

## ※ 序跋選錄 ※

# 《文章自可觀風色 ——文人說經與清代學術》導言

蔡長林\*

### 一、前言

本書主要透過對學者經說、文集、日記等相關文獻的細讀，考察清中葉以降的「文人說經」之業及其意義。其問題意識在於反思前輩學者的清代學術史論述，以重新建構對清代學術的自我認識。是故，透過對清中葉以降「文人說經」的系列探討，以理解文人群體經術文章的學術旨趣，及其在清代學術史應有之地位。其目的則在於嘗試跳脫某些固定的學術框架或研究模式，期能為清代學術史與經學史提供新的論述基點。由於研究的出發點主要是透過文本的內在線索以理解學者的學術企圖，而不是藉由二手的研究資訊做疊床架屋的再消費，所以所見所得有與一般的乾嘉論述相區隔之處。換言之，不論是就研究對象抑或者研究方法而言，本書所欲呈現者，既意在研究領域之開拓，亦期勉研究視野之自我提升。同時，本書亦立足於學術傳播的角度，透過清中葉至晚清之間學者對乾嘉漢學的接受與批評，以觀察當時學壇的各種風貌；以為乾嘉漢學固有廣大支持者，其中不乏出身舉業的文章之士。然而在擁抱漢學的同時，也應看到同情宋學者的反彈力道，以及尊漢尊宋的學術立場所折射出的複雜面向。其中，有絕對的反漢學者，有對漢學不論不議而自有宗主者，有出於文章之運用而調和漢宋者，有以漢學面目行世而根柢在宋學者。當然，亦有藉推許漢學而緬懷乾嘉盛世者。換言之，清中葉以降學壇面對漢學風潮的反應，呈現的是複雜而多重的樣貌。同時，在漢宋對立調和的氛圍中，別有常州之

---

\* 蔡長林，中央研究院中國文哲研究所研究員。

學異軍突起，挑宋學於不論不議之地。其論文章，則駢重於散；其論學術，則微言大義重於訓詁考據。要之，乾嘉至晚清一個半世紀間，學術面目之紛雜，學術交鋒之激蕩，多有可論述之處。這些現象，與其定調為對乾嘉漢學的反動，不如說是學術發展的必然過程。其中，「文人說經」的相關議題，面向豐富，可採者眾，卻是罕見系統論述，殊為可惜。故不揣疏陋，嘗試探討之。

## 二、文獻與視野的雙重困境

這幾年個人研究的重心，主要是結合經學史與學術思想史方法，探討清代中葉以降經學發展的學術演變及其意義。出於研究所需，大量閱讀清人文集、日記與經說，作為一代學術現象的認識基礎，是必要且無法避免的工作。但也發現到一個有趣的現象，亦即清代許多著名的漢學家，他們留下了大量的詩歌創作，其中有不少在個人看來，頗有從文學創作的高度與文學史視野加以研究的價值，但是相關的研究成果，似乎十分罕見。同樣地，也有不少被認定為文人的文章家，在他們的著作中，留下了大量的經說。這些經說也頗具特色，時見慧識，但也是罕見系統性的研究，更遑論可以被接納為共譜一代學術畫卷的參與者。

面對這一現象，很難用單一的視角或理由來加以解答。在我看來，研究清代學術，不論是經學或文學，都會面臨到文獻與視野的雙重困境。例如現代學者由於學術分科與專門化過於明確，導致自身的學術視野受到限制。所以會產生研究文學的看不見經學家的詩文成就，而研究經學的也不去注意文人的經學成果的現象。至於彼此之間的跨界與互通，更是無從想像。這當然不是絕對的區隔，卻不能說不是普遍存在的情況。須知，對身處在道問學之運極盛時代的清代士大夫而言，擁有廣博多方的學術知識，可以說是清代學者的共性；與今日從事專門學問的我們，存在著視野上的極大差距。以本書討論對象之一的譚獻為例，若按照現代學術分類來分，他的學問至少涵蓋了經學、文學與小學。若再細分的話，則是譚獻具有經學家的素養，學術史的視野，文字學的專業，目錄本校勘學的特長。他是詞家，是詩人，同時也是詞學家、文章家與學術史專家；擅長者除了眾所周知的詞學批評之外，學術批評與文章批評亦有其獨到之處。但是，除了譚獻的詞學理論較為世人所關注之外，能指出譚獻的文學成就與文章批評特色者，實在罕見。至於譚獻在經學史、學術史與小學校讎之學的成就及其學術意義，就識者寥寥了。鄙意以為，這種對譚獻

諸多學問理解的不對稱情況，肇因於傳統學者兼綜文史的學問素養，在經過講究專門的現代學術體系分割之後，學者倚樹而不見林，自然就很難對自身專業之外的知識產生興趣或敏感度。

但我們進一步要問的是，除了現代學術過於講究專門化造成視野受限的困境之外，個人以為更根本的原因，實與清代留下的文獻數量過於龐大有密切關係。須知，不論對研究有清一代的文學與經學而言，被納入討論的材料與對象，遠不及於那些被忽略的。由於清代學術文獻卷帙浩繁，門類眾多，過往的研究為了便於呈現學術發展的面貌，往往集中於名師大家，以之為某一學術團體或學術現象的代表，並且建構出一條清晰的學術演進路線，成為具有連貫性的線性敘事。這種研究形態本無可厚非，然而這種敘事模式容易導致一種學術的偏至現象，輕者使人忽略學術發展過程中的許多細節之處，重者則會造成文獻與視野的雙重遮蔽。有一份最新的研究提到：「為了呈現時代變遷下的學術演進，學術史的研究多提綱挈領地選擇一部分具有代表性的學者和論述著重分析，進而歸納出一條相對清晰的主軸。在大多數情況下，這種研究方式抓住了『事物的主要矛盾』，但同時也可能忽略了一部分較為瑣碎、零散但卻具有典範意義的成果。在一部分研究領域中，這些零散的成果淹沒在了浩瀚的文獻之中。」<sup>1</sup>王鷲嘉以清代學術史中涉及《公羊春秋》的研究為例，指出歷來多以常州學派為核心，然而這一學術史的敘述模式所忽視的研究成果，可以分成兩種形態。其一為，在已被關注的學者中，一部分的著作缺乏關注。例如常被提及的劉逢祿與凌曙，眾人多知劉氏的《春秋公羊經何氏釋例》，但《公羊解詁箋》一書實更具個人色彩（其實，如果仔細閱讀陳立《公羊義疏》的話，就能看到陳立大量援引商榷的是劉逢祿的《公羊解詁箋》，而不是其《春秋公羊經何氏釋例》）。王鷲嘉又指出，凌曙最出名的著作自然是《公羊禮疏》，此書多為後人詬病缺乏斷制，但凌曙比較明顯的判斷卻在其《公羊問答》與《公羊禮說》中。這三部著作的共性就是篇幅不大，且其中內容多是考釋《公羊》經、傳、注的細節，沒有形成完整的解釋架構，需要結合同一著者的其他論述才能了解其中的創見。其二則是，另有一部分研究《公羊春秋》之成果，由於各種原因的限制，幾乎從未在學術史中占據一席之地。譬如寫出《公羊曆譜》的包慎言、多處質疑何休《解詁》

<sup>1</sup> 王鷲嘉：〈學術割記與排他性判斷——惠棟《公羊古義》的研究取向〉，《中國典籍與文化》，2018年第1期，頁137。

與徐彥《春秋公羊疏》的何若瑤。除去這一些在名稱上就可以辨別研究對象的著作之外，另有一部分成果出現在學術劄記中，如惠棟《九經古義》、錢大昕《潛研堂問答》、王引之《經義述聞》、俞樾《群經平議》中有一部分內容是針對《公羊》而發。由於其中研究《公羊》所占比例不大，兼之多以劄記體呈現，故其中所潛藏之問題意識與論述方法，乃至其學術創見，多為人所忽略。

王鷲嘉以惠棟《公羊古義》為例，提醒我們，《公羊古義》本身即對後世的《公羊》經傳研究有直接影響，其中所表現出來重視文獻、援引鄭玄學說的學術方法，在之後的公羊學著作中，也有一定程度的體現。總體來看，漢學在清中期的興起與繁盛是客觀事實，而此後今文公羊學的勃發和演變則是這一背景下的重要現象。如何認識這兩種學術風潮之間的聯繫，是理解清代學術發展的關鍵之一。除了把晚清公羊學看作對於乾嘉漢學的反動之外，將之看作是漢學的有機組成部分，亦可提供另外一種思考模式，對全方位理解清代學術的發展有所助益<sup>2</sup>。王鷲嘉既強調在晚清公羊學敘事內部曾被忽略的著作應被重視，也強調在此視野之外的漢學家關於《公羊傳》的劄記式論著，曾經對晚清漢學與公羊學的研究所帶來的影響。之所以對王鷲嘉之說詳為徵引，除了其論述提供了很大的訊息量之外，與筆者所欲陳述之觀念亦可相輔相成。其關鍵在於，王鷲嘉亦觸及到筆者所言，我們在研究清代學術時，所面臨到的文獻與視野的雙重困境，以及在認識上努力翻轉的企圖。

不過，在此更要強調的是，前輩學者為了便於描述學術發展的主軸，在取捨眾多文獻的同時，無意間為後人規定了觀察學術發展的視野與框架，同時也造成了文獻運用上的遮蔽與排他。並且這些被放棄的文獻，更多的是與瑣碎、零散無關，而是與學者敘述的立場或學術視野的受限有關。同樣以晚清今文公羊之學的研究為例，梁啟超在《清代學術概論》中所開啟的龔、魏上溯莊、劉，下啟康、梁的敘事模式，無疑具有支配性的地位<sup>3</sup>。雖然早在其書面世之際，即有學者對梁氏關於清代今文學系譜的描繪相當不以為然，批評梁氏無端分河飲水，別出今文一派，以與古文家角立的緣故，是欲為位置其師張本。例如張爾田筆下的晚清今文學傳承譜系，就與梁氏所描繪的大異其趣。在張氏的論述中，不但淡化了莊、劉之學的今文學色彩，同時也斷開了龔自珍與劉逢祿的學術淵源，而強調其傳承浙東史學的一面，

<sup>2</sup> 同前註，頁 137-139。

<sup>3</sup> 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁 118-125。

說他「以其所術，一變至史」<sup>4</sup>。年輩較張爾田稍後的蒙文通，則承章太炎之論，指出陳壽祺、陳喬樞父子以及陳立對今文遺說的疏通證明，「皆洞究師法，而知禮制為要」，其成就實不容忽視，並認為其師廖平之學與二陳一派為近，所謂「綜合群言而建其樞極也」。又指出：「他若魏源、龔自珍之流，亦以今文之學自詡，然《詩》、《書古微》之作，固不必求之師說，究其家法，漢宋雜陳，又出以新其臆說，徒以攻鄭為事，究不知鄭氏之學已今古並取，異鄭不必即為今文。世復有以阿鄭為事者，亦得古文家之名，魚目混珠，彼此惟均。故龔、魏之學別為一派，別為偽今文學，去道已遠。……康氏之學實以龔、魏為依歸，而未窮廖師之柢蘊。」<sup>5</sup>換言之，蒙氏對於晚清今文譜系的論述，還帶有對梁氏直接康、梁於劉、宋、龔、魏之後，以今文學正統自居的不滿情緒，而有「別為偽今文學」之論。從張爾田、蒙文通對梁啟超的批評中，我們可以看到二人企圖從論述視野（另建今文學譜系）與文獻運用（張爾田強調龔氏的浙東淵源、蒙文通強調二陳對今文遺說疏通證明的貢獻）兩端，對梁氏之說進行修正。但顯然在過去一個世紀中，梁啟超提供的觀察視野及其所據文獻，仍然是論述晚清今文學的基本模式。

另外，陸胤最新的研究顯示：清季民初，內藤湖南、狩野直喜等日本的中國學研究更看重出自晚近「清流」或督撫幕府系統的盛昱、沈曾植、繆荃孫、鄭孝胥、陳三立、楊鍾羲、柯劭忞、羅振玉等「學界老輩」；對於日後學術史研究盛稱的梁啟超、章太炎、劉師培等提倡近代「學術思想」的先驅，反而有些許距離感<sup>6</sup>。這樣的現象與其說是域內域外看重學人與學術的視角之異，不如說是學術視野或話語權之轉移。例如，葛兆光即直言沈曾植不為後世所熟知的緣故，在於「思想史闖入學術史的結果」<sup>7</sup>。他提到：「在王國維、陳寅恪等人不再被學術史看重的時候，沈曾植的學術史意義就更加隱晦。因為，他們在思想史上屬於『保守』，而『保守』在以

<sup>4</sup> 相關討論，請參蔡長林：〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，收入《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年），頁463-505。

<sup>5</sup> 蒙文通：〈井研廖季平師與近代今文學〉、〈廖季平先生與清代漢學〉，《經學抉原》（上海：上海人民出版社，2006年），頁95-97、103-106。相關討論，亦可參張凱：〈平議漢學：蒙文通重構近代「今文學」系譜的嘗試〉，《中國哲學史》2012年第4期，頁115-125。

<sup>6</sup> 陸胤：《政教存續與文教轉型——近代學術史上的張之洞學人圈》（北京：北京大學出版社，2015年），頁4。

<sup>7</sup> 葛兆光：〈世間原未有斯人——沈曾植與學術史的遺忘〉，《讀書》，1995年第9期，頁64。

進化為線索，以進步為主流的思想史上是被貶斥到思想史之外的，思想史有時就像一本功勞簿，沒有功勞的人沒有資格在上面，他們只能發配於『另冊』。」<sup>8</sup>而吳國武最新的研究亦指出：「民初以來，進化論深入人心，國民革命和社會主義革命話語逐漸形成。以進化論和革命譜系為基準來討論晚清民國的學術思想，雖取得了一定的成績但也有不少缺失。晚清經學，曾國藩、張之洞及其同調是學術主流，並影響民國的舊學。學界高估康有為、章太炎在晚清經學史上的作用，是基於進化論和革命譜系，既與歷史事實不盡相符，也與經學本身發展難以吻合。實際上，康、章是曾、張主流的變異，其在光宣之際稍有影響，有些時候是借助民國新體制和新派人物發展起來的。」<sup>9</sup>不管是葛兆光所言「以進步為主流的思想史」，抑或吳國武所言「以進化論和革命譜系為基準來討論晚清民國的學術思想」，在這樣的敘事視野底下，晚清民初「學界老輩」擁有的成就，早已被人為製造的「學術先驅」之光環給遮蔽，並且影響了一代又一代學子們的學術視野。

回到清中葉，江藩《漢學師承記》所擬構的經學傳承，乃以東漢之學為鵠的，於清人則推戴震為第一。其中顯現的學術意識，最為譚獻所痛詆，以為不足以代表一代之盛業。對清代漢宋之爭稍有了解者多能理解，江藩《漢學師承記》在論述之間，展現出自以為掌握學問之道的優越心理，這種潛藏排他性質的高傲態度，招致學宗程朱者的反擊。在譚獻看來，江藩所錄諸家之學，皆非第一流學問，實不足以厭眾志，然江藩又揚之過甚，以故方東樹與漢學諸君子相難。只是他認為方東樹對漢學的反擊，雖是巨刃摩天，尚非徐夫人匕首，並未能見血封喉，意思是說他選錯了對象，徒然與第二流學問較勁。換言之，在譚獻心目中的一代學術，其實另有一片天地。同時，他也從文獻與視野兩端，為後人描繪出不同的清代學壇風景<sup>10</sup>。只不過，譚獻整理有清一代學術藍圖的努力，被漢學的追隨者譏諷為「不知經學，僅論文章」<sup>11</sup>。然後晚清民初學術話語權掌握在漢學群體的情況下，譚獻的學術努力，輕

<sup>8</sup> 同前註，頁 67。

<sup>9</sup> 吳國武：〈王先謙與晚清經學教育——晚清民初經學探研錄之二〉，吳飛主編：《南菁書院與近世學術》（北京：三聯書店，2019年），頁 196。

<sup>10</sup> 相關討論，請參蔡長林：〈文人的學術參與——《復堂日記》所見譚獻的學術評論〉，《中國文哲研究集刊》第 40 期（2012 年 3 月），頁 129-176。該文收入本書第捌章。

<sup>11</sup> 胡玉縉：〈許頤經籍題跋·經部之一·尚書既見書後〉，收入王元化主編：《學術集林》第 4 卷（上海：遠東出版社，1995 年），頁 27。

易的被掃進歷史的塵埃之中。

當然，這種學術評價一面倒的情況，也出現在對吳、皖，亦即對惠棟與戴震的對舉中。自章太炎先生以「好博而尊聞」<sup>12</sup> 評價惠氏學術以來，後起者踵事增華，迭有演繹。如梁啟超在吳、皖對比的視野下，做出「惠僅淹博，而戴則識斷且精審也」的評價<sup>13</sup>。繼起者如周予同亦言：「〔吳、皖二派〕方法上不同，吳派講博，皖派博而精斷。」<sup>14</sup> 至於日本學者內藤湖南論吳、皖異同，雖有引申，所持亦不離章、梁矩矱<sup>15</sup>。另外，根據趙四方的最新研究，上世紀初葉的學術大家，除了以「淹博」形容惠學之外，更極力強調惠學「尊漢」所帶來的泥古態度<sup>16</sup>。例如，早在乾隆中業的戴震，即有如是之見，曾謂：「晤惠定翁，讀所著《明堂大道錄》，真如禹碑商彝，周鼎齊鐘，蕝藏千載，班班復睹。微不滿鄙懷者，好古太過耳。」<sup>17</sup> 其後，四庫館臣對惠氏之學，亦做出了概括性的評論，乃謂：「蓋其長在博，其短亦在於嗜博；其長在古，其短亦在於泥古也。」<sup>18</sup> 近代以降，錢穆先生「至惠棟而漢學之壁壘遂定」<sup>19</sup> 之說，固不必論。而梁啟超以「凡古必真，凡漢皆好」八個字概括惠學，潛藏的是將惠學與戴學比較之後，帶有負面意識的學術評價。既言：「〔吳派〕膠固、盲從、褊狹、好排斥異己，以致啟蒙時代之懷疑的精神、批判的態度，幾天

<sup>12</sup> 章太炎撰，朱維錚編校：《清儒》，《煊書》（香港：三聯書店，1998年），頁158。

<sup>13</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁39。

<sup>14</sup> 周予同：《中國經學史講義》，收入朱維錚編：《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1996年），頁904。

<sup>15</sup> 如言：「皖派與吳派的不同之處是，吳派的學問、惠棟一家的學問，是與蘇州這樣的繁華地域、文明中心的風土有關的。在這塊土地上，學問上的誘惑比較多，如對詩文方面的愛好等。……因此，吳派的學術多少有點不離樂趣，是悠閒地為學，而不是一開始就樹立一個嚴格的法則。皖派則是要訂立一個規範性的法則，然後依照自己訂立的法則進行學術活動。」內藤湖南撰，夏應元等譯：《中國史通論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年），頁565。

<sup>16</sup> 趙四方：《吳派與晚清的今文經學——「師法」觀念下的《尚書》學變遷》（上海：復旦大學歷史學系博士論文，2016年），頁1-5。按：以下關於惠、戴學術優劣的討論，在材料與觀點上，頗承趙氏論文之惠，特此聲明。

<sup>17</sup> 〔清〕吳修編纂：《昭代名人尺牘小傳》，收入《清代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1985年），第31冊，卷23，頁511。

<sup>18</sup> 〔清〕永瑤、紀昀等纂：《武英殿本四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），卷29，頁34。

<sup>19</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），上冊，頁353。

闕焉，此其罪也。」<sup>20</sup> 又言：「惠派之治經也，如不通歐語之人讀歐書，視譯人為神聖，漢儒則其譯人也，故信憑之，不敢有所出入；戴派不然，對於譯人不輕信焉，必求原文之正確然後即安。惠派所得，則零章斷句，援古正後而已。戴派每發明一義例，則通諸群書而皆得其讀。是故惠派可名之曰漢學，戴派則確為清學而非漢學。」<sup>21</sup> 正如趙四方所言：「從〔戴震、四庫館臣〕這種評論到梁啟超，再到今日大量的研究，未嘗不能見其一脈相承之跡。評論惠棟『尊漢』或『泥古』，幾乎成了今日學界普遍認可的一種學術定位。」<sup>22</sup> 趙四方指出：「也正是因此，有關吳派的學術研究，並未在事實上取得與皖派研究相稱的地位。既然惠學僅『淹博』，乏『識斷』，而且『泥古』、『盲從』，那麼在重視『創新』的現代學人那裏，其意義未免落入下乘。惠學之所以在學術界長期以來遭受低評，這是一個相當重要的原因。」<sup>23</sup>

但我們也應該看到對惠、戴學術優劣的另一種評價。章太炎曾就戴震治學的法則與手段及對漢學態度的差異等方面，評論惠學不及戴學興盛的緣故<sup>24</sup>。然而章氏在文章開首對惠、戴學問之高下，卻有這番論斷：「就惠、戴本身學問論，戴不如惠。」<sup>25</sup> 雖然太炎先生並未就其論斷做深入闡述，不過與太炎先生持相同見解者，亦不在少數。如蒙文通言：「清世每惠、戴並稱，惠言《易》宗虞，言《左氏》宗服，於《書》、《禮》宗鄭，能開家法之端者實惠氏；於虞《易》言消息，故通條例之學者亦始惠氏，雖後之通家法、明條例者或精於惠氏，而以惠、戴相較，則惠實為優。」<sup>26</sup> 蒙文通從通家法、明條例的角度來看待惠氏之學，與一般認為的尊漢、泥古，觀察視野頗有不同。並且以通家法為基礎，蒙氏對近世學者之崇戴，頗有一番批評，其言：「言漢學，必先明其家法，然後乃能明其學說，又必跳出家法，然後乃能批判其學說。如惠棟是懂家法的，張惠言之於《易》、莊存與之於《公

<sup>20</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，頁 34。

<sup>21</sup> 同前註，頁 44-45。

<sup>22</sup> 趙四方：《吳派與晚清的今文經學——「師法」觀念下的《尚書》學變遷》，頁 2。

<sup>23</sup> 同前註。

<sup>24</sup> 如言：「惠氏不再傳而奄息，戴的弟子在清代放極大異彩，這也有二種原因：甲，惠氏墨守漢人學說，不能讓學者自由探求，留發展餘地。戴氏從音韻上開出新途徑，發明『以聲音合文字，以文字考訓詁』的法則，手段已有高下。乙，惠氏揭漢學的旗幟，所探求的只是漢學，叫人從漢學上去求新的發現，態度上也大有不同。」章太炎撰，朱維錚編校：《清儒》，《煇書》，頁 132。

<sup>25</sup> 同前註。

<sup>26</sup> 蒙文通：《廖季平先生與清代漢學》，《經學抉源》，頁 104。

羊》，都可說是明於漢學家法的。戴東原卻不懂家法，近世之崇戴者，也多不懂家法，故雖大講漢學，而實多夢囈。」<sup>27</sup> 其實，學者惑於前輩惠戴優劣之論久矣，反未能思考惠氏乃至吳派治學講家法的學術語境。柳詒徵先生曾言：「世尊乾嘉諸儒者，以其以漢儒之家法治經也。然吾謂乾嘉諸儒所獨到者，實非經學，而為考史之學。……諸儒治經，實皆考史，或輯一代之學說（如惠棟《易漢學》之類），或明一師之家法（如張惠言《周易虞氏易》之類），於經義亦未有大發明，特區分畛域，可以使學者知此時此代經師之學若此耳。」<sup>28</sup> 柳氏所謂乾嘉諸儒或輯一代之學說、或明一師之家法的考史之學，其實就是所謂的學術史。鄧志峰（秉元）最近的研究指出：「惠棟之學的本質既不在於淵博，也不在於尊漢，而是漢代學術史。其尊漢主要因為經學的立場，而學問的路數固與求真無異。只不過由於是研究歷史，必須因所研究對象的不同，選擇研究方法，如同黃宗羲《明儒學案·凡例》中所比喻的大禹導山。……從這個意義上說，惠棟之學正是傳統所謂『辨章學術，考鏡源流』的學術史。」<sup>29</sup> 換言之，學者於惠氏主家法、重漢學之因，受到前輩論斷的影響太過巨大，從而未能精確掌握住惠氏治學核心意識之所在，乃在於回到漢代的學術語境之中，而不必然在於為經說做出最佳的解釋；則其根本已誤，於惠氏與吳派之學，如何能有好評價？

必須指出的是，張爾田、蒙文通與譚獻的所論所駁，以及自蒙文通以降，葛兆光、吳國武乃至學術新銳王鷲嘉、陸胤、趙四方等人對既有的學術框架所進行的反思，是否為是非之準，要亦另當別論。但我們應該要看到的是，一種不同於既有學術視野的努力與嘗試，以及他們的努力反映出在學術認知上所呈現的嚴重情勢，亦即主流論述所造成的單一視野，對探索學術問題所帶來的消極效應。我們固然知道成說的學術慣性何其強大，但成說從來就不是一成不變或是不可被取代的，如果後代學者習慣於依循前輩所設定之框架，過度依賴前輩「篩選」後的學術史論述作為對前代學術的認識前提，導致對前人如何表現「學問」的認知產生偏差，則何有於學術創新之日？那麼，無數前人的心血結晶，終究仍只是架上布滿灰塵的檔案。換言之，文獻欲獲得解放，其前提在於視野的獲得解放；而視野欲獲得解放，則有賴

<sup>27</sup> 蒙文通：〈治經雜語〉，同前註，頁 269。

<sup>28</sup> 柳詒徵：《中國文化史》（上海：上海三聯書店，2007 年），頁 743。

<sup>29</sup> 周子同撰，鄧秉元編：《中國經學史論著選編》（上海：復旦大學出版社，2015 年），頁 556。

於學者的學術自覺，而非一葉障目的自我設限。所以，重新為那些被遮蔽忽略的遺珠，探索其價值與意義，將這些龐大的文獻納入研究的軌範之內，以展現經學之全體大用，而非任其積灰架上，當是吾人開拓自身學術視野、展現宏大學術畫卷的重要資糧與憑藉。

### 三、漢宋論述的不對稱性

當然，我們必須承認，漢宋之爭，或者說漢宋話語權的此消彼長，是清代學壇無可爭議的史實，也是清代學術發展的主軸。但是關於這方面的探討，我們的認識面還是有所不足，甚至對兩造之間的論述，有極大的不對稱性。許多人對於漢宋之爭的「印象」，定格在江藩《漢學師承記》與方東樹《漢學商兌》的狹窄視域中。然而江藩與方東樹所帶動的學術紛擾，時代已在嘉道之際，可謂是乾嘉時期漢宋紛爭長期累積後的必然結果。那麼，在此之前的諸多漢宋對立的面向，該如何呈現？至於後江藩與方東樹時代，漢宋意識互動之間，又是如何光景？

這當然是難有整體性答案的問題，但我們必須有以下的理解：不論就理論闡述、著作質量，抑或就學壇動態乃至後人筆下所呈現者言之，漢學的活力在乾嘉之間，實遠超於宋學。即使不去深論顧炎武「經學即理學」的口號所潛藏的「道在六經」的精神對乾嘉漢學的鼓舞，但是顧炎武的古音韻理論所帶動的乾嘉時期大江南北學人對文字、聲韻、訓詁之學的強調，以及惠氏一家信服「漢人去古未遠」，而強調「古訓不可改也，經師不可廢也」的治經原則所喚醒的對古典注疏的宗尚，再加上盛行的古籍版本、校刊、輯佚風氣所帶動的漢學熱潮，都是當時學壇一股強大的活力。對宋學而言，若上述新興的漢學形態還算停留在各說各話的狀態下的話，那麼，在理論領域上，來自戴學體系對宋儒義理的反轉所帶來的「新義理」思潮<sup>30</sup>，對宋學就有本質上的威脅。不論是戴震對程朱「理氣說」、「心性論」，乃至「一以貫之」諸多概念的駁論，抑或是乾嘉之際凌廷堪、阮元等人所掀起的「以禮代理」的風潮，乃至有所謂的「新朱子晚年定論」之說<sup>31</sup>，都有入室操矛，直欲去理學而

<sup>30</sup> 相關討論，可參余英時：《論戴震與章學誠》（北京：三聯書店，2012年）。

<sup>31</sup> 按：阮元在〈書東莞陳氏《學部通辨》後〉一文中言：「朱子中年講理，固已精實；晚年講禮，尤耐繁難，誠有見乎理必出於禮也。……此朱子一生拳拳於君國大事，聖賢禮經，晚年益精益求精之明證確據。若如王陽明誣朱子以『晚年定論』之說，直似朱子晚年厭棄經疏，忘情禮教，但如

後快的決然之意<sup>32</sup>。理所當然，這種新興漢學強烈的排他性，以及欲從根本處推翻宋學的態度，必定會遭致宋學支持者的情緒反彈，而漢學風潮自然也會被納入批判之列。我們只要把乾嘉間眾多文人，如：袁枚、蔣士銓、錢載、姚鼐、伊秉綬、秦瀛、王芑孫、石蘊玉、唐仲冕、張問陶諸家的詩文集拿來一讀，就可以看到許多對程朱之學的維護以及對漢學風氣的批判之言。但是，嚴格來講，至乾嘉時期，已罕見有從哲學體系上用心勤力、有所發明的理學家，即使如清初的理學名臣，亦不多見<sup>33</sup>。章太炎在〈清儒〉篇中言：「清世理學之言，竭而無餘華。」<sup>34</sup>原因無他，正如熊十力所觀察，清人言及義理之學，多半只謂於身心修養有補，視之為訓條或格言而已<sup>35</sup>。其故在理學於清初，已為高層所定調<sup>36</sup>。而這種現象，時代越晚就越明顯，

---

禪家之簡靜，不必煩勞，不必悽黯矣，適相反矣。然則《三禮》注疏，學者何可不讀。蓋未有象山、篁墩、陽明而肯讀《儀禮》注疏者也。其視諸經注疏，以為支離喪志者也。豈有朱子守孔、顏博文約禮之訓，而晚悔支離者哉！」〔清〕阮元：《學經室集》（上海：上海古籍出版社，1995年），卷51，頁1062。

<sup>32</sup> 正如吳飛最近研究指出的：「在思想上明確標出對宋學的批判態度的，乃是慎修的弟子休甯戴東原。東原猛烈攻擊宋儒以理殺人，凌次仲、阮芸台緊隨其後，提出了以禮代理的主張。論者多以東原為清代的大哲學家和思想家，殊不知東原之思想與其治經的學問本不可分，而程易疇之《儀禮喪服文足徵記》、凌次仲之《禮經釋例》，正是以禮代理思想的落實之處。簡言之，清代漢學對宋學的攻擊，不僅有其經學整理上的理由，更有思想脈絡上的依據，相當有力，並不只是意氣之爭而已。戴東原將漢宋思想的實質差別明確揭示出來，其實是將顧亭林、顏習齋、李恕谷等人對宋學的反思以更集中、更激烈的方式表達了出來，從此之後，漢學對宋學的批判就不僅是空談性理、訓詁句讀不明，而且已經對其性理之說構成了嚴重的挑戰，其中心問題就是禮理之辨，即究竟是否存在一個獨立於人倫日用之外的天理。此後的學人文集中，我們可以看到很多關於這個問題的討論，此後的禮學研究，也都在以各種方式回答這個問題，而絕不僅僅是考證名物制度而已。」吳飛：〈斯樓應許附千秋〉，載趙統著：《南菁書院志》（上海：上海書店，2015年），卷首，〈序〉三，頁3-4。

<sup>33</sup> 陸寶千：〈康熙時代之朱學〉、〈論清代經學——以考據治經之起源及其成就之限度〉，《清代思想史》（臺北：廣文書局，1983年），頁119-196。

<sup>34</sup> 章太炎著，朱維錚點校：《虜書重訂本》，收入《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1984年），第3冊，頁155。

<sup>35</sup> 熊十力：〈答某生〉，《十力語要》（臺北：廣文書局，1985年），卷3，頁381。

<sup>36</sup> 按：漢學的「一元壟斷」或漢學家對理學的排斥，或可謂理學自身衰退之果。然乾嘉以來理學衰退之因，實與康熙對理學的態度有密切關連。以康熙帝雖尊理學，然而關注的並非其學理層面，而是強調其踐履篤實於綱常倫理的一面。相關討論可參龔書鐸：〈清代康乾嘉以來理學的衰退〉，《光明日報》，2006年12月11日。

道咸之間唐鑑，咸同之間倭仁、李棠階，晚清如徐桐、豫師、惲毓鼎、賀瑞麟諸人，皆有此傾向。當時宋學的支持者，最顯著的反而是桐城派及以文章名世的諸多文人。如王家儉即言：「將近一個世紀以內，漢學家雖然對宋學展開全面的攻擊，可是除了桐城派的古文家，如姚鼐、方東樹等尚路見不平、拔刀相助以外。在當時的理學家中，卻很少有人提出系統而有力的答辯。」<sup>37</sup> 暴鴻昌亦言：「乾嘉時代漢學家卻屢遭同時代學者之攻難，被斥以門戶之偏，細檢各家所論，令人驚奇發現，這些責難文字竟不是來自宋學家，而是來自文士。……如果把乾嘉時期攻擊漢學最厲者列舉出來，那麼應該是袁枚、蔣士銓、錢載、姚鼐、王芑孫等。但以上諸人無一為理學家，而為文士，即詩文家。」<sup>38</sup> 龔鵬程則言：「在樸學興起後，仍能揚宋學之纛，講程、朱之學者，反而是桐城派。自方東樹撰《漢學商兌》，以迄桐城派流行而出的曾國藩湘鄉派，都講義理、倡宋學，不僅以文藝為主旨。但世人所看重的，或所認識的桐城派，其實仍只是個文派。」<sup>39</sup> 另外，龔鵬程曾舉姚鼐、紀昀、袁枚為例，指出三人為乾隆年間三種不同類型的文人說經，是惠棟、戴震、吳、皖兩派講經學、漢學時的另一種聲音。「其中姚鼐以跟經學家類似的方法及表述方式，寫出他的經學見解；紀昀不用這種方式，而用筆記小說來表達；袁枚也用治經之法、也有考證，但明建旗鼓，以與經學家分庭抗禮。三人對經學考證，姚鼐頗有附從主流之態，紀昀以平章漢宋為說，袁枚則有點卑視它。整體看，袁枚當然最具典型性，可以顯示經學家與文人的不同取徑，但三種型態在當時文人中，其實都是有的」<sup>40</sup>。龔氏指出：「當時講漢學考證者，真正的勁敵，其實就是這一批文人，而非宋學家。過去我們講清朝學術史，是以『漢宋之爭』的架構去看那個時代，殊不知宋學在乾隆年間並無大師，也無法對講經學或漢學者提出什麼反擊，對經學考證之道，更不嫻熟，無法參與到他們的話語系統裏去。文人則不然。無論姚鼐、紀昀或袁枚哪一類人，都是能入室操戈的。看出漢學家的毛病、平衡其尊漢黜宋之偏，其實還

<sup>37</sup> 王家儉：〈清代「漢宋之爭」的再檢討——試論漢學派的目的與侷限〉，《清史研究論叢》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁78。

<sup>38</sup> 暴鴻昌：〈清代漢學與宋學關係辨析〉，《史學集刊》，1997年第2期，頁67。

<sup>39</sup> 龔鵬程：〈中國傳統社會中的文人階層〉，《淡江人文社會學刊：五十週年校慶特刊》（2000年10月），頁291-292。

<sup>40</sup> 龔鵬程：〈乾隆年間的文人說經〉，《六經皆文——經學史/文學史》（臺北：臺灣學生書局，2008年），頁362。

得靠這些文人。後來在道咸同光間，反省漢學之弊的一些見解，其實也早見於這些文人議論中。<sup>41</sup>雖然龔鵬程指出了乾隆時期三種不同類型的文人說經型態，並且認為這些文人並非宋學家。但我們有理由認為，這三類文人當中，與姚鼐親近宋學的學術價值觀相近的人，要占多數。然而此類群體的學術作為及其學術意義，並未被充分發掘出來，而這也是本節以「漢宋論述的不對稱性」為標題的原因。換言之，乾嘉漢學支持者對宋學的批判，引來的是那些長期浸潤舉業、攻文能詩的文人之反擊，並且產生了思想的碰撞。而科舉文人之勢力，恐怕不會低於當時皓首窮經的治經之士。故乾嘉時期所謂的漢宋之爭，在相當大的程度上，也可以理解成經生與具有程朱情懷的文士在學術觀念上的碰撞。同時，我們也很容易做出判斷：即使言詞犀利，批判力度越來越大，這些宋學的支持者，或是傾向宋學而批判漢學的言論，很大程度上是處於失去話語權，只能在自己人的小圈子內自說自話，即使欲強為守衛，也很難找到願意對話的漢學家。

當然，我們不應該僵硬的將經生與文士的身分認同簡單地等同於漢宋之爭，也不應該對漢宋論述的不對稱性過分強調。或者說，應該將這種學術史上的不對稱性論述以另一種呈現方式加以扭轉。原因在於，透過對清人文集的細讀，我們可以發現，眾多文士面對漢學風潮的開展，所做出的反應並不一致。可以確定的是，包括桐城派在內，堅持以程朱為式的舉業之正當性，並且著重詩文創作的文章之士，大抵上多有反漢學考據之傾向；然而，亦不乏在學術價值觀上親近漢學考據（如李慈銘）或常州學派（如譚獻）的文章之士。不過他們的共同特色，或是他們表現學問見解的載體，主要仍是以文章為主，經疏注解或學術劄記則是居於輔助的地位。必須指出的是，在這些或迎或拒的篇章中所展現出的學術意蘊，頗有勝義，是清代學術發展中的重要環節，值得吾人細細品味之，卻是罕見系統性的論述，無法成為共譜學術歷史的重要內容，殊為可惜。尤其，許多具有文人背景的清代學者，他們在經學上的努力，並未被充分看見；他們在面對漢學風潮吹襲時，所展現出對自身信從的學問之道的堅持，令人動容；乃至身處逆流之境，以自身所學為武器，勇於批判自身所處的時代風氣與學術風尚，讓人看到了犀利文字背後的高貴靈魂。即使他們在生前身後，大多聲名黯然不彰，但是透過他們的學術作為，可以說是為我們對複雜的清代學壇的理解，多開了一扇窗戶。

<sup>41</sup> 同前註，頁 362-363。

以本書所述諸人為例，如唐煥，唐仲冕說：「先君子源出馬、班。」<sup>42</sup>雖然著作大多不存，但可以看得出身在乾隆盛世的唐煥，是一位具有科舉背景的文人。從其撰寫大量的八股時文以及注解朱子《四書》來看，是乾隆時期宋學潛在的擁護者；強調研習時文，可以通經，可以入道。而其《尚書辨偽》，也是具此特色。討論唐煥的《尚書辨偽》，具有幾重意義：其一是理解到唐煥的辨偽觀點具有中心理念，此一理念即是唐煥頗具特色的經典觀，以為《尚書》所載內容應是「必其事足以創生民未有之奇，其道則天命流行之宜，足以百世俟聖而不惑，而後可以垂訓於天下後世者」<sup>43</sup>，如〈堯典〉之誌傳賢、〈湯誓〉之誌奉天伐暴、〈盤庚〉之誌聖人行權之類，才是具有經之性質。與此精神違背者，即為偽書。此一理念先行的辨偽特色，實與文章家撰文講究宗旨的特色相呼應，更何況他還特別強調，以文章的通順及所述事義合理與否作為辨偽的標準。這樣的學術見解，與徵實不設立場的漢學學風之間，可謂背道而馳。本書另外一重意義，是身處乾隆盛世的唐煥，其考辨古文、疏解經文皆體現出一條明顯的宋學脈絡，不但考辨經文多以事理文章衡斷之，在對經文出以心得引申時，其引以為據者多用宋人之說，所抒發者亦多為以理學概念詮釋經文；而於同時代經師之說，未曾一字載錄，此蓋唐煥有意識的與漢學做區隔之故。另外，從《尚書》學史的角度來看，梅鷟、閻若璩、惠棟、丁晏等以大量證據來斷定晚出古文出於造偽，是否已是鐵案如山搖不動，即使到當今學界，仍不時有學者企圖翻案，遑論有清一代，其爭議始終不斷。至於純從事理文章的角度欲辨一經之偽，就更不具說服性。但這並不表示唐煥的著作沒有價值，至少可以將唐煥的經學另立一個類型，一個在經說中貫串著系統性核心理念的經學類型。此在經解中充斥著文獻為主、考據先行的乾嘉時代而言，實為難能可貴的參照物。換言之，唐煥的例子告訴我們，乾嘉時代還有異於漢學型態的治經模式，卻是我們清代學術史與經學史論述中，較少注意的一面。

另外，姚鼐可以說是乾嘉之際文人說經的代表性人物。其代表性不只在於桐城派在姚鼐的銳意經營下蒸蒸日上，更在於姚鼐以其合義理辭章考據為一的治經理念，實際從事治經事業。從《惜抱軒手札》中，我們可以看到晚年的姚鼐，在著意

<sup>42</sup> [清]唐仲冕：〈陶山文錄總目〉，《陶山文錄》（上海：上海古籍出版社，2010年《清代詩文集彙編》第437冊影印清道光二年刻本），卷首，頁1。

<sup>43</sup> [清]唐煥：〈尚書辨偽序〉，《尚書辨偽》（北京：北京出版社，2000年《四庫未收書輯刊》第3輯第4冊），卷首，頁1。

培養後進，灌輸自身學術理念的同時，也不斷地透過書信，企圖與漢學家對話的事實。所以，我們對姚鼐的看法，理應更加全面與深入。無疑，在戴震身後，姚鼐對戴震及漢學之風大加批判，但我們似不應只停留在漢宋對立的表面層次看待姚鼐的言論。其實，透過對漢學之風的批判與反思，姚鼐建構了頗具個人特色的經學觀與治經理論。就姚鼐主觀意識而言，在藉由批評他所認定的不良漢學風氣的同時，思考該如何治經，或治經該抱持什麼樣的態度，需要關懷什麼樣的議題，經說該做如何表現；這些散見在相關論述的治經理念，最後都成為姚鼐撰寫《九經說》與《三傳補注》的理論根據。更何況，姚鼐著名的義理、辭章、考據三者兼備的理論，與其說是文章之道或為文之法，毋寧說是他的經學方法學，或是治經理念的總綱領。例如，細讀《三傳補注》，我們可以看到他能以流利的文章，梳理《三傳》自身的問題，並且對相關注疏，如對杜、服、何、范及鄭玄之注，孔氏、徐彥、楊氏之疏，乃至顧炎武、惠棟所做之補注進行探討與批評，企圖透過這些討論，對《三傳》所載文化禮儀、典章制度、歷史事件做綜合性概括，以展現他對盛衰興亡的歷史觀察，而這即是姚鼐經學觀的體現。姚鼐期許其《補注》可傳，能為後之專治一經者所採用。但我們應該看到的，並非僅是經說上的糾謬或補前人所未備，而是他在治經方法與理念上給予我們的啟發。

再來，作為活躍於乾嘉文壇的代表性人物，王芑孫的生平交遊、個人制行、文學與書法上的成就，乃至對當時學風的批判等等，都是組成乾嘉學術風景綫的重要元素。然而，或因被歸為文人之故，對王芑孫的關注，多集中在其詩歌辭賦乃至古文成就上。但是他在詩歌文章的議論裏所透顯出來對當時學術現象的批判，以及這些批判背後所顯示出其個人對學問之道的見解，以及文人在堅持所學的同時，所顯現出的對人生道路的抉擇，卻是清代中葉學壇的一篇大文章；不但顯示出王芑孫與眾不同的人格特質，也反映了清代中葉學壇的複雜現象，卻是尚未得到充分的理解與重視。所以，個人探討王芑孫的目的，不在於強調作為一個堅持文士傳統與理念的楊甫先生，他的文學成就如何值得關注，其詩文風格有哪些特徵，在清代文學史上居於何等位置；而是想從王芑孫傳世詩文中大量的學術評論裏，鉤稽其探討學術優劣與人生蘄向的相關言論，然後置之於清代中葉的學術場域，用以剖析這些議論對王芑孫個人以及對清代中葉以降學壇而言，有何意義存焉。換言之，文人說經可以是對經典的研治，也可以是對學術風氣的探討。其故在於，即使是對學術風氣的探討，也多與經學息息相關。王芑孫注解《四書》的各篇序文，即其顯例。

至於對唐仲冕的討論，主要是透過對唐仲冕著作的細讀，以理解其學術旨趣，並藉以思考清代中葉以經術文章闡發個人學術識見的文人群體，在當時學壇應有之地位。文中強調文人藉詩文表達學術見解的特性，以為應對文人的詩文著作，做深入發掘，以展開更宏大的學術畫卷。同時，如何使所撰經義既能扣緊經典，又能具有個人特色，是一個藉制藝文章闡發蘊藏於經典中的聖人之道，以進入科場的科舉文人，所必須具有的能力。在此前提之下，古典經疏、史傳文獻、宋人性道之說，乃至漢學家的治經方法，都能在陶山表述具有個人見解之經說的前提下，為其熟練的應用。陶山對《竹書紀年》偽而有寄託的見解，對〈堯典〉「納於大麓」乃舜奠山行水的闡述，既能扣緊文獻，又有獨到之見，即其顯例。當然，不論從唐仲冕學問的養成，抑或者他對藉以表現學問的舉業文章之親近，陶山的學術價值觀，仍是宋儒尊經合道，明體達用的學術系統；此為其雖預於漢學之流，而深心之中仍堅持者。換言之，考察唐仲冕的「經術文章」，有助於我們理解乾嘉之際的文章之士，在面對漢學考據風潮時的複雜心態。除了批判漢學反思自身立場之外，如何援漢學為用，也是乾嘉文士必須面對的重要課題。

另外，嚴格說來，桂文燦的《經學博采錄》與文人說經的議題之間，關係較為間接，但作為本書系列文章之一，並非沒有意義。筆者對桂文燦《經學博采錄》的探討，用意在將乾嘉漢學蓬勃發展的景象，透過紀錄的形式呈現出來，以便於讀者能直觀的理解到乾嘉時代眾多文章之士所面臨到的在學術環境、學校教育、科舉制度、地域學風轉變等全方位的壓力。誠然，相較於江藩《漢學師承記》之廣受注意，桂文燦的《經學博采錄》顯得失色許多。但如果從研究清代中葉以降經學與學術歷史的視野來看，桂氏之書就有其不可忽視的價值。因為此書可說是乾、嘉、道、咸四朝的經學采風，也可以作為乾嘉學術慣性的重要記錄。就內容而言，主要是對以許鄭為基礎的漢學活動之采錄，可謂四朝之經學提要；就地域而言，除了江、浙、安徽與京畿等傳統勢力地區之外，兩廣、福建、江西、兩湖、雲貴、四川、山東、山西、河南等地，同樣湧現出許多研治漢學的學者；就學者而言，除了廣為吾人熟知的重要漢學家之外，桂氏更記錄了許多不為人知，而終身執守漢學的經學家；至於就漢學的擴散途徑而言，桂氏在不經意間，為我們暗示了漢學與科舉考試以及書院教學不可分割的密切關係。從思想史的大敘事來看，道咸以降，世局漸變，講今文學；但是從學術史的角度來看，考據學的勢力，即使到民國建立，仍不稍衰，更不用說仍在乾嘉學術慣性下的道光、咸豐年代。由桂氏此書，可以看到

思想史敘事與學術史實之間的落差，其間消息，誠有待於治經學與經學史者，深入理董之。

此外，對於李慈銘的探討，可以說是本書最意外的收穫。原因在於，意在以文章名世的李慈銘，竟然是漢學的終極擁護者。這讓作者更深刻的理解到清代文人在身分與學術認同上的複雜性。然而，以洋洋數百萬言《越縵堂日記》在晚清享有大名的李慈銘，其實並未得到後人充分的理解與認識。這樣的說法，倒不是認為李慈銘其人其學未曾引起過注意，也不是認為李慈銘的利祿之心與善罵之名該當洗刷，更不認為李慈銘迷戀歌郎頹廢不經的晚清士大夫形象需要為之避諱。而是認為，對於上述負面形象的過度渲染，使得潛藏在李氏深心中的學術情懷與精神寄託，往往為此表象所遮掩，以故對其論學脈絡之掌握與人格清濁之認知，也就仍處在渾沌之際，尚未有細緻之分析。換言之，學界對李慈銘的理解與評價，並沒有想像中的到位。其實，數十巨冊的《越縵堂日記》，隨處可拾評騭經史百子之斷語。後人震懾其駭博宏富而多有討論，或以《越縵堂日記》所書所斷而溯源李氏之學，或資其論學林高下之語以譚清季學術。然而此類論述，並未能直陳隱藏在李氏學術論斷背後的終極關懷。是以本文透過爬梳《越縵堂日記》中的言論，探討李氏在進行學術批判時的準繩，乃是以乾嘉漢學傳統為典範，通過對學人、著述之是非臧否，試圖進一步扭轉學術之歪曲，以冀重建已然頹圮的漢學宮牆，重返心中那個學術、政治皆足垂範的乾嘉時代，也依此以闡明傳統士人力圖斧正學術而醇厚風俗的學術追求。

另外，兩篇關於譚獻經術文章的探討，則意在呈現晚清學壇的複雜面目。其一，透過《復堂日記》探討譚獻的學術見解，並進一步思考文人說經的學術義蘊。與李慈銘《越縵堂日記》洋洋數百萬言不同的是，《復堂日記》雖篇幅簡省，然內容豐富多元；或論經史、或譚文藝，上下過兩千載，筆涉儒林文苑。文章摘錄《復堂日記》論述之精華而潤色之，所以觀譚獻文儒之志。以為譚獻雖終老布衣，然興趣所至，意在廟堂之制，不喜章句之儒。故於常州莊氏經術文章，最為嘆服；乃於漢學考據之業，雖能為而意不喜，此文章之儒命世之意，亦所以寄託其不得志也。至於宋儒之學，或以身處大環境的學術慣性之故，屢致其鄙薄之意。《復堂日記》所褒所貶，不出乎此。與李慈銘嚮往乾嘉漢學，以之為學術褒貶模範不同的是，譚獻學術摘取常州莊氏與章實齋之精華，故能以流略學眼光，超越宗漢尊宋，對有清一代學術，別出一番新解。同時，在譚獻深心中，有清一代治經，首推常州莊

氏，其出發點在於認為以文傳經，議論典禮制度，才是經學之正軌，此所以譚獻有以莊、劉經說列入經師文鈔之見。要之，譚獻以一介文士而預流於學術大潮，其間所做評價，雖不必當是非之準，卻足以作為讀者進行學術反省之參照，為吾人治學能採取多層次思考，更添一大助益；亦為文人說經之面向，提供一個觀察進路。

其二，透過摘錄譚獻對《駢體文鈔》的相關評論及《復堂文集》的相關議論，探討譚獻駢散論述背後的經術主張。其實，論文主駢散不分，實為晚清文章家之主調，亦如論學而主漢宋調合一般。但不論是論學的漢宋調合，抑或者論文的駢散不分，都只是一個籠統的概念而已。其間之細微變化，還有待從對學者論說的具體分疏中，一一爬梳。必須指出的是，相對於譚獻在學術上的與漢學家爭學統而另立漢學譜系，譚獻在文章上的駢散不分，亦有與古文家爭文統之意識存焉。雖然乾嘉前輩已在理論上為駢文的獨立性開闢了道路，不欲使其附庸於學術之下；但譚獻在文章的態度上反而近於古文家，認為文章要有載道之功能。只不過譚獻心中之道，是西漢經學的大典禮大制作，而不是宋明理學家言心言性之道；譚獻心中之文，是西漢文章的駢散不分，而不是韓愈以下的散行單體。在他看來，文章與經術互為表裏，文章之優劣即為學術之優劣。譚氏既以西漢駢散不分之經術文章為極則，對於後世為文能秉此道者，乃不吝褒美；而於違反此道者，則屢有微辭。此譚獻論文之大觀，而文章所以關乎經術者以此。

其實，清代考據大師與文壇宗主之外的士人群體，對共譜一代學術史所應具有的地位該如何表述，一向乏人探討，甚至莫解其意。然而，若欲建構完整的乾嘉以降的學術畫面，不能不說這是最需要被理解的一環。畢竟，要談惠棟、戴震、朱筠、盧文弨、錢大昕、王鳴盛、紀昀、段玉裁、王念孫這些人所鼓動起的漢學考據風潮對當時及後世有什麼影響，還是要從漢學風潮傳播過程中激起的各種反應入手，才能得到更完整而真實的畫面。

最後，作為本書之附錄，洪亮吉可謂乾嘉文人群體中特殊的存在。探索洪亮吉人生閱歷與心路歷程，對於如何表述一個文人的形象，頗有助益。需要說明的是，學界往往以孫、洪並稱，文章之所以單論洪亮吉而不及孫星衍，在於個人認為洪亮吉的文人性格更為鮮明。另外，在江藩《漢學師承記》將洪亮吉、孫星衍納入漢學陣營之後，許多學術史的判讀，都把孫、洪視為漢學家。這樣的觀察本無可厚非，畢竟二人皆有擁抱漢學的事實。然而，正如同郡的常州莊氏一樣，文士轉而治經，究竟與專門經生之間，仍有落差。在許多專經之士眼中，他們仍是文士而不是經

生。我們不應忽略前輩學者的觀察，例如劉師培即將孫、洪劃歸為文士之治經，說他們「學鮮根柢，惟記誦淵雅」<sup>44</sup>。更何況王芑孫對洪亮吉變文士為經生相當不以為然，乃至批評洪亮吉的從事地理考證之學是「誤隨風會」，即是深悉洪亮吉的學問根柢其實是辭賦文章之學<sup>45</sup>。所以在這裏，個人不從洪亮吉的學術成就入手，而傾向於從非典型文士的視角，來表述洪亮吉的感性世界與反映文人群體的複雜性。洪亮吉向以富有膽識骨氣、勇於批評、個性梗直的形象為世人所知。但是在這些慷爽梗直形象的背後，充滿的卻是擇善固執的勇氣與豐沛的情感，展現出土大夫應有的良知與堅持；在志節日衰、吏治日蠹的乾嘉之際，是如此的難得。他曾對能與師友間擁有深厚情誼而感到欣喜，更為情在人亡而黯然神傷；也曾對一種新的學術形態的興起，抱以熱情期待。長期的游幕生涯，使其親歷民間疾苦，既對胥吏把持地方事務深惡痛絕，也對官場貪婪浮華與不恤民力多所批判。他思考人口增長所帶來土地問題的嚴重性，也對乾隆晚年的民變敢斷言為官逼民反，而為時所忌；乃至以無言責而抗顏上疏，痛批內外官員奔競無恥、私自營利，導致「熱血灑邊塵」的流放伊犁。與傳統士大夫內斂含蓄、理性化且不輕易表現好惡或價值批判的傾向有所不同，從北江的文字中，隨處可見北江心中的感性之闊，伴隨其目見心感噴薄而出。之所以如此，除了常郡文章世學藉功名以申抱負的特殊文化氛圍之外，與幼年的困苦勵志有絕大關聯，形成一種以感性的思維面對世界的態度。茲加以拈出，以為解讀洪亮吉內心世界及學術內蘊的參考。由此而見，有著漢學家身分的洪亮吉，在其看似理性客觀的治學方法背後，蘊涵著鮮明的感性意識在內的情況，亦可提供吾人相關研究的另一思考面向。

#### 四、文人說經的學術意義

出於經學史敘事長時期灌輸，所形成的對乾嘉實事求是方法學的嚮往，個人對於如何看待經學，乃至對於經學史內容應如何呈現，在很長的一段時間內，停格在以漢學為矩矱的框架之內。不但將皮錫瑞《經學歷史》所述以漢為盛，以魏晉至宋

<sup>44</sup> 劉師培：〈南北考證不同論〉，《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975年），第1冊，頁665。

<sup>45</sup> 〔清〕王芑孫：〈洪稚存集序〉，《淵雅堂詩文續稿》（上海：上海古籍出版社，2010年《清代詩文集彙編》第442冊影印嘉慶刊本），頁54-55。

明為衰的敘事模式視為當然，也不曾意識到馬宗霍等人的經學史論述，不過是經學著述史而已。不必諱言的是，認知轉變的契機，來自於過去研之有年的常州學派。對於常州學派的研究，讓我個人理解到，經學的研究也必須處理與現實世界的對應關係。換言之，除了經說本身之外，撰寫經說的個人主觀意識以及他與所身處世界的互動，或可稱之為與學術大環境的互動，始終是我個人研究觸角中，最感興趣之所在。原因無他，個體如何應對自身與外在世界，從來都不會是一個過時的命題。

我們應該了解到，任何學術議題或領域都有其複雜的面向，而我們對其進行理解，也應該盡可能多角度來進行。然而在清代漢學的語境裏，並沒有提供常州學派經說應該有的位置。雖然在梁啟超基於晚清今文學視角的論述裏，常州學派作為源頭而被追溯，給予了應有的學術史位置；但是這樣的論述模式，還是無法將經學與現實世界的互動做有機的結合。原因在於，這種線性敘事迴避、抑制甚至是消除了歷史的片斷，忽略了常州學派中人身為科舉文人的本質，以及他們學術目光聚焦之所在。就他們經說的主觀意願言之，實意在於與當時漢學的碰撞，而非在無意間被追溯為中國現代化的胎動之地<sup>46</sup>。

如果再將視野擴大，就可以發現，其實與常州學派中人體質相近的文人群體，何其龐大。在千年科舉浸潤的文化氛圍中，對經典的學習理解與詮釋，是彼輩中人的基本素養，他們或許沒有如乾嘉老輩所強調的篤守漢儒法度，也算不上從事訓詁的專業經生，但並不表示他們的經學見解沒有價值，也不表示他們在經學領域的話語權應該被剝奪。然而，他們經學話語權被剝奪的理由，就在於不符合漢學家的學術標準。個人始終認為，乾嘉時期所謂的漢宋之爭，在很大程度上是科舉文士與專門經生的學術角力。問題在於，學術史的敘事裏，宋學的支持者，基本上處於被批判的弱勢一方；但更令人驚訝的是，在清代經學史的視域裏，並沒有宋學立足之地。其情況就如稍前筆者所提，在清代漢學的語境裏，並沒有提供常州學派經說應該有的位置。換言之，在乾嘉之間，廣大的文人群體的經學作為，在前人學術史的敘事裏，被集體的消音；而他們為了堅持自身學術價值所做的努力，以及他們的學術努力所具有的意義，並沒有受到足夠的正視與發掘。但我們必須要說的是，不論是從消極面抑或積極面而言，文人說經在清代經學史與學術史的意義，都不應該被

<sup>46</sup> 關於這方面的討論，可參蔡長林著《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》，尤其是〈導言〉部分。

忽視。

敘述至此，我們理當就文人說經的概念進行界定。其實這個問題，牽涉到科舉程式的建立、文人與經學的關係、文士與經生身分之差異、正史立傳的區隔，當然也攙雜了時代學術之演變與科舉風氣之變化等因素，很難有直截的答案，必須從源頭進行梳理。正如龔鵬程所言：「隋唐九品中正，設明經、進士二科取士。唐承隋制，並增設了明法、明字、明算諸科，而以明經、進士二科為主。至宋神宗時，才廢明經，僅存進士。但進士不考詩賦，改賦經義，實質上仍是明經。只不過這個新明經科又逐漸文辭化，變成了以寫文章來表現經義，代聖立言罷了，新明經乃漸漸變成了新進士。」<sup>47</sup>之所以如此，實出於唐代科舉程式之規範所造就。因為不管是進士科抑或明經科，都要考相當分量的策問。策問的內容就是經義與時務。而即使是考時務，也仍然是要用經義來討論國政時務的。換言之，就是以文章，而非以注疏的形式來表達經學見解。龔鵬程指出，唐人如漢、晉、南北朝時期那樣的章句注釋或義疏箋釋的經學著作較少，但每一時代均有該時代的著作之體，而這些策試問答，即是唐代經學討論的主要文體。研究唐代經學，不應自限於章句注解和義疏箋釋，也應將目光轉移到經義策問來<sup>48</sup>。換言之，以經義策問表達經學見解的形式，可以視為最早的文人說經。當然，文人說經並不局限在科舉場域之內，韓愈的「文以明道」，以流利的文章闡述經典的道理，可謂是唐代文人說經的最佳範例。正如莫可非所言：「蓋昌黎倡言明道之旨，質而言之曰：『先生之教。』故曰：『其文《詩》《書》《春秋》，其法禮樂刑政，其民士農工商，其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦，其服絲麻，其居宮室，其食粟米果蔬魚肉，其為道易行，而其為教易行也。』凡此所言，均六經之旨，仁義道德之教，孝弟忠信之德，兵農錢穀之政，以至義夫節婦之常行，市井細民之憂樂，或則瑰奇絕特之山川，蕩意移情之風物，莫不可以收之入文，亦莫不足以闡發經傳之微旨，不必皆儼然危坐，學經師作莊語也。」<sup>49</sup>換言之，文人說經，抑或是文人的治經之業，乃是以文章的形式闡述經學見解，與專門經生的章句注解和義疏箋釋之間，很容易做出區隔。

<sup>47</sup> 龔鵬程：〈唐朝中葉的文人說經〉，蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁70。此文亦收入龔鵬程：《六經皆文——經學史/文學史》，頁27-64。

<sup>48</sup> 同前註，頁74。

<sup>49</sup> 莫可非：〈原道明道與載道〉，《稗粹集》（香港：步華印刷廠，1962年），頁58-59。

另外，陳弱水最新的研究表明：「九世紀之後，唐代經學有著活躍的新生命。但這個躍動主要不是存在於經學家之間，而是在文人群中。這個風氣，部分淵源於啖、趙、陸的新春秋學，但非全然如此，中晚唐文人的治經視野也不限於《春秋》。從思想史的觀點看來，中晚唐經學的『業餘』化，其實是經學的一個躍進，因為當時文人具有遠比經史學者為優越的地位和影響力，文人『跨界』治經，對學術有推進之功。」<sup>50</sup> 作者對安史亂後的經學演變，提出多面的描繪和說明，尤其著重揭示晚唐文人主導經學的景象以及文儒合一的趨勢；認為文人治經，也是中晚唐儒家復興之形成與持續的一個表徵，它和宋代經學的關聯，說不定深於八世紀後期的新春秋學<sup>51</sup>。陳弱水之說，為我們提供了巨大的信息。首先，所謂經學的「業餘」化、所謂「跨界」，在我個人看來，指的不但是科舉場域中明經科與進士科的策問之業，也指的是個人治學之路上有別於專門經生的治經模式，並且有了身分上明顯的區隔。同時，這裏還牽涉到，我們該用什麼樣的眼光來看待經學。這裏同樣採用陳弱水的說法：「關於經學的盛衰，還有一層問題，就是對於所謂經學，應當抱持多元的觀點，不能完全限於經典注疏或專門性探討。經典在中國之所以具有獨特的地位，經學之所以長期處於學術思想的核心，根本原因在於『經』的神聖權威，凡事引據，質疑者少，這種情況，在唐代並無改易。『經』的特殊性質，導致它與學術思想的關係往往是多面的。舉例而言，唐代前期，由於各種原因，國家禮儀活動興盛，士族階層又特別重『禮』，禮學十分發達。禮學可以算是經學的一種，禮學家也多為經學家，但禮學的表現，又不止於注釋禮經或詮釋相關文本，編纂禮典、撰寫儀注、論辯禮制，分量可能更重。可以說，具有濃厚的『應用經學』性質。」<sup>52</sup> 陳弱水進一步指出，唐代文人雖然以經學造詣知名者寡，但他們自幼接受經典教育，科舉多考帖經，進士科的試策與詩賦命題也常涉及經義，文人因而一般對經典頗有認識，行文之際，亦有對經典或相關問題發為議論者。文人的經說，也可算是唐代經學的一個類別<sup>53</sup>。所以，合龔、莫、陳三氏之說，我們大致可以這樣認為，至少從唐代開始，緣於科舉土壤的灌溉，出現了一個新的經學群體，這個群體

<sup>50</sup> 陳弱水：〈中晚唐文人與經學〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第86本第3分（2015年9月），頁535。

<sup>51</sup> 同前註。

<sup>52</sup> 同前註，頁554。

<sup>53</sup> 同前註，頁555。

與漢晉以來透過章句義疏形式注解經典的專門經生不同，主要是以文章形式表達經學見解，具有濃厚的「應用經學」的色彩，這是文人說經最初始的形象。

當然，人性有狂狷、中庸之分，才情亦有偏至、兼擅之別。所以文士與經生之間，也會出現難以做截然劃分的情況，因為「文人和經史學者同為士人，也有人文章與學術兼長，兩者難以截然劃分，但仍有大概的區隔。正史中常有〈儒林傳〉（或〈儒學傳〉）和〈文苑傳〉（或〈文學傳〉、〈文藝傳〉）之別，反映的就是這種現實」<sup>54</sup>。大體而言，「在唐宋以前，文儒之間並未有嚴格的區分，兩者的界線十分模糊，儒林多指經生，但文苑中也頗多通經義或被人稱為儒者的士人。到了唐宋，文學和儒學都先後進入了一個相對成熟的階段，此時的列傳書寫往往呈現出一種總評的趨勢，文儒間的隔閡也開始逐漸產生」<sup>55</sup>。陳維的研究指出：「成書於五代及宋的『兩唐書』中包含著兩套不同的儒林、文苑書寫模式。」<sup>56</sup>「《舊唐書》偏重於強調經生和詞臣在儒林、文苑中的重要性，沒有嚴格的去區分文苑和儒林的界限。《新唐書》對唐代儒林、文苑的書寫則更強調治禮儒士和詩賦之士，對於儒林、文苑的分界更加清晰有條理。這是由於到了宋代，道學的萌芽及宋初古文家對唐代古文的傳承使其偏重於以本朝之風視前代，於是造成文儒分流的書寫模式。」<sup>57</sup> 陳維進一步指出：「對比『兩唐書』中儒林、文苑傳，可以看出兩書對唐代文儒的書寫模式不同。《舊唐書》所依照的是經學化和公文化的文儒模式，其對於文苑、儒林之間的分界並不十分明顯，一些兼具文詞經學的士人，《舊唐書》無法清晰地定位其身份歸屬，一些出現在《文苑傳》中的文士，都曾經少好儒學，或被稱之為儒士。這在唐以前的正史文本中都十分常見，這是由於儘管獨立的文學觀出現，但士人無法分別對待文學和儒學，儒學作為一種官方的意識形態，所有的知識都要圍繞其進行詮釋，文學在獨特藝術審美之外，依然要保持對儒學教化的嚮往。」<sup>58</sup> 反之，「在《新唐書》中，這種混亂的書寫模式已經被統統推翻，儒林和文苑的分界線逐漸明顯起來，儒林是指精通禮學、經學、譜學的專門之士，而文學則是以文章詞賦見長

<sup>54</sup> 同前註。

<sup>55</sup> 陳維：〈「兩唐書」文苑與儒林的歷史書寫及其關係〉，《中州學刊》，2015年第3期，頁115。

<sup>56</sup> 同前註。

<sup>57</sup> 同前註。

<sup>58</sup> 同前註，頁118。

的文士，兩者皆有者入列傳而不入文苑、儒林」<sup>59</sup>。但顯然《新唐書》的儒林、文苑書寫，隨著日後的「周程歐蘇」之裂，於是文、儒（道）之間的加速分流，使儒林（道學）、文苑的區隔意識更加明確化。不但韓愈推崇的以文入道的方式不為道學所融，在唐代頗具特色的詞臣家族，也逐漸由於新科舉制的排擠及道學者們的攻擊，而逐漸淡出了歷史舞臺<sup>60</sup>。

不過，到了有清一代，以藝苑為重的學者雖有抬高「文苑」之舉，也承認「儒林」、「文苑」區隔的必要性，然其認知實近於《舊唐書》以及前代的文苑觀，而與《新唐書》有所區隔。這當然與有清一代學問傾向「道問學」一路，有明顯的關聯，煥乎有文之士，每寓經術於文章之中。例如，袁枚在〈虞東先生文集序〉中提到：「文章始于《六經》，而范《史》以說經者入『儒林』不入『文苑』，似強為區分。然後世史家俱仍之而不變，則亦有所不得已也。」<sup>61</sup>在指出「儒林」、「文苑」不得已而區分的清況下，袁枚進一步提出《六經》雖以道傳，實以文傳的觀點：「故文人而不說經可也，說經而不能為文不可也。雖然，藝之精者不兩能，鄭、馬無文章，崔、蔡無經解，似亦非天所能強。」<sup>62</sup>其意既在承認作出「儒林」、「文苑」區隔的必要性，更是凸出文人說經須以文傳的重要性，其間的文儒意識，明顯而強烈。

當然，我們也必須承認，阮元在纂修《國史儒林傳》時，對「儒林」、「文苑」之分，其標準有時難以取捨。為此，他曾與焦循、臧庸、朱錫庚、陳壽祺等人就編纂體例、收錄人物等事宜進行討論。例如，焦循在〈國史儒林文苑傳議〉中提到：「『儒林』、『文苑』兩傳既分，則各隸者不宜譌雜。蓋經生非不嫻辭賦，文士或亦有經訓，是必權其重輕如量而授。竊謂黃梨洲宗羲、毛大可奇齡、全謝山祖望詩文富矣，而學實冠乎文；朱竹垞彝尊、姜西溟宸英、汪鈍翁琬非不說經，而文究優於學。」<sup>63</sup>不過這方面的取捨，清儒意見亦時有相左。如翁方綱在〈與曹中堂論儒林傳目書〉中，即認為毛奇齡與朱彝尊二人，實後者宜入儒林，顯然見解與焦循

<sup>59</sup> 同前註，頁 119。

<sup>60</sup> 同前註。

<sup>61</sup> [清]袁枚撰，周本淳標校：《小倉山房詩文集》（上海：上海古籍出版社，1988年），卷 10，頁 1380。

<sup>62</sup> 同前註。

<sup>63</sup> [清]焦循：《雕菰集》（臺北：鼎文書局，1977年），卷 12，頁 183。

異<sup>64</sup>。翁方綱的意見，並非沒有意義。它反映出的是自願兼任國史館總纂的阮元，其漢學論述在爭取官方承認過程中，遇到了嚴重的挫折。戚學民指出：「《儒林傳稿》在流傳過程中出現了兩個主要的版本系統。一是最早出現的，題為《儒林傳稿》或《儒林傳擬稿》的四卷本抄本和刻本，另一個是在咸豐年間出現的題為《國史儒林傳》的二卷本。……其中，名為《國史儒林傳》的二卷本……和傳世的四卷本《儒林傳稿》之間有相當大的差別。……《國史儒林傳》二卷本是基於阮元《儒林傳稿》的國史館定本，但是針對後者進行了大幅的刪改。經過刪改的《國史儒林傳》以程朱為學術正宗，刪除了十幾位阮元欣賞的漢學人物，諸多傳記也大幅刊落了抨擊理學或表彰漢學的文字。這些具體的刪改工作由史官著手，但是其最初的意見實來自翁方綱，並得到了史館正總裁和皇帝的首肯。《國史儒林傳》定稿的出現，說明阮元的漢學論述在爭取官方承認過程中遇到了堅固的障礙。」<sup>65</sup>換言之，清代學者眼中的「儒林」、「文苑」該怎麼分，反映出的是學者自身的學術價值觀，是值得深入探討的問題。但很顯然的是，當時學者對於身後能入「儒林傳」的渴望，是遠高於被收入「文苑傳」的。例如臧庸即曾致書阮元，希望能將其高祖列入「儒林傳」，並且以強烈的措辭為自身，亦為其高祖辯護，要阮元勿輕信「忌者有意中傷」<sup>66</sup>。又如汪喜孫則致函王念孫，託王氏代為向阮元轉達，冀望能將其父汪中由「文苑傳」改列「儒林傳」，以免與袁枚、蔣士銓等人同列<sup>67</sup>。至於張惠言本已列入《儒林傳稿》，最後在國史館定本的兩卷本《國史儒林傳》裏，已連同其他漢學家，如王鳴盛、孔廣森、任大椿、丁杰、臧庸等人，一併被刪除了<sup>68</sup>。究其原因，實為執政高層

<sup>64</sup> [清]翁方綱：《復初齋文集》（臺北：文海出版社，1969年），卷11，頁428-429。

<sup>65</sup> 戚學民：〈論阮元撰二卷本《國史儒林傳》〉，趙昌智主編：《揚州文化研究論叢》第3輯（揚州：廣陵書社，2009年），頁50。

<sup>66</sup> [清]臧庸：〈上阮芸臺侍講書〉，《拜經堂文集》卷3，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年影印民國十九年宗氏石印本），第1491冊，頁579-580。

<sup>67</sup> [清]汪喜孫：〈與王念孫書〉，收入汪喜孫撰，楊晉龍主編：《汪喜孫著作集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），上冊，頁184。

<sup>68</sup> 按：繆荃孫〈國史儒林文苑兩傳始末〉云：「嘉慶庚午，阮文達公由浙撫降編修，充國史館總纂，創『儒林』『文苑』兩傳。總裁以官書無證尼之，文達答以私家傳志，本書敘例，即其證也。而以全謝山文內集句成篇為法，總裁允之，奏明開辦。阮引高宗上諭，以顧棟高冠首，成『儒林傳』四十四篇，『附傳』五十餘人。未及進呈，壬申八月，署漕運總督，將藁本交館，『文苑傳』未撰。後顧南雅純為提調，始進呈，當在嘉慶末年。據藁立傳，改顧炎武傳居首。總裁戴文端公進呈時，出毛奇齡於文苑，去沈國模、談泰、桂馥、錢澄之、方中通、朱鶴齡、臧庸、

的宋學立場所致<sup>69</sup>。

但整體而言，「儒林」、「文苑」之分，基本上仍是依傳者其人學術上的特性而定。換言之，洪亮吉、張惠言、李慈銘乃至譚獻，不論其生前如何意在於身後能側諸儒林，但上述諸人或不入《國史·儒林傳》，或《清史稿》列在〈文苑傳〉中，修史者必有其別擇之理由<sup>70</sup>。就好像常州學派自莊述祖以下，在治經方法上無不顯現

閻循觀、汪紱、金榜、王鳴盛、丁杰、任大椿、孔廣森、張惠言、孔興變等十七人，文達不以為然，而載被刪諸人入《學經堂文續集》，各人均載表字，各書均注出處，跋言官書不入私集，不取之藁，不妨收之。」又陸繼輅《合肥學舍札記》云：「雲臺先生左遷編修，充國史館總纂，為張皋文惠言作傳，入儒林。後出撫江西，有某尚書者，以皋文所著書顯背朱注，去之。一時士論，大為不平。爭欲借皋文弟宛鄰琦徧詣諸史官爭之。宛鄰不肯。曰：『先兄宜入儒林與否，將來自有定論，若如此求入，即與奔競何異？非先兄意也。』」繆荃孫：〈國史儒林文苑兩傳始末〉，《藝風堂文漫存》（上海：上海古籍出版社，2010年《清代詩文集彙編》第756冊，影印民國江陰繆氏藝風堂遞刻本），乙丁稿，卷3，頁16-18；〔清〕陸繼輅：〈宛鄰語〉，《合肥學舍札記》（上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》第1157冊，影印華東師範大學圖書館藏清光緒四年興國州署刻本），卷1，頁2-3。

<sup>69</sup> 正如戚學民所言：「在剔除的人物中，除了曲阜孔氏諸人之外，絕大多數是阮元推崇或支持的漢學人物。毛奇齡、談泰、桂馥、臧庸、王鳴盛、丁傑、任大椿、李惇、汪中、劉台拱、孔廣森、張惠言等人在今日的清代學術史中都被認為是漢學。去掉這些人物，漢學的陣營減色不少。其中毛奇齡最為特別，阮元對其特別推崇，譽為清代漢學的創始人，在阮元編織的清代學術史譜系中具有重要的地位。《國史儒林傳》將其剔除（列入《文苑傳》），使得針鋒相對的意圖特別明顯。」戚氏又言：「經過大幅的刪削，阮元《儒林傳稿》的尊漢抑宋的色彩大為減弱。以理學人物為首，符合了清廷程朱正學的標準，而上下卷的正傳人物各為十九人，似乎更富漢宋調和的意味。」其中，翁方綱對時任國史館總裁曹振鏞的影響最為關鍵。詳細討論，可參戚學民：〈論阮元撰二卷本《國史儒林傳》〉，頁50-60；相關討論，亦可參黃聖修：〈清兩卷本《國史儒林傳》考述——兼論道光二十四年以前〈儒林傳〉稿本之變化〉，《故宮學術季刊》第29卷第4期（2012年6月），頁227-250。

<sup>70</sup> 此處舉李慈銘為例。按：繆荃孫致書冒鶴亭云：「李莼客列一傳於『文苑』，以陶子綰附之，似乎公道。其子力爭要『儒林』，問經學有著作否？鈔來日記數十段，皆掇拾陳言，萬不能謂之經學。莼客自言經學少功夫。只可不管。所上折子（全鈔來），亦不如朱荅生、屠梅君，『文苑』尚不愧也。兄以為如何？」另外，吳士鑿致書繆荃孫云：「越縵於經、小學未有著述，似難於列『儒林』。曾憶癸巳秋闈，此老監試，侄與閑談，叩以生平著作，自言於經、小學毫無心得，即有一二說經之文，亦蹈襲前人，不足自立。故葵園刻《續經解》時來徵所著，婉言謝之。此老自言如是，可見得失甘苦，非親歷者不知之。今陶仲彝欲爭入『儒林』，真是不知越縵也。若列入『文苑』，尚可為同光後勁，廁之『儒林』，黯然無色矣。」當然，這類身後爭入「儒林」、「文苑」的文字，所在多有。反對的意見是否客觀合理，亦見仁見智，蓋自有其學術價值意識為議論

出重視考據的傾向，但他們自身以及學界都不會以經生視之<sup>71</sup>。例如，在章太炎、劉師培眼中，常州諸人所為，與治樸學者異術，故文士尤利之，以為不過巧宦之捷途，不出辭人說經之域<sup>72</sup>。當然，《清史稿》也沒有將常州莊氏列在〈儒林傳〉中。同樣的道理，即使亦有不少漢學家參與科舉、精於八股，如錢大昕、王昶、陳鱣、阮元諸公，也能寫出精彩的經術文章，然而這並非他們學術的重心；他們自身外顯的學術特質，也會導致他們不樂意在生前身後，被冠以文士的身分。當然，學術界的認定，也不會把他們歸入到文士之列。

同時要看的是，文士與經生之間，也不是那麼地氣氛融洽。例如，汪琬與閻若璩的意氣之爭，不難得出文士與經生不相得的直觀印象。另外，陳澧對汪琬的《禮》學見解就頗有意見，直言「文人不可輕談經學，尤不可輕談禮學」。也可以視為是專經之士對文人說經的鄙薄<sup>73</sup>。正如李兆洛所言：「史家列傳有〈儒林〉、〈文苑〉之目，而詞章、經術，若分兩途，或鄙經生為樸學，或黜文士為浮華。」<sup>74</sup>而近人莫可非亦言：「夫經生文士之相扼，如孫復、石介之於劉筠、楊億，二程之於永叔、三蘇，晦翁之於陳龍川、胡邦衡，固不足怪矣。」<sup>75</sup>又言：「清儒窮老盡氣，為名物制度之考索，戴段錢王，均厭薄文辭之士，蓋經說尚樸實，而文辭貴優衍，其

---

之背景，不必以為皆是非之準。參見上海博物館圖書館編：《冒廣生友朋書札》（上海：上海書畫出版社，2009年），頁229-230；顧廷龍校閱：《藝風堂友朋書札》（上海：上海古籍出版社，1980年），上冊，頁452。

<sup>71</sup> 因為常州莊氏實意在生前能高據廟堂，身後能躋身大臣列傳，而非側身儒林，如莊述祖即言其所追求者，「以為名位事業皆有可自致，何乃屑屑作章句儒」。〔清〕莊述祖：〈倪儒人家傳〉，收入《毗陵莊氏增修族譜》（光緒元年刊本），卷31，頁40。

<sup>72</sup> 章太炎：〈清儒〉，《滄書重訂本》，收入《章太炎全集》，第3冊，頁158；〈說林下〉、〈瑞安孫先生詒讓傷辭〉，《太炎文錄初編》，收入《章太炎全集》，第4冊，頁119、225。

<sup>73</sup> 〔清〕陳澧著，鍾旭元、魏達純點校：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》（上海：上海古籍出版社，2008年），第1冊，頁153。又陸隴其云：「侯大年以汪苕文所刻《鈍翁類稿》借閱，其書尚多，先借十四卷至三十一卷，其文規模韓歐，自負甚不淺，然不脫文人習氣，經解亦甚淺。惟十六、十七卷解三《禮》者最精確，蓋其所得力也。」是清初陸隴其對汪琬經學之評價，與晚清陳澧之間，有天壤之異。其間消息，實耐人尋味。〔清〕陸隴其：《三魚堂日記》（臺北：臺灣商務印書館，1965年《叢書集成簡編》據指海本排印），卷上，頁41。

<sup>74</sup> 〔清〕李兆洛：〈洞簫樓詩紀序〉，收入〔清〕宋翔鳳：《洞簫樓詩紀》（上海：上海古籍出版社，2010年《清代詩文集彙編》第513冊影印道光十年刻本），卷首。

<sup>75</sup> 莫可非：〈文士與經生〉，《稊稗集》，頁75。

相詆媿，固不足異。」<sup>76</sup>換言之，文士與經生之區隔，除了儒林、文苑的劃分之外，也有學術意見之相出入。基本上，桐城與常州莊氏，其學術價值觀是根柢於宋儒，或說是反漢學的。並且，與其價值觀相近的文章之士為數眾多，如乾隆中葉的錢載、袁枚、蔣士銓，乾嘉之際的石蘊玉、秦瀛、王芑孫、唐仲冕、張問陶、尹秉綬等人，皆其著名者。

總之，文人說經議題向不為學界所注意，然不能否定其存在之事實。我們或者可以這樣認為，有相當比例的學者，他們既認同科舉制藝，也認同程朱之學，並且主要是以文章表現自身經學見解；追求的是經典義理的闡發，反對煩瑣的漢學考據之業，對以訓詁為主要內容的割記式文體，有本能的排斥。這一類的群體，大概是個人筆下文人說經的主體。所以，在清人的認知中，文士與經生之異，既有學術特性上文與學顯相之差異；在乾嘉時代，還帶有漢宋之區隔。當然，我們也當注意到清代文人在學術價值觀上的複雜性。尤其降及晚清，學者以訓詁考據入科舉，以駢儷文字論學術，而文人說經，已不限桐城、不囿於以宋學為鵠的矣。換言之，除了以文章闡釋經學見解之外，晚清文人說經的範圍，已擴大到文人對各種學壇現狀、學術風氣、學術論爭、經說高下，乃至制度影響學風轉變的記錄與評論等等。從這個角度來講，學者個人學術上的漢宋傾向，已非界定是否為文人的唯一標準；反倒是對文章之業的堅持，而不是透過割記式的訓詁表現學問者，才是文人之所以為文人的最大特質。此在晚清如李慈銘、譚獻身上，最能體現。

## 五、結 語

清代學術史研究雖然號稱發達，然而研究視野、基本材料等長期未見大的變化。無可諱言，我們對於清代學術的認知，往往藉助於前輩學者所建立的論述框架。例如，論清代學術，往往有今古、漢宋之爭；論乾嘉學術，則有吳派、皖派、揚州派之分。同時，主流論述的潛在慣性也是強大的，正如同江藩的《漢學師承記》，在突出漢學傳承譜系的同時，雖遭受來自方東樹等人的狙擊，但學者討論乾嘉學術，依舊以漢學為代表。同樣地，梁啟超關於清代今文學發展的敘述，雖然也遭到張爾田、蒙文通等人的反對，但依舊是討論清代今文經學時，為人熟悉的知識

<sup>76</sup> 莫可非：〈原道明道與載道〉，同前註，頁 59。

入口。必須指出的是，這些論述框架，雖然有利於我們掌握清代的學術面貌，但如果沒有充分的自覺與自省，認知到這些論述模式只是我們掌握清代學術輪廓的輔助說明，那麼我們就無法走出前人所設定的窠臼，而將對清代學術的認識，提升到更高的層次。

例如，在清代有大量的文章之士，他們不止是從事於詩文的創作，也有大量的經說傳世。這些經說，單獨成書者有之，但更多的是以文章的形式保留在文集或者日記之中。細加揀擇閱讀，可以發現，許多經術文章雖然脫胎於舉業，卻是根本於聖人，而又別有慧解，這對於習慣於從文字聲韻訓詁入手解經的漢學考據路數，無疑是鮮明的對照；對吾人研治經學，也是一個豐富的參考資源。同時，眾家文士的文集日記之中，有許多對當代學術學風的陳述與批評，而這些都是認識清代複雜的學術面貌最具有價值的文獻，卻往往為前輩學者的敘述模式給遮蔽，而後消失在眾人的學術視野之外。所以，「文人說經與清代學術」的議題，是文獻與學術視野雙重加乘，相互開放的研究議題。透過對這些被前代學者遺忘或忽視的文獻進行廣泛而深度的閱讀，當會發現，我們對清代經學的內涵，對清代學術場域的複雜性的認識，還有亟待補足之處。

