 顧頡剛在〈古史辨第一冊自序〉中謂：「我的推翻古史的動機固是受了《孔子改制考》的明白指出上古茫昧無稽的啟發，到這時而更傾心于長素先生的卓識，但我對今文家的態度總不能佩服。我覺得他們拿辨偽做手段，把改制做目的，是為運用政策，而非研究學問。」（顧頡剛編：《古史辨》，第1冊，頁43）又錢玄同在〈論今古文經學及辨偽叢書〉一文中亦謂：「康氏之《偽經考》，本因變法而作，崔師則是一個純粹守家法之經學老儒，篤信今文過于天帝。他們一個是利用孔子，一個是抱殘守缺，他們辨偽的動機和咱們是絕對不同的。」（見《古史辨》，第1冊，頁30）

<sup>81</sup> 按：楊向奎《清儒學案新編》（濟南：齊魯書社，1994年）第四卷，專論晚清今文學，其附錄即以「受今文經學影響的『古史辨派』」為題，論古史辨之是非得失。王汎森《古史辨運動的興起》（臺北：允晨文化公司，1987年）一書，所關注之理路，亦可謂承此系統而來，故書中特立章節，提出了古史辨運動之起，與清季今文家的歷史解釋之間的密切關聯，為該書所要探討的一個重點（頁49-208）。

<sup>82</sup> 龔自珍：〈資政大夫禮部侍郎武進莊公神道碑銘〉，頁296。

炎師專宗古文，痛詆今文），而宗今文家言。但那時惟對於《春秋》一經排斥《左氏》而已，此外如《書》之馬，《詩》之毛，雖皆古文，卻不在排斥之列，而魯恭王得壁經一事，並不疑其為子虛烏有，故那時雖宗今文，尚未絕對排斥古文。自一九一一讀了康、崔二氏之書，乃始專宗今文。<sup>83</sup>

錢先生此說有助於我們掌握常州與後起今文學歧異之處。錢先生於「一九〇九細繹劉申受與龔定庵二人之書」之後，而「宗今文家言」。先生所宗之「今文家」，為劉逢祿、龔自珍。龔之斥《左氏》，源自於劉；劉之斥《左氏》，源自於述祖，二氏是否立基於今文學立場討論之，是仍待解決的大問題；錢氏自言：「那時惟對於《春秋》一經排斥《左氏》而已，此外如《書》之馬，《詩》之毛，雖皆古文，卻不在排斥之列，而魯恭王得壁經一事，並不疑其為子虛烏有。」值得注意的是，劉氏說經承述祖，雖斥劉歆、雖駁《左氏》，然此說並非劉氏論學之重心，似不宜將逢祿斥劉竄《左》之說過分引申，據此而目之為今文家；否則將如何解釋逢祿仍宗《尚書》馬氏、《詩》毛氏，仍信孔壁古文所顯示的學術意義？又錢氏在未讀康、崔論著之前，亦從劉說。但顯然康、崔之說與劉說存在極大的差異，導致一九一一年錢氏讀康有為、崔適之書後，轉而絕對排斥古文。引人興趣的是，仍講《毛詩》、仍重《周官》的莊存與，周予同說他「不是純粹的今文學家」。然仍宗《尚書》馬氏、《詩》毛氏，仍信孔壁古文的劉逢祿，周予同卻說他是「純粹的今文學家」。那麼，將古文一切排棄之的康有為、崔適，吾人又將以何種面目視之？是學界之論今文學，其思辨之內涵當有「公羊之學」及「辨偽疑古」的角度之分。只是常州既非「公羊之學」所能限，亦無法為「辨偽疑古」所囿之，則其學術理想與晚清今文家之不能等量齊觀，亦可由此見其梗概。

尤應注意者，不論是由「辨偽疑古」，或由「公羊之學」以觀常州，莊存與在學者心目中，陪襯的性質非常明顯。學界既缺乏深入觀察存與學術之興趣，然其論今文學之興，又好推源於莊氏，則前輩學者所言今文學興起之年代及原因，或亦有待商榷。歷來論學術興起之因，多喜由內、外二端觀之，其論常州，亦不出於此。從其內者，以學術風氣之轉移為思考重心。如梁啟超先生好云今文之起，為清學復古必然之趨，以為「懸崖轉石，非達於地不止，則西漢今文舊案，

<sup>83</sup> 錢玄同：〈論今古文經學及辨偽叢書〉，頁30。

終必須翻騰一度，勢則然矣」<sup>84</sup>。先生又以此西漢今文必然之趨，與乾嘉考證之漸生弊端互為表裏，乃學術自然之興衰交替，即今文學之興，起於考證學之衰<sup>85</sup>。錢穆先生更以國勢運會之衰，繫乎常州之學，先生云：

莊氏為學，既不屑屑於考據，故不能如乾嘉之篤實，又不能效宋、明先儒尋求義理於語言文字之表，而徒牽綴古經籍以為說，又往往比附以漢儒之迂怪，故其學乃有蘇州惠氏好誕之風而益肆。其實則清代漢學考據之旁衍歧趨，不足為達道。而考據既陷絕境，一時無大智承其弊而導之變，徬徨回惑之際，乃湊而偶泊焉。其始則為公羊，又轉而為今文，而常州之學，乃足以掩脅晚清百年來之風氣而震盪搖撼之。卒之學術治道，同趨漸滅，無救厄運，則由乎其先之非有深心巨眼宏旨大端以導夫先路，而特任其自為波激風靡以極乎其所自至故也。<sup>86</sup>

錢先生以常州為考證陷於絕境之後，學者於徬徨回惑之際，湊泊所得。其所評騭，即所謂內在之因也。然學者更好以時代之變，論常州之起。執帝國政治之興衰，以視常州之學，謂起於救世之弊，應時而興。此梁先生所云「由環境之變化所促成者」。以三點說之：其一、則清初「經世致用」之再起。其二、則咸同之亂，使清學之發祥地及根據地所在的江浙受禍慘烈，文獻蕩然。其三、「鴉片戰役」以後，志士扼腕切齒，引為大辱奇恥，思所以自湔拔；經世致用觀念之復活，炎炎不可抑。而大亂將至，西學東來，有識之士，於是以其極幼稚之「西學」智識，與清初啟蒙期所謂「經世之學」者相結合，別樹一派，向正統派公然舉叛旗矣<sup>87</sup>。筆者所以舉梁、錢二先生之說為例，正以其說影響廣泛，最具代表性，然實有討論之必要。不論此內在發展，或外在變化之說，是否足以盡晚清今文學之起，其中至少有一點亟待釐清者：即時間差。例如，二先生以常州莊氏之學，起於考證衰敗之際，則是將常州之興，續於乾嘉考證之後；即使不談艾爾曼

<sup>84</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁121。

<sup>85</sup> 梁啟超：「夫清學所以能奪明學之席而與之代興者，毋亦曰彼空而我實也；今紛紜於不可究詰之名物制度，則其為空也，與言心言性者相去幾何？甚至言《易》者擯「河圖洛書」而代以「卦氣爻辰」，其矯誣正相類，諸如此類者尚多，殊不足以服人。要之清學以提倡一「實」字而盛，以不能貫徹一「實」字而衰，自業自得，固其所矣。（梁啟超：《清代學術概論》，頁115）。

<sup>86</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁525。

<sup>87</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁116-118。



先生所提常州學術的東林淵源<sup>88</sup>，常州諸子所處的年代，至少是考據學方興未艾之時。觀莊存與年輩雖稍晚於江永、惠棟，然與乾隆漢學諸家如盧文弨、戴震、江聲等，則為同輩；其姪莊述祖亦與吳、皖兩派著名學者如段玉裁、王念孫、王引之、孫星衍等輩分相同，所為亦多考據之業，此可證以《珍藝宦文鈔》卷六所載與學者往來之書信。如〈答孫季述淵如觀察書〉討論《尚書》者前後有三封；答呂叔訥、蔣松如問《夏小正》者有四封；又有〈復錢竹初大令書〉、〈與趙億生懷玉司馬書〉、〈與張茗柯惠言編修書〉等。至其〈任子田小學 沉序〉乃代王念孫所作者<sup>89</sup>；其〈毛詩故訓傳序〉則提到「余友段若膺」；又稱字以言「閱阮伯元《毛詩注疏校勘記》」<sup>90</sup>。又述祖〈答宋甥于廷書〉提到：「別後得手札三次，差慰懸系，前日又晤洪孟慈，知吾甥就館大興相國處，可以肆力於學，甚善。」<sup>91</sup>洪孟慈即洪亮吉之子，為述祖學生；朱相國即朱珪。除此之外，宋翔鳳、洪亮吉、惲敬等人文集中亦有與述祖往來之相關記載<sup>92</sup>。此皆述祖活躍於乾嘉學術圈之證。至於劉逢祿，則成長於乾隆，活躍於嘉慶<sup>93</sup>，其輩分雖稍晚於阮元，然仍及見乾隆諸先生之丰采，洪亮吉即以漢、魏諸儒勗之<sup>94</sup>。且逢祿年

<sup>88</sup> 艾爾曼著，趙剛譯：《經學、政治、宗族 中華帝國晚期常州今文學派研究》（南京：江蘇人民出版社，1998年），第三章。

<sup>89</sup> 莊述祖：〈任子田小學 序〉，《珍藝宦文鈔》，卷5，頁23。

<sup>90</sup> 莊述祖：〈毛詩故訓傳序〉，《珍藝宦文鈔》，卷5，頁11。

<sup>91</sup> 莊述祖：〈答宋甥于廷書〉，《珍藝宦文鈔》，卷5，頁24。

<sup>92</sup> 參宋翔鳳：《樸學齋文錄》，收入《浮谿精舍叢書》（臺北：聖環圖書公司，1997年）；洪亮吉：《洪北江詩文》（臺北：世界書局，1964年）；惲敬：《大雲山房集》（臺北：世界書局，1964年）。

<sup>93</sup> 按劉逢祿之主要著作，多完成於嘉慶年間。如《穀梁廢疾申何》成於嘉慶元年，《夏時等列說》成於嘉慶三年，《虞氏易言補》成於嘉慶七年，《春秋公羊經何氏釋例》初成於嘉慶十年，《春秋公羊何氏解詁箋》成於嘉慶十四年，《春秋公羊議禮》約成於嘉慶十六年，《左氏春秋考證》、《箴膏肓評》、《論語述何》成於嘉慶十七年。其《易考異》、《春秋考異》今雖未見，然由〈五經考異敘〉而知其成書亦嘉慶十七年以前。其詳請參張廣慶：《武進劉逢祿年譜》（臺北：臺灣學生書，1997年）、《劉逢祿及其春秋公羊學研究》（臺北：臺北師範大學國文研究所博士論文，1997年）。

<sup>94</sup> 呂培：《洪北江先生年譜》，收入洪亮吉：《洪北江詩文集》，卷首，頁21。又劉承寬〈先府君行述〉述逢祿生平師友云：「平日師友淵源，于先正則及見大興朱文正公，陽湖孫淵、金壇段若膺、高郵王懷祖諸先生。同志中與共習莊氏學者，則有莊君綬甲兄弟、宋君翔鳳、丁君履恆。其共習張氏學者，則有若張君琦、其姪成孫、其甥董君士錫。其束髮以學行相砥礪者，則有若李君兆洛、惲君敬、陸君繼輅、周君儀暉、李君復來。又嘗與劉公鳳誥商五代史于浙江，與胡君培舉講儀禮，王君萱齡、汪君喜孫講尚書，徐君松論地理，徐君有壬論九數，陳君奕論小學于都門。」（見劉禮部集），〈附〉，頁8）。

輩亦較嘉慶時期許多著名漢學家如胡培翬、馬瑞辰、陳奐、朱駿聲等為早。則梁、錢二先生由考據之衰以論常州之起，只能說明常州在晚清的興盛之勢；其於莊氏學術起於考證之衰的論斷，竊以為恐不足以盡之。且常州諸子年輩既與乾、嘉君子相彷彿，若常州之學真如前輩學者所言是今文學，依其邏輯，則常州／今文自當興於乾嘉，然梁先生卻以為清學之分裂，今文之興，在道咸以後，故筆者以為梁先生持之以論今文學之興者，只能說明道、咸以降，龔、魏而下。所以，欲了解晚清今文學興起的真正原因，當由對莊氏家族的經說的討論著手。

## 五、學術史的思考

走出晚清今文學視野之外，重為表述常州之學，是筆者這幾年來關心之所在。然而如何表述之，卻是一項需要嚴肅思考的課題。筆者以為，研究常州之學，若欲跳脫今文學概念之限制，必須重檢文獻，立足於學術史之思考。許多觸及常州的晚清今文學論著，多未將常州學術視為研究之主體。筆者以為，造成這種現象的原因，並非常州諸子的著作難以通讀，或是這些著作無法取得，而是學者在方法論的選擇上所造成的結果。

不論學者的研究是基於以哲學史、思想史、經學史、學術史或文化史的概念，表面上是研究者個人對學術目標的追求，其實這之間已隱藏了方法論的選擇，並進而影響對待古代文獻的觀念與態度。在現代學術的思維架構之下，經學史已不必論，即使是學術史，似乎也成為過時或不符合學術規範的學術概念<sup>95</sup>，取而代之的，是以思想史或哲學史為主流的研究型態。關於前現代中國之研究，不可否認的，許多流行的以思想史或哲學史為表述型態的論著，往往視理論與文獻為主從之關係，其研究是從理論模式而不是從歷史實際出發的，以至於學術研究，注意的是「重要人物」與「重要範疇」。然而，傳統中國知識分子，每因對現實世界的關懷而留下其思想烙印。不論這些思想烙印是直接表述其政治見解，或蘊藏在學術規範的抉擇裏，訴諸文化層次的改造。可以說每一種學說的產生，都有其時代的需求，更潛藏著作者個人的智慧。這些學說或者談不上體系完備，不具嚴格的哲學定義，卻蘊藏著深刻的思想意涵。尤其表現在意識形態上，對中

<sup>95</sup> 王守常在〈學術史研究芻議〉中提到：「細加斟酌，『學術史』這一名詞是一個極不明確的概念。」（《學人》第1期〔南京：江蘇文藝出版社，1991年〕，頁7）他並且提出三點質疑，學者可參之。

國歷史文化的型塑，產生決定性的影響。但在這方面，我們所知卻有限得很；而當前思想史或哲學史流行的研究型態，似乎也不太注意這方面的課題。艾爾曼先生就認為：「如果我們只就中國文化史的領域來談，我們會發現迄今所謂的『中國思想史』，通常只是較為淺顯的『中國哲學史』。」<sup>96</sup>雖然艾爾曼的批評主要是在方法論的意義上，針對新儒家而發，我們卻不得不承認所能掌握的古人之精神智慧，存在著切割之後的不完整。只要從一些思想史(哲學史)的著作裏，一再發現「本體論」、「心性論」、「宇宙觀」、「道」、「太極」、「有」、「無」、「性命」等形而上範疇的字眼，大概不會認為艾爾曼之說是無根之言。所以，筆者長久以來在思考的問題是：在思想史(哲學史)方法論所選擇之外，或是思想史(哲學史)研究所不感興趣的題材，是否更能貼近於古人的精神世界？思想體系本身的源流和發展，固當重視；然而思想在歷史情境現實化過程中所產生的意義，是否同樣具有價值？這是筆者立足於學術史思考初步的反省。

在〈歷史研究與話語分析〉一文中，陳燕谷先生持和艾爾曼相同的看法。他認為在中國學術界，思想史基本等於哲學史。其組建原則一是重要範疇，一是重要人物。在這種原則上建立的哲學系統，必然會漏掉許多起過重要的思想史作用的題材，例如堯、舜、禹、湯的故事。他認為，從思想效果來說，這些故事的作用決不亞於概念範疇。陳燕谷先生並指出，「古史辨」對上古史的研究之所以對中國學術思想的研究深具啟發性和示範性意義，正在於這些歷史文獻被解讀的同時，也釋放出深刻的思想與文化的內涵，讓人體悟到中國歷史和文化思想的呈現，不應僅限於概念範疇或重要人物，而是還有許許多多的「故事系統」蘊藏的豐富的學術思想內涵，可供探索<sup>97</sup>。而這些「故事系統」往往是被思想史或哲學史研究所忽略的文獻記載。所以，思想史與學術史的分野，基本上不是研究方法的問題，而是對待文獻的問題。

王守常先生在〈學術史研究芻議〉一文中指出：

學術史研究應側重考訂核實學術史種種事實。非同於思想史重於揭明歷史事實之意義與價值。學術史研究的目的應在於給思想史研究提供「準確，無可爭辯的事實」。<sup>98</sup>

王教授顯然不認同文獻在學術研究中應居於主導的地位。但筆者以為，學術史與

<sup>96</sup> 艾爾曼著，王志弘譯：〈中國文化史的新方向：一些有待討論的意見〉，頁9。

<sup>97</sup> 陳燕谷：〈歷史研究與話語分析〉，《學人》第1期，頁35。

<sup>98</sup> 王守常：〈學術史研究芻議〉，頁7。

思想史研究的不同是，學術史不強調太多的範疇與概括性術語，所注重的是能提供研究者一座瞭望的高臺，以便觀察研究主題的整體內涵，而後提供歷史定位。學術史的研究亦如張蓓蓓先生所云：

所謂學術史的研究，意指站在一個相對廣大的歷史背景或時空座標中來辨識每一個人、他的學術在當時及以後的意義與價值。由於視野經過放大，個人在整個體系中的地位可以得到更客觀的比定，而一些不甚顯著的進展也比較容易被觀察出來。<sup>99</sup>

故研究學術史同樣可以從事「揭明歷史事實之意義與價值」。然而學術史研究更深一層的意義，我以為正如葛兆光先生所言，可以「歸納一個時代的思維水平」、「測定時代的心智」<sup>100</sup>。學術史研究所重者在於研究對象，所以學術史不止是強調研究者歸納古人的學術體系，並作價值的思考或判斷而已，尊重古人學術研究背後的價值考慮，更是學術史研究的一大特徵。它不但重視古人已成系統的學術型態；也重視古人不成系統的意識形態之展現；更尊重發揮此意識形態之動機。不論古人的動機是出於政治目的或是純學術的探討。

然而，相對於「思想史」研究所獲得的成果而言，學術史的研究雖非停留在草創階段，相信仍是有待加強。有時候筆者甚至會懷疑：流行的以範疇體系為主的中國思想史之研究型態，是不是導因於過往學術史研究之不足，以致未能提供深廣開闊的學術視野之故？以近三百年學術史的研究為例，即使嘉惠後學甚多，章太炎、劉師培、梁啟超、錢穆、徐復觀諸先生的大作，其立場、觀點與取材，必有為經歷、時代及著述目的所囿者。筆者常在反省：反滿的革命情懷，是否會對章太炎、劉師培先生關於清代考據學興起的說法有主觀的影響？淵源於公羊學的梁啟超先生，對清代今文學的描述，是否有太多的本位色彩？新儒家的傾向，是否也會影響錢穆、徐復觀先生處理近三百年學術史的角度？我們根據他們敘述清代學術史的態度來研究他們的思想，或許不會有太大的問題；但如果根據他們對清代學術史的解釋來研究清代思想史，是否會有被誤導的危險？前輩們提供的清代學術史的視野，是否足以建構出一代學術的完整版圖？後繼者是否該意識到這個問題的嚴重性而有所調整？陳平原先生說：

學術史可以提供某種入門的幫助。之所以強調只是「入門」，因為「規

<sup>99</sup> 張蓓蓓：〈自序〉，《魏晉學術人物新研》（臺北：大安出版社，2001年），頁4。

<sup>100</sup> 葛兆光：〈思想史與學術史〉，《學人》第1期，頁28。

範」雖則對建立學術秩序、發展常規研究有意義；但畢竟是一種束縛（儘管是必要的束縛），故成熟的學者往往部份逾越「規範」。<sup>101</sup>

就近三百年學術史的研究而言，相信章、梁、劉、錢、徐諸先生之大作足以「讓後學了解一代學術發展的脈絡及走向」。因為前輩們的確「通過描述學術進程的連續性，鼓勵和引導後來者盡快進入某一學術傳統，免去許多暗中摸索的工夫」。只不過推動學術研究向前邁進的力量，似即在於要有不將此「入門的幫助」視為不易之定見的共識。然而筆者所著意的晚清今文學研究，卻浮現這一層隱憂。其實，與前輩學者比較起來，我們具有文獻上的優勢；更重要的是我們與研究標的有適當的距離，能幫助我們以更客觀的態度，更開闊的視野，來探索不為人知或為人所忽略的學術側面，以觀察一代學術的內涵，而這正是年輕一代學者所應承擔的學術史任務。所以，學術史研究於今理應被重視，而不是被埋沒。

透過學術史的觀察，我們可以掌握到常州的學術理念與其治學方法：莊存與所建構的常州學術的本質，是居於廟堂立場，透過經典詮說，釋放出儒學意識形態裏所陳最高理想的致君堯、舜之訴求，其著作目的在於諷諫君上與教導皇子，這與他長久任職南書房與上書房的身分有密切關係；而其選擇立說之根據，則在於他認為仍保存三代理想的兩漢學說。至於常州之異變，則伴隨主觀考據而生<sup>102</sup>。其因實始於莊述祖對常州所陳理想的主觀性解釋，歷經劉逢祿、宋翔鳳，至危機已現的龔自珍、魏源，一直到康有為、梁啟超為止；今文學意識的發生與流行，正是伴隨這兩種學術傳統的合流而漸漸顯現。所以，掌握常州學者如何在經世與考據結合的過程中逼顯出今文學的概念，應是當前研究晚清學術史急待解決的課題。而這一切，還有待於從文化的層面與學術內部演變的規律中，尋其解答。

## 六、結 語

就學術與文化發展的觀點而言，章學誠的六經皆史說、胡適的白話文運動、顧頡剛的古史辨，都曾經改變過傳統的文化與學術型態，以一種新的潮流替代既有之潮流。無可諱言地，學界於晚清今文學概念之取得，主要來自於梁啟超先生

<sup>101</sup> 陳平原：〈學術史研究隨想〉，《學人》第1期，頁3-4。

<sup>102</sup> 按：高正〈清代考據家的義理之學〉（《諸子百家研究》〔北京：中國社會科學出版社，1997年〕。頁331-345）一文，略論清代學者之主觀考據與客觀考據，可參考。

深具影響之論。本文之撰著，並無否定以今文學或公羊學等概念來研究常州學術之意，更無推動學術新潮流之意圖。然而，正如孔復禮（Philip Kuhn）所強調的，我們必須為我們所看到卻難以為我們解讀的種種支離片斷賦予它們某種意義，並將意義賦予生命<sup>103</sup>。我們所能看到的是無數紛紛雜亂而無統緒的文獻，若能發掘出隱藏在紛陳雜亂的文獻背後之意義，相信將是學者學術生命中最大的激情。其實，科舉儒學所陳設者，乃馬積高所言之「庸俗理學」<sup>104</sup>，亦為儒學意識形態構成之最大成色。它由長久的社會觀念沉澱成了心理習慣，又由心理習慣沉澱成了群體人格。如此，它顯現出來的社會能量將是何等龐大，而其歷史沉澱又是何等豐厚？討論常州學派的學術意義，或者也需要站在這種角度來思考。如此，當我們為文獻賦予意義、賦予生命的時候，我們的所見所得，或有超越既有視域的一刻。

---

<sup>103</sup> 孔復禮著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：乾隆盛世的妖術大恐慌》（臺北：時英出版社，2000年），頁2。

<sup>104</sup> 馬積高：〈前言〉，《清代學術思想的變遷與文學》（長沙：湖南出版社，1996年），頁8。

## 論常州學派研究之新方向

蔡長林

學界於清代常州學派，著墨可謂不少，然多受梁啟超先生影響，以公羊學或今文學等概念與角度來詮釋，此論誠然有其不可動搖的價值，然筆者以為常州之學或許非如此簡單的概念所能道盡。以筆者觀察所得，科舉儒學所陳設之「庸俗理學」，乃儒學意識形態構成之最大成色。被推為今文學之祖的常州莊氏學術，可謂科舉儒學之典型，貫串其著作的，是輔佐君王，強調致用的精神，但在強調客觀的學術價值下，這一深層理念絲毫不受重視，所以學界所論述常州學術與晚清今文學的關係，以及今文學本身的發展脈絡，或許並不完全符合歷史實情。故冀望學界能以更開闊的眼光重新審視常州之學，而其關鍵，在於對科舉儒學重作價值思考，並以此角度釐清常州莊氏學術之內涵。如此，方能超越既有視域，賦予文獻新的意義與生命。

## New Directions for Research on the Changzhou School

TSAI Chang-lin

The Changzhou school of the Qing dynasty has been a topic of much discussion. After Liang Qichao, most scholars interpreted the Changzhou school from the viewpoint of *Gongyang* or the New Text school. That theory was certainly solid; however, it is too simple to explain the import of the Changzhou school. According to my observations, the primary character of Confucian consciousness was the “vulgarized Neo-Confucianism” that informed the exam-oriented Confucian studies. The scholarship of the Zhuang family of Changzhou, which has been regarded as the beginning of the New Text school, is the epitome of this exam-oriented Confucianism. The aim of their writings was to assist the leader: it was practical. However, this fundamental character of the Changzhou school has been ignored in favor of its emphasis on the objectivity of scholarly pursuits. Thus, the discussions of the relationship between the Changzhou school and the late-Qing New Text school, as well as the development of the New Text school itself, are often historically flawed. Therefore, further new research with a much broader outlook will be advisable. The crucial point of such research is to rethink exam-oriented Confucianism, and then clearly to identify the contents of the Changzhou Zhuang family’s teachings. In doing so, we can transcend the limited views on the school and give new meanings to the materials.

**Keywords:** exam-oriented Confucianism    the Changzhou school  
the NewText school of classics study  
objective evidential research    sage-king and heavenly-way  
intellectual history