

## ※「重讀五四」專輯※

# 經史子脈絡下的「經學」發展省思 ——重讀胡適與錢穆的一個觀點

范麗梅\*

### 一、前言：學術轉型後的「經學」解體與消亡

無可否認，中國傳統學術進入現代學術最重大的一個學術轉型，是「經學」的解體與消亡。就宏觀的時代背景而言，面臨民國五四以來反傳統、新文化運動、西學傳入的強勢震盪；而在微觀的制度層面上，歷經民國元年廢除經學科、全面移入西方學術分科的具體施作。諸如此類來自多個面向有形與無形前所未有的衝擊，使得「經學」之於現代學術，其實早已迥異於傳統學術而呈現苟延殘喘、落日餘暉的局面。事實上，「經學」的解體與消亡，其背後是中國由傳統進入現代，產生一連串顯性或隱性之「文化危機」的漫長歷程。余英時曾經指出「所謂『中國文化的危機』是指知識人在『向西方尋找真理』的心態 (mentality) 之下，無法處理中國文化的傳統」，越追趕「西方」越憎恨與輕鄙一己的「文化傳統」，而暴露出文化的危機<sup>1</sup>。此間所謂的「文化傳統」，其核心可以說正是「經學」。因此，面對文化

---

二〇〇八年，北京清華大學入藏一批出土竹簡，簡稱「清華簡」，竹簡內容主要包括經、史兩類書籍，不僅可以微觀細探先秦至兩漢時期「經學」的發生與成立，亦可以宏觀省思清代至民國以來「經學」的解體與消亡。本文即是在此認知下，先對「經學」從傳統到現代的學術轉型做一個具體縮影式的回顧，以便從中凝聚一種足以說明全局的基本視角，作為後續結合清華簡以對先秦兩漢「經學」發展研究的基礎，並對現代學術視野下的「經學」發展嘗試做出建言，彰顯清華簡之出土於傳統學術轉入現代學術發展所具有最重要的價值與意義。由於本文涉及討論的範圍與層面極為廣泛而複雜，在資料搜集與觀點論述上必定存在著許多不周之處，敬請方家不吝指正與教導。

\* 范麗梅，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

<sup>1</sup> 余英時：〈中國文化危機及其思想史的背景〉，《歷史人物與文化危機》（臺北：東大圖書公司，

危機，對於文化傳統如若不採取全盤拋棄，抑或認識到不可能全盤拋棄的話，那麼「經學」的解體與消亡，應該是其中所面臨最嚴正的課題。例如，余英時又曾指出，「文化認同」的討論是中國面對文化危機一個最值得注意的問題，然而中國知識分子倡導文化認同，卻很少從內部對於自己的文化傳統的價值做出令人信服的新理解與新闡發；換言之，他們無法由自己族群的歷史、文化、傳統、價值等取得深刻認識來進行論述<sup>2</sup>。時至今日，類似的情況恐怕依然如故。然則「經學」作為文化傳統的核心，代表的正是一種內部的價值系統，是面對文化危機等各種問題的討論中，萬萬不可越過的最重要的部分。因此，如若不能對於「經學」做出令人信服的新理解與新闡發，無論如何，也不能以解體與消亡的方式任其發展。

相對地，「經學」之於傳統學術或是文化傳統，其實是通過各個不同的時代，在其原有學術思想文化的基礎上，吸納各方新興的內容，以「經典」的建立、「意義」的闡發、「議題」的融鑄種種不同的方式，所帶來的整體意義感與價值感。它逐步形成具有普遍性或永恆性的主流的價值系統，並成為具有說服力或認同感的主體的內在信仰。因此，就整個傳統學術或是文化傳統而言，倘若再依循上述余英時所提出的思路，認識到「這個危機不但沒有過去，而且仍然更深刻地困擾著新一代的中國知識人」，並且中國傳統的文化價值可以成為現代化的精神資源，可以和西方的文化價值互相接觸、刺激、融合<sup>3</sup>。又或是傳統的研究必須不斷推陳出新地發生「典範式的革命」，在繼承經、史、子、集的深厚基礎上發展新的觀點與方法，並具有多元的取向。同時必須把握「多元文化觀點」、「族群自我認同」已成為普遍的世界現象的契機，以在中國人文研究方面有積極的建樹，包括認識到民族文化傳統的韌力、文化自我轉化的能力；民族文化認同和客觀知識追求都是現代的價值；世界各文化在互相交流瞭解的情況下，可以出現共同的標準，但其實現要靠各文化內部自尋途徑、自創方式等等<sup>4</sup>。那麼就必須毫無保留地正視「經學」的問題，確認具有「經學」參與的傳統學術或文化傳統的研究，才有可能確實地走出這一場文化危機。

具體而言，「經學」之於傳統學術的此一轉型，可以從思想文化革命以及知識

---

1995年)，頁191-192。

<sup>2</sup> 余英時：〈自序——中國現代的文化危機與民族認同〉，同前註，頁9。

<sup>3</sup> 余英時：〈中國文化危機及其思想史的背景〉，同前註，頁187、194。

<sup>4</sup> 余英時：〈自序——中國現代的文化危機與民族認同〉，同前註，頁4、11、19-32。

結構重整的宏觀角度來加以審視；現代學術中對於「經學」各種片面性的認知，是其朝向解體與消亡最主要的動因。一方面，「經學」作為傳統學術的核心，在反傳統與追求新文化的呼聲下成為眾矢之的，背負著守舊與威權的種種罵名，引發極其徹底的思想文化的革命，而進入現代學術之際，作為攘棄過往一切不堪的最直接象徵，就是「經學」的消亡。另一方面，「經學」在知識結構重整的過程中，因為現代學術著重於分別性、專門性等根本訴求的轉移，淪落為眾多學術分科中的一個組成部分。同時更在眾多學科的成立與競馳之下，無法彰顯其獨特的性質，甚至與各種學科格格不入而遭致解體。在上述兩方面的片面認知之下，「經學」漸次喪失其最本質的內涵，逐步朝向解體與消亡，其最甚者亦不過以「史學化」的方式殘存苟活<sup>5</sup>。基於上述各種片面性的認知，當然是不能指望可以藉由如此的「經學」深入傳統學術或是文化傳統，去進行透徹的理解，因此本文擬從一個更加宏觀卻最為根本的視角，來進行初步的反省與思考。

## 二、胡適之作為縮影：「經學」的史學化與學科化發展

傳統進入現代，舊學術與新文化承接轉型，五四運動可以說是其間的重要分界。而作為五四以來學術文化發展關鍵性的靈魂人物——胡適，其當時的言論主張頗能具體而微的展現上述「經學」發展的態勢。尤其是一九一九年與五四運動同年撰寫的〈新思潮的意義〉，以及實際時隔約三年即一九二三年撰寫的〈《國學季刊》發刊宣言〉，最能作為代表<sup>6</sup>。〈新思潮的意義〉總說現代新文化應有的真確解釋與將來趨勢，〈《國學季刊》發刊宣言〉則是對傳統舊學術提出適當對治與未

<sup>5</sup> 有關「經學」發展的解體與消亡，學者多做過程度不等的說明。比較集中的相關討論，可參田漢雲：《中國近代經學史》（西安：三秦出版社，1996年），頁2-25；車行健：〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》第28卷第3期（2009年8月）；車行健：《現代學術視域中的民國經學：以課程、學風與機制為主要觀照點》（臺北：萬卷樓圖書公司，2011年）；王應憲：〈民國時期大學經學教育檢視〉，《中國學術年刊》第35期（2013年9月）；陳壁生：《經學的瓦解》（上海：華東師範大學出版社，2014年）。

<sup>6</sup> 陳以愛曾引述遼耀東據胡適的日記指出「〈發刊宣言〉其實是一份代表國學門全體同人共同意見的學術宣言」，並對此做出說明，由此即可知此文具有代表性的意義。詳陳以愛：《中國現代學術研究機構的興起：以北京大學研究所國學門為中心的探討（1922-1927）》（臺北：國立政治大學歷史學系，1999年），頁226-228。

來構想，二文其實可以相互參看<sup>7</sup>。首先，〈新思潮的意義〉一文為現代新文化的根本動向確立為一種「評判的態度」，一種援引尼采所提出的「重新估定一切價值」(Transvaluation of all Values)的取向。這樣的主張其實也蘊含了對於傳統舊學術的基本態度，所謂對於一切價值的「重新」估定，當然是針對原有「舊」價值而言的「重新」。一方面，就「重新」的徹底程度而言，此舉完全可以視為一種「革命」——現代新文化對傳統舊學術的革命。余英時曾經指出「正是由於胡適所倡導的『評判的態度』打破了長期以來的思想僵局」才能產生繼之而來的「新思潮」與「思想革命」<sup>8</sup>。的確，發生在傳統舊學術與現代新文化之間的「重新」估定，正是一場不折不扣以「思想文化革命」為目標的學術轉型。另一方面，就「重新」的擴大範圍而言，此舉亦完全可以視為一種「重整」，就現代新文化與傳統舊學術所具有的知識結構而言，是一場以「知識結構重整」為結果的學術轉型。兩個方面相互作用，促成學術從傳統到現代的轉型。

再試看〈新思潮的意義〉一文所舉，「評判的態度」的實際表現手段為「研究問題」與「輸入學理」，前者對於社會、政治、宗教、文學上種種問題的成因與解決進行實際的研究；後者則輸入西方的思想、學術、文學、信仰等等的各種學理，以輔助前者問題的研究、加強解決問題的辦法。然則如此表現的手段，勢必涉及對傳統舊學術的反省與批判。因此，在說明上述手段之後，〈新思潮的意義〉一文便直接點明，「評判的態度」也正是對待中國舊有的學術思想所應持有的態度，包括消極性的「反對盲從」、「反對調和」，以及積極性的「整理國故」。此間的「整理國故」，可以說是胡適引領五四新文化運動最核心的事業之一，在此脈絡下提出來，可以藉此看出當時對於傳統舊學術的整體態度。簡單而言，即是主張採取「評判的態度」來對待傳統舊學術，具體方法包括條理系統的整理、歷史眼光的採取、科學考證的利用，最後尋找出傳統舊學術的真面目、真價值，以達成「再造文明」的目標。倘若根據上文所述，「評判的態度」乃在於一切價值的重新估定，那麼對待傳統舊學術的這種態度，正在於對其價值進行重新的估定。

而對於傳統舊學術進行重新估定，正表現在其後又撰寫的〈《國學季刊》發刊

<sup>7</sup> 以下徵引二文，詳胡適：〈新思潮的意義〉、〈《國學季刊》發刊宣言〉，《胡適文選》（臺北：遠流出版公司，1990年），頁41-50、229-245。

<sup>8</sup> 余英時：〈中國近代思想史上的胡適——《胡適之先生年譜長編初稿》序〉，《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（臺北：聯經出版公司，2004年），頁184-189。

宣言》一文中。此文對於「國學」的定義，就在於其乃「國故學」的縮寫，而「國學」整體而言，就是「國故」的研究。顯然此一觀點正承接著〈新思潮的意義〉一文所舉，中國舊有學術思想的積極評判或重新估定，就在於「整理國故」。該文指出以清代學術為主的「國故學」，可以總結出三方面的成就、三方面的缺失，與三方面的解決辦法，此正是從評判、重新估定的態度予以說明。並且其中三方面的缺失與三方面的解決辦法是相互對治的，亦即第一個方面的「研究的範圍太狹窄」對應「擴大研究的範圍」；第二個方面的「太注重功力而忽略了理解」對應「注意系統的整理」；第三個方面的「缺乏參考比較的材料」對應「博採參考比較的資料」。三個方面的對治，很能夠呈顯當時對於「國故學」、對於傳統舊學術的整體評判與重新估定。

首先，在提出「研究的範圍太狹窄」的缺失時，說到三百年的古學「全力治經學，餘力治他書」，僅將眼光與心力投注在儒家的幾部經書，以及一切古學都只是經學的丫頭，諸如此類「儒書一尊」的成見，正是將傳統舊學術缺失的矛頭直接指向「經學」。「經學」在此一認知中，象徵著整個學術文化中把持一切的威權，其尊上地位與丫頭形成強烈對比，也就無疑是傳統舊學術無法適應現代新文化的罪魁禍首<sup>9</sup>。而在「擴大研究的範圍」相應的解決辦法中，不僅要將「國故學」等傳統舊學術的內容規定為「研究中國的一切過去的歷史文化的學問」，而且還要「拿歷史的眼光來整統一切」。換句話說，就範圍而言，必須突破僅專注於「經學」的研究，而擴及於一切過往的歷史文化；就方法而言，則必須改易只圍繞著「經學」所使用的方法，而調整從「史學」的研究視角切入<sup>10</sup>。整體而言，即是主張傳統舊學術

<sup>9</sup> 類似的意見還包括胡適從「影響」的層面來審視「經學」與「他書」的比較，其或將「經學」與「史傳」、「宗教」相比，以為「經學的影響不如史傳，史傳的影響又不如宗教」。又或將「宗教」、「俗文學」等相較於「經學」之地位更低下的古書取之做對比，以為前二者的「勢力尤遠過於六經四子書」。因此歸結出「『儒門淡薄，收拾不住』一般的平常老百姓，並且詰問到「《尚書》、《周禮》一類的書，即使人人熟讀，豈能在人生觀上發生什麼影響？六經皆如此。即《論語》、《孟子》之中，又能有幾十章可使一般人受用呢」。除此之外，又將「經學」的一尊與西方「教會」的一尊相比，以為西方「雖有教會的一尊，而醫學與法學皆得列為學科，故自然科學與社會科學皆有所附麗而漸次發展。此豈吾國學校之以尊經習科舉文自限者所能比擬哉」，更是將「經學一尊」視為罪魁禍首。詳胡適：〈論六經不夠作領袖人才的來源〉，《胡適文存：第四集》（臺北：遠東圖書公司，1971年），頁502、503。

<sup>10</sup> 類似的意見，還見於胡適直言其對於「經」的態度，以為「尊經一點，我終深以為疑。儒家經典之中，除《論》、《孟》及《禮記》之一部分之外，皆係古史料而已，有何精義可作做人模範」、

必須做出由「經學」到「史學」的改變。表面上看，這是將局限於「經學」的範圍與方法擴大到「史學」的範圍與方法。而實質上，這樣的主張所蘊含的意義，絕不僅止於研究範圍或研究方法的調整或改易而已，其觸動的是整體傳統學術在程度上最根本的精神。因為由「經學」到「史學」的改變，先是宣告了以「經學」為首要的傳統舊學術，其通過經學所依托的根本主體信仰的崩潰，以及通過經學所提取一切主流價值的否定。而後，取而代之以「史學」為首要的現代新文化，則必須重新評估與重新建構此一主流價值與主體信仰。凡此「重新」的必要，正是上述〈新思潮的意義〉一文所提出「重新估定一切價值」的意義所在，並且後者所包括範圍的擴大與程度的徹底，也正與前者主張「擴大研究的範圍」卻最大程度地實質動搖了根本精神，二者的目的相互一致。因此，可以說由「經學」到「史學」的改變，是一種範圍與程度全然的改變、徹底的重新。「經學」一尊的地位一旦消解，在程度上，「經學」所蘊含的主體信仰與主流價值徹底崩潰，全新的信仰與價值等待重新評估與重新建構，其結果正導向一場極為空前的思想文化的革命。在範圍上，「經學」在此與「史學」所包括的一切歷史文化的學問等量齊觀，各有進行分別研究的同等價值。在擴大研究範圍的同時，也醞釀著一場包含著目的、價值改易的知識結構的重整。

其次，提出「太注重功力而忽略了理解」的缺失時，以為三百年的清代學術只努力做樸實的功力，卻力避主觀的見解，導致「只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作」的結果，則是將傳統舊學術的主要評判對象含括在「經學」與「史學」二者當中。很顯然，對於清代學術這樣的評判，是承接第一個方面主張而來的，傳統舊學術應做出由「經學」到「史學」的改變。惟於此則是批評，無論是「經學」還是「史學」的研究，清代學術皆落入重方法而輕觀點的缺失。有趣的是，對應此項缺失，所提出「注意系統的整理」而含括「索引式的整理」、「結帳式的整理」、「專史式的整理」三項的相應解決辦法，卻也是偏重於方法上的修正與說明，並且是偏重於「史學」方法的修正與說明。尤其是第三項「專史式的整理」，直接導出「國學的目的是要做成中國文化史」的結論，甚至還為「中國文化史」規劃出一個包括「民族史」、「語言文字史」、「經濟史」、「政

---

「皆宜與其他文學歷史同等齊觀，方可容易了解」，此正是將「經」視為史料，而「經學」可以與「文學」、「史學」等量齊觀。詳同前註，頁 500-501。

治史」、「國際交通史」、「思想學術史」、「宗教史」、「文藝史」、「風俗史」、「制度史」等學科式分類的總系統。凡此，皆與上述〈新思潮的意義〉一文所提出，對於傳統舊學術評判的具體方法在於「條理系統的整理」、「歷史眼光的採取」、「科學考證的利用」三者完全相應。這一方面，固然與胡適畢生提倡「科學的方法」的信念直接相關<sup>11</sup>。余英時即指出，胡適一生的學術和思想的方向專注意一個「術」字，專講求「方法」，認為杜威「實驗主義」的意義為一種「科學的方法」，甚至有一種明顯化約論(reductionism)的傾向，將一切學術思想以至整個文化都化約為方法<sup>12</sup>。但另一方面，傳統舊學術由清代學術走入現代，其實早已因應其時代思想的問題與困境，產生出研究方法的自覺意識，發展出以實證考據為主的一套研究方法，而胡適本身對於這一套方法，不但不陌生，而且堪稱箇中擅場<sup>13</sup>。余英時即以為，胡適正是以自己在考證學方面的訓練去接近杜威的「實驗主義」的，並在方法論的層次上把杜威的「實驗主義」和考證學傳統匯合起來<sup>14</sup>。因此，即便是評判清代學術重方法而輕觀點，胡適本身亦無意脫離這股學術的大潮流，而且也極願意的發展此一學術的方向<sup>15</sup>。當然，此間更需要關注的是，相對於清代學術仍以「經學」為依歸，胡適在此顯然表達出偏重於「史學」的立場與主張<sup>16</sup>。無論是方法或是觀點，

<sup>11</sup> 胡適即撰有〈治學的方法與材料〉、〈研究國故的方法〉、〈中國哲學裏的科學精神與方法〉等文進行說明。詳胡適著，歐陽哲生編：《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998年）。

<sup>12</sup> 余英時：〈中國近代思想史上的胡適——《胡適之先生年譜長編初稿》序〉，《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，頁213-214、215-216。

<sup>13</sup> 胡適又撰有〈清代學者的治學方法〉、〈考據學的責任與方法〉、〈實驗主義〉等文進行相關的說明。詳胡適著，歐陽哲生編《胡適文集》。

<sup>14</sup> 余英時：〈中國近代思想史上的胡適——《胡適之先生年譜長編初稿》序〉，《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，頁215、219。

<sup>15</sup> 事實上，胡適對於「經學」的研究，亦正採取同樣的觀點。其指出「五經至今還只是一半懂得一半不懂得的东西」，並認為「這種見解可以說是最新的經學，最新的治經方法」下的認知，是承繼王國維，更可追溯至王念孫、王引之之樸學考據而來的「新經學」之路。其立足於「科學」之不「強為之說」的精神，強調藉助於西方的文法學、考古的材料文獻等工具與方法。而這樣也還只是「新經學的開始時期」，因此總結說：「古代的經典，今日正在開始受科學的整理的時期。」以上所提出的「新經學」以及對於「經學」研究的見解，正是著重於強調方法的重要。詳胡適：〈我們今日還不配讀經〉，《胡適文存：第四集》，頁525-528、530。

<sup>16</sup> 歐陽哲生亦曾指出：「胡適所說的治學方法，主要是指治史方法，其治學方法實亦其治史經驗之提煉。」詳歐陽哲生：《探尋胡適的精神世界》（臺北：秀威資訊科技公司，2011年），頁109。

偏重於「史學」當然是與「經學」有所不同的，此其又特別指出，唯有採取此種研究方法所達成的目標，能夠有效的統整傳統舊學術的一切材料及一切努力，並破除傳統舊學術產生的一切門戶畛域。換句話說，此種偏向於「史學」的研究方法，是更加強調客觀認知、真實面貌、歷史考據的研究方法，其與上述清代學術以實證考據為主的一套研究方法，可以說是同轍，然而卻是同轍而殊歸。余英時曾經指出，清代學術的一套方法是「儒家智識主義」(Confucian Intellectualism)興起和發展的結果<sup>17</sup>，而此間偏向於「史學」的這一套方法，更可以看作是「儒家智識主義」發展的延續，並且是發展得更加徹底的延續。其結果當然與「經學」所著重的主體信仰與主流價值全然不同，此其與清代學術殊歸，必然引起一場思想文化的革命，一場「經學」幾乎消亡的思想文化革命。並且，這一套「史學」方法的提出，足以擴及於「一切過去的歷史文化」的研究，因此能夠洋洋灑灑的對傳統舊學術規劃出包含整體社會文化、學術思想各個層面之學科式分類的歷史研究。然而這樣的結果，不啻將傳統舊學術徹底的送入歷史，而且還對傳統舊學術擴大研究的範圍，迎來整個知識結構的徹底重整；「經學」於此知識結構重整中喪失其整合的性質與位置，僅淪為其中的一個部分。

其三，承接上述兩個方面的缺失，再提出「缺乏參考比較的材料」的第三個缺失。其以為，此來自於三百年清代學術因為「研究的範圍過於狹小」而招致「缺乏理解」的問題。並舉清代學術對於《詩》、《易》、《春秋》的研究僅限於回到〈詩序〉、方士《易》與《公羊》，僅知「在幾部儒書裏兜圈子」，忽視其他古書的價值，是何其缺乏參考比較的資料，而表現出固陋的結果。此間，同樣將缺失的矛頭指向「經學」，認為以「經學」為一尊的清代學術，深受「經學」威權的籠罩，甚至視其他學術為「異端」。而對治此缺失的辦法，當然是「博採參考比較的資料」，其列舉「方法」與「材料」上的參考比較資料，都是來自於西方，或是經由日本轉介的西方。在「方法」上，當然不出上述所說的「科學的方法」，而在「材料」上，則是歐美、日本學術界的無數成績。此亦與上述〈新思潮的意義〉一文所提出，對於傳統舊學術採取評判態度的實際表現手段之一為「輸入學理」相互一

<sup>17</sup> 余英時：〈自序〉，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁5；〈儒家智識主義的興起——從清初到戴東原〉，同前書，頁19-36；〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，同前書，頁324、325、327-328。



致。正是基於輸入西方各種學理等如此廣博的資料來參考比較，使得所主張傳統舊學術必須做出由「經學」轉向「史學」的改變，以及偏重於「史學」、擴及於「一切過去的歷史文化」的研究成為可能。簡而言之，西方的各種學理正為「一切過去的歷史文化」的重新理解與重新整編，提供直接參考比較的資料。而影響最為立竿見影的層面，正是因受到西方的學術分科直接衝擊而導致傳統學術知識結構的重整。在講求學科分別性、專門性等標準之下，「經學」不再是傳統學術的核心，不再具有整合的性質、一尊的地位，不再是把持一切的威權，而是淪落為眾多學科中的一個部分，甚至在此知識結構重整的運作中尋求不到適當的位置，未能自成為一門學科而遭到解體。胡適在此雖然僅針對所重視的「史學」面向，對欲建立的「中國文化史」規劃出學科式分類的歷史研究，而沒有對「經學」提出任何的「處置」方案。但胡適以前，學者或已對「經學」做出分科的嘗試，亦可以一窺究竟。例如早在一九〇二年，宋恕將《易》、《詩》入社會學；《書》、《春秋》經傳入時史學；《孝經》入倫理學；《語》、《孟》入倫理、政治、教育諸學；《三禮》入禮學；《爾雅》入原語學<sup>18</sup>。這樣的例子足以作為「經學」在此著重於學科式分類的知識結構重整中，為尋求位置不果，卻遭致解體命運的代表。取而代之的，其實是以西方學術作為視角而建立起來的新文化，與傳統舊學術判然兩途。

綜上所述，〈《國學季刊》發刊宣言〉中三個方面對治的各種觀點，可以說已包含著對於傳統舊學術做出的整體評判與重新估定。其具體而微的反映出傳統學術進入現代學術，歷經了思想文化的革命與知識結構的重整。而「經學」在這三個方面的層層落實與相互因果的影響之下，一方面，強調由「經學」而「史學」的改變，將一切傳統學術送入歷史，致使「經學」本身也躲不過「史學化」的命運，並在此一趨勢中連帶其蘊含主體信仰與主流價值的意義也遭到否定，喪失其核心、一尊、威權的地位，遭致守舊、教條、僵化的罵名，幾乎處於消亡的邊緣。另一方面，強調「史學」的研究視角與研究方法，擴大傳統學術研究的範圍，輸入西方學理，重新整構傳統學術，而發生以分別性、專門性作為標準的學科式分類的研究。如此也致使「經學」進入「學科化」的發展，不僅淪為眾多學科中的一個部分，甚至無法確認其所謂的學科性質，無法取得合理自成的學科位置，而已然遭受到解體的命

<sup>18</sup> 宋恕：〈代擬瑞安演說會章程〉，胡珠生編：《宋恕集》（北京：中華書局，1993年），上冊，頁350。

運<sup>19</sup>。

### 三、錢穆的一個觀點：「經學」片面認知的重新認識

上述「經學」在傳統舊學術歷經思想文化革命與知識結構重整的狂瀾中，所面臨解體與消亡的局面，其實很大程度來自於對「經學」的各種片面性認知。首先，「經學」的「史學化」發展，認為「經學」作為傳統學術的核心卻無法確實應對時代思想的潮流，充斥著各種守舊與威權的思想，阻礙新文化多元的發展，因此應該全面送入歷史。然而此一認知，其實偏向於強調「經學」在歷史語境中所逐步累積的一尊與威權的地位，卻忽視「經學」作為主體信仰與主流價值之重要依托的這一種角色；新文化的發展是其他各種面向的學問競起，然而卻往往以西方文化的思想為主，幾乎喪失自身思想文化的主體性。其次，「經學」的「學科化」發展，認為「經學」不過是眾多學科中的一門，甚至不足以自成一門，而只應被解體分入多種學科之中；此間不同的「經典」成為分入學科的標準之一，發展至今，促成了視「經典」的研究為「經學」的認知。例如學者在解釋何謂「經學」時，多以「學科」或「經典」的視角進行切入<sup>20</sup>；或是在討論所謂「經學觀」時，往往以各個「經典」研究的視角進行切入<sup>21</sup>。然而諸如此類的認知，其實是以後出的學術分科來檢視與規範傳統的學術，其忽視「經學」的根本性質與實質地位，致使「經學」在新文化的發展中失去發言的立足點，連帶傳統學術的轉型亦處在全盤被動的模式當中。

然而，對於「經學」的「史學化」與「學科化」發展所帶來的片面性認知，其

<sup>19</sup> 有關「經學」進入現代學術朝向「史學化」與「學科化」的發展，胡適另有寫於一九一七年的〈諸子不出於王官論〉與一九一九年的《中國哲學史大綱（卷上）》。二者相互參照，恰又能作為另一個縮影去進行了解，惟此間又涉及更多複雜的討論，須另文說明。

<sup>20</sup> 例如，本田成之解釋「經學」的內容，以為「所謂經學乃是在宗教、哲學、政治學、道德學底基礎上加以文學的、藝術的要素，以規定天下國家或者個人底理想或目的的廣義的人生教育學」，正是以諸如現代學科分類的視角進行的說明。詳本田成之：《中國經學史》（臺北：廣文書局，1990年），頁2。又如蔡方鹿直言：「所謂經學，指訓解、闡述和研究儒家經典之學。」則是將「經學」限縮在「經典」的研究的一種解釋。詳蔡方鹿：〈前言〉，《中國經學與宋明理學研究》（北京：人民出版社，2011年），頁2。

<sup>21</sup> 例如，李威熊在討論胡適的「經學觀」時，對於「經學」的理解，無論是胡適本身，還是李威熊的觀點，都不免趨向於從《易經》、《詩經》、《春秋》等「經典」的研究來切入說明。詳李威熊：〈胡適的經學觀〉，《逢甲人文社會學報》第4期（2002年5月），頁6-11。

實很有深入檢討與重新認識的必要。因為「經學」在此「史學化」、「學科化」發展的歷程中，其實已獲得許多不同以往且深刻中肯的研究，不應該招致諸如上述的片面性認知，而是應該有利於取得更加全面的認識，以作為未來可能發展的基礎。例如，錢穆曾經說道其研究應可以「就於史學立場，而為經學顯真是」<sup>22</sup>，的確，錢穆對於傳統學術所取得比較宏觀而全面的研究成果，尤其是能夠針對傳統學術中許多歷史現象，提取出最為本質的結構性認識，正可以為上述「經學」問題的深入檢討與重新認識帶來啟迪<sup>23</sup>。錢穆曾在〈中國學術與中國文化〉一文中，宏觀的勾勒中西學術與文化的最大差異，指出對待知識學問，西方重視向外尋求後，分門別類而產生多種專家門類之學科；相較於此，中國則重視向內體認後，融和會通而產生經、史、子、集四部一體的學術。此經、史、子、集四部的分類，「不從其知識內容作分別」而「實重在時間上」，至於其內容，則是「異流同源，乃是一本」<sup>24</sup>。此一觀點其實間接指出，以西方學術著眼於知識內容而做的分科來認識傳統學術的分類，其實是無法把握到傳統學術的基本特性的。相對地，必須依循傳統學術，著眼於時間先後而產生的不同分類去進行理解，亦即經、史、子、集四部之分，其實在於四部產生時間的先後不同。錢穆概括的指出「經」、「史」產生的時間最早，「經」其實是古代的「史」，二者不分，「經」中既包含「史」，「史」亦本源於「經」；爾後產生「子」，由「經」而來，使「史」又本源於「子」；爾後再產生「集」，則由「子」而來，居於最後。凡此「史」、「子」、「集」的不同內容皆歸源

<sup>22</sup> 錢穆：〈自序〉，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，1989年），頁4。

<sup>23</sup> 王汎森曾經指出，錢穆在與其時代學風相辯證的歷程中，胡適是一個標誌性的人物。胡適始終是錢穆批判的對象，包括錢穆早年從思想到人生修養都受到文化傳統的影響，故其反對站在外面加以「重估」或「評判」的態度；認為「新」可以有許多種，只是並非《新青年》所倡導的「不破除舊的，則新的不可能實現」式的思維；承認胡適在學術及文化上開新的地位，但反對抹殺傳統歷史文化的過激之論等等。另外，又指出錢穆與胡適學派最大的決裂點，還是在對於傳統歷史文化究竟應該同情地理解，還是採取決絕的批判態度這一個老問題上。前者對傳統抱一定程度之同情，強調史學的社會功能，對重大政治社會問題有所論斷，對未來發展能指示方向，持一種內部理解，認為傳統是有生機的過去 (living past)；後者則嚮往批判的、懷疑的、西方的、為學術而學術的、專題式的研究，持一種外部批判，認為傳統是不再具有活力的歷史 (history)。詳王汎森：〈錢穆與民國學風〉，《近代中國的史家與史學》（上海：復旦大學出版社，2010年），頁142、146-148、157-158、172-173。

<sup>24</sup> 錢穆：〈中國學術與中國文化〉，《中國學術思想史論叢（九）》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1995年），頁78-80。

於一本之「經」<sup>25</sup>。據此，傳統學術中經、史、子、集的四部，其實是一個以時間為標準而具有主次立體結構的分類，各自具有或為先後、或為主次的關係，此與西方學術中各種學科以內容為標準，而屬於並列平面結構的分科，迥乎其途。而更加重要的是，錢穆還指出，中國學術看重德性情感，會通於人生之全體之中，而蘊含著意義與價值，因此經、史、子、集各部的學問「均當從此一意求之」，才能了解傳統學術之基本特性，才能判定傳統學術之是非得失<sup>26</sup>。因此可知，傳統學術中經、史、子、集的分類，其實是蘊含著人生的意義與價值的。換句話說，經、史、子、集這種以時間為標準而具有主次立體結構的分類，其實是在其主次立體建構的每一個當下，不斷的將各種意義與價值鑲嵌於其中而成就的。就此而言，「經」作為此一立體結構之「本」，正是立足於「史」、「子」、「集」的基礎上，代表著最首要的意義與價值而存在的。

上述錢穆對於傳統學術中經、史、子、集四部，具有主次立體結構、分類極為簡要的說明，其實已提供「經學」片面性認知的深入檢討與重新認識的契機。事實上，類似觀點的深入論述，還見於錢穆其他學術議題的討論之中，例如〈中國學術思想之分期〉與〈兩漢博士家法考〉二文，在追溯傳統學術早期發展的歷史時，提出「王官學」與「百家言」相對關係的討論，便可以間接看到對於上述經、史、子、集四部主次立體結構分類的深入認識<sup>27</sup>。首先，錢穆以為「古代學術分野，莫大於王官與家言之別」，提出「王官學」與「百家言」二分的模式來說明先秦兩漢的學術規模。在此二分的學術規模中，「王官學」代表的是起於商周的古代的學術思想文化，其供社會上層的貴族作為治政與教養的規範之用。主要內容原為史官掌握的包括六藝之學等等的政府檔案，發展而為「經學」，屬於「古學」。相對於「王官學」的一切，「百家言」則是始於戰國的新興的學術思想文化，是社會下層的平民對於治政與教養的自由回應。主要內容為博士官掌握的包括諸子之學等等的私家言論，發展而為「子學」，屬於「今學」。在此，「王官學」與「百家言」的相對成立，也意謂著「經學」與「子學」也是相對成立的。然而上述「王官學」與「百家言」，或是「經學」與「子學」二分的相對關係，絕對不是一種並列平面的結構。

<sup>25</sup> 同前註。

<sup>26</sup> 同前註，頁 82-83。

<sup>27</sup> 以下對於錢穆此二文的引述，詳見錢穆：〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》；〈中國學術思想之分期〉，《中國學術思想史論叢（三）》，收入《錢賓四先生全集》。

因為「王官學」與「百家言」的相對而成立，是傳統學術「政學合一」——政治與學術制度合一具體而微的展現<sup>28</sup>。這一點，錢穆通過「博士官」一職的解說可以看得很清楚。其對「博士官」的解釋，以為「諸子百家既盛，乃始有博士官之創建」，以及「諸子百家之勢盛而上浮，乃與王官之史割席而分尊焉，於是有所謂博士。故博士者，乃以家言上抗官學而漸自躋於官學之尊之一職也」，亦即「博士官」一方面是由主張「百家言」的「諸子」因其學術思想之盛而形成的。另一方面，也因其學術思想之盛，而與掌握「王官學」的「史官」分庭抗禮，自身亦躍升成為「王官學」。然則「諸子」之所以能夠提出「百家言」，其實亦來自於「王官學」的遞衍。錢穆又指出，「諸子」或「百家言」的稱「家」、稱「子」，本就是沿襲「王官學」中對於古代貴族的稱謂，可見二者的源流關係。錢穆因此下一斷語：「從王官學遞衍而來之平民學，轉又一躍而成為當時之『新王官學』。」根據上述錢穆的主張，從「王官學」而「百家言」而「新王官學」的發展，可知「王官學」與「百家言」實際上並非來自於社會不同階層的兩種無關的學術思想文化；二者具有遞衍與躍升的互動關係，是相互影響相互成就的。據此，「王官學」與「百家言」的關係當然也絕對不是並列平面二分的關係，而是一種主次立體的關係<sup>29</sup>。

除了對「博士官」一職的說明，錢穆還進一步就「王官學」與「百家言」的主要內容進行討論，此間也更可以確認在「王官學」與「百家言」關係的基礎上，「經學」與「子學」亦同樣具有主次立體的結構關係。錢穆指出，「詩書六藝初掌於

<sup>28</sup> 錢穆另在《國學概論》與《政學私言》等著作中亦提出類似的觀點，例如其指出：「古者治教未分，官師合一，學術本諸王官，民間未有著述。此在周時猶然。自周室之東，而天子失官，大人不悅學。於是官學日衰，私學日興，遂有諸子。」詳錢穆：《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》，頁33-34。另外又指出：「古者政教不分，學術掌於宗廟、天文、曆法、音樂、農事、醫藥、方技諸端，皆隸焉，總其任者則史官。此為封建時代之學職。《漢書·藝文志》所謂『王官之學』，大率屬之。戰國以下，百家風起，其勢上撼政府，各國皆爭養士，……而齊之稷下先生為尤著，演變而為秦、漢之博士。此乃代表社會下層平民學者新興勢力，與傳統史官遙遙相對，《漢志》所謂『諸子百家言』率屬之。」又「故秦、漢政府中學職流別，以史官與博士官為兩大類，史官上承官學，而博士官多屬家言，然二者同屬於太常，此仍古者學術統於宗教之遺意」。錢穆：《政學私言》，收入《錢賓四先生全集》，頁82。

<sup>29</sup> 類似的意見，余英時曾上溯《莊子·天下》的「道術為天下裂」；《淮南子·俶真訓》的「儒墨乃始列道而議」；劉向《七略》的「諸子出於王官」；章學誠《文史通義》的「自官師治教分，而文字始有私門之著述」，說明「諸子時代」的開始時即已觸碰到。詳余英時：《綜述中國思想史上的四次突破》，《中國文化史通釋》（香港：牛津大學出版社，2010年），頁4-6。

王官，而家學之興實本焉。百家莫先儒墨，儒墨著書皆原本詩書，故詩書者，乃王官故籍下流民間而漸自泯於家言之間者」以及「詩書之下流，正可與博士之上浮，交錯相映，而說明春秋戰國間王官之學與百家私言之盛衰交替過接之姿態焉」，以為「王官學」以「詩書六藝」為主要內容而發展成「經學」，其實也就是「百家言」據以新興發展成「子學」的主要內容。當「王官學」遞衍為「百家言」，或「百家言」躍升為「王官學」，二者皆同樣以「詩書六藝」作為主要內容，因此也直接促成了「子學」與「經學」的相互過接，此一情況以「子學」之中的「儒」、「墨」為最。換句話說，「經學」以「詩書六藝」帶動「子學」的新興，而「子學」亦以「詩書六藝」驅使「經學」的改革，「詩書六藝」連接著「經學」與「子學」寄托的各種學術思想文化，促使二者相互成立與發展。然則，當「王官學」遞衍為「百家言」，而「百家言」又躍升的「王官學」，已然是「新王官學」了，其發展成的「經學」也已然是「新經學」，與原來的「經學」不可同日而語。錢穆因此舉「孔子春秋」不同於「魯春秋」，「儒門詩書」不同於「官吏舊本」為例，得出「詩書既與官吏有別」而又「復與新興百家言不同」的結論。而在此一發展情況下的「經學」，既是蘊含著王官舊史的部分學術思想，也兼融進新興諸子的部分學術思想，其各別蘊含兼融的程度隨著不同的時代各異。錢穆亦曾點出，秦漢以降建立的「王官學」其實只是戰國以來「百家言」的變相，其結果是「經學其貌，子學其裏」。因此，通過錢穆的討論，可知「經學」與「子學」之間的關係當然同「王官學」與「百家言」一致，二者絕非並列平面的二分，而是主次立體的結構。

總的而言，上述錢穆對於「經」、「史」、「子」、「集」或是「經學」與「子學」之間具有主次立體結構關係的分析，已初步揭示出傳統學術發展中最基本的結構性認識。這樣的認識，其價值當然不在於提供傳統學術發展中諸多繁複現象之鉅細靡遺的說明。因此，對於相關現象涉及的許多複雜的問題，包括經學或史學與史官性質的關係問題、經學發展分門別派爭議的問題、子學興起的整體學術文化背景的問題等等，不應當在此一關懷的中心位置。例如，錢穆此間關涉到「經學」發展中「今文」與「古文」之間分派爭議的問題，便存在著對於「古文」所指涉的內涵判斷不夠周全，或者是對於「今文」與「古文」的分立幾欲取消，僅承認「今學」與「古學」的區別，而產生種種偏頗的情況<sup>30</sup>。其苦心孤詣的價值，確實不在於分辨

<sup>30</sup> 這方面的研究，可參黃彰健：《經今古文學問題新論》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，

「今文」與「古文」的內涵如何，或是不同派別之間抽絲剝繭後的差別如何，而在於破除僅僅將「今文」與「古文」以並列平面二分為兩派的認識。其破除的根據，很大程度上就在於揭示上述主次立體結構的關係。事實上，以並列平面二分為兩派來認識「今文」與「古文」的關係，主要是廖平先提出「平分今古」的觀點。爾後周予同承此進行更加系統的分判，其平列今文與古文對於六經次序、六經性質、偏重經典、今存經典、孔子形象、孔子定位、經史取舍、拒斥觀點、緯書態度、傳授系統、官學私學、盛行時期等等，兩兩相對地關係<sup>31</sup>。然而此一認識，基本上只是停留在比對「今文」與「古文」歷史現象的評介式描述而已，並未揭示「今文」與「古文」發生與發展中相互影響成就的實況。更遑論發生在「經學」與「子學」，或是先秦兩漢學術，甚至是整體傳統學術中的結構性認識。可以說，上述錢穆與周予同兩廂的研究結果，前者雖然從史學的視角出發，卻提供經學以重新省思與出發的重要基礎；後者即便從經學的視角出發，卻只帶來史學的現象描述或史料評介的結果而已。尤其是後者，容易落入繁複瑣碎史料的迷山霧海之中，遮掩掉經學根本性問題的反省，導致最終只能停留在一般慣性的片面認知之中。當然，相對而言，史料評介的基本完備，絕對有利於一切問題的深入了解與思考。因此，倘若結合上述周予同對於「今文」與「古文」內涵的評介，以及錢穆對於整體學術主次立體結構關係的認識，則可以發現「今文」與「古文」其實正是「史官」與「博士官」，或是「王官學」與「百家言」在主次立體結構關係發展下的結果。具體而言，先秦「王官學」遞衍為「百家言」，「史官」所掌遞衍為「諸子」之學，「諸子」之學興盛，躍升為「博士官」，逐漸成為「新王官學」。到了漢代，此一「新王官學」再遞衍為「新百家言」，「博士官」所掌亦再遞衍為漢代「諸子」之學，漢代「諸子」之學興盛，再躍升而爭立「新博士官」，以成其更新的「新王官學」。因此，漢代「諸子」便面臨「新王官學」與「王官學」因其新舊差別而延伸的「今」、

1982年），頁75-77、210；夏長樸：〈王官學與百家言對峙——試論錢穆先生對漢代學術發展的一個看法〉，《儒家與儒學探究》（臺北：大安出版社，2014年），頁199-208、211-213；蘇費翔（Christian Soffel）：〈錢穆兩漢經今古學研究〉，張文朝主編：《變動時代的經學與經學家——民國時期（1912-1949）經學研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014年）；林惟仁：〈錢穆論兩漢今古文及其相關問題〉，《中國文哲研究集刊》第49期（2016年9月），頁178-185。

<sup>31</sup> 周予同：〈經今古文學〉，朱維錚編校：《周予同經學史論》（上海：上海人民出版社，2010年），頁3-6。

「古」之分。此可包括詩書六藝之經典由文字書寫、字句篇章、書籍意義等等產生的今古差異，也可包括學統宗派之觀點由六經次序、政治制度、孔子形象等等產生的今古差異。此一新舊今古的差異相互蘊含雜陳，也相互推衍產生。漢代「諸子」處於其中，在上述六藝經典或學派觀點的各個層面上，都可能產生程度不同的執一偏倚，呈現出來便是「今」、「古」之分，或學術化術語的「今文」與「古文」或「今學」與「古學」之爭。

然則，「諸子」之於「今文」與「古文」或「今學」與「古學」的偏倚取捨、或為主次，亦與「子學」、「經學」、「史學」三方面的互動關係相應。倘若籠統區分，「今文」或「今學」因發揮其新興的本質，強調其學術有別於舊有傳統的內涵，對於詩書六藝等經典的解釋，更重視其新創的意義以及意義內容的深淺。因此建構起「經」的「微言大義」以及儒學孔子的「素王」形象，用以維護其爭立為「博士官」之「新王官學」的重要根基。相對之下，「古文」或「古學」則以固守其舊有的本質，在新興學術強勢問鼎之下，強調詩書六藝等經典著成的時代早晚，以及其中來自歷史傳統根據的解釋意義，轉以「史」的「信而好古」以及儒學孔子「述而不作」的形象作為其爭立的基礎。此間便隱隱然呈現出「今文」或「今學」偏向於「經」，而「古文」或「古學」偏向於「史」的情況，這一點其實正同「經學」與「史學」最本質的區分相應。當然，上文也已提及「經」、「史」本同源，無論是「今文」與「今學」，或是「古文」與「古學」，二者皆可含括為「經」的內容，亦可視之為「史」的傳承，並且「經學」與「史學」的區分亦自有其極為複雜的離合關係（若干討論詳下）。然而，若從「史官」最初執掌的本質出發，「經」、「史」雖同源卻有著撰作不同的立足點。此由《孟子·離婁下》所言：「其事則齊桓、晉文；其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」<sup>32</sup>可以得到具體而微的說明。亦即「史官」記載一樁歷史事件，據此事件之事實書寫成文即是「史」；相對地，由此事件之事義發揮成文的則是「經」。換句話說，源出於「史官」所記載的一件事，可以因其撰作的著立點不同而產生「經」、「史」的分野，並逐漸演化成後世所謂「經學」重「義」，而「史學」重「事」的本質區別。進一步言，即是「史學」重視歷史事件發生過程的整體事實，講求真實的理解；「經學」則重

<sup>32</sup> [漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），第8冊，頁146。



視歷史事件產生結果的整體意義，講求善惡的評價。在此區別下，「今文」或「今學」重視經典的「微言大義」，當然就是偏重於「經學」上的「義」；相對地，「古文」或「古學」重視經典的「信而好古」，也就是偏重於「史學」上的「事」。由此一觀點來看，可以說「今文」與「古文」或「今學」與「古學」之分，乃是漢代「諸子」偏重於「經」或是偏重於「史」的結果<sup>33</sup>。此外，必須說明的是，《孟子》還點出「孔子」在其中參與的重要角色，所謂「其義則丘竊取之矣」，揭示了此間以「孔子」為首的「諸子」其實扮演了提供「義」的重要角色。換句話說，「經學」強調歷史事件善惡評價的整體意義，很大部分來自於「諸子」，也就是「子學」思想的提供，甚至是更新。此亦「今文」或「今學」、「古文」或「古學」皆必須對於「孔子」的身分形象做出說明的原因。相對於後者視孔子為「述而不作」，能夠記述歷史事件、真實理解整體事實的史家；前者則高舉孔子為能夠提供歷史事件善惡評價及整體意義的「素王」，足以與實際政治制度中的帝王相抗，此其為「新王官學」建立的重要根據。當然，相對於「孔子」，漢代「諸子」更是其中不斷記述歷史事件，也不斷提供歷史事件以新興意義的重要來源。因此，可以說「子學」在「經學」與「史學」偏倚取捨、或為主次的學術發展過程中，其實扮演著舉足輕重的互動角色。

根據以上的分析，可知傳統學術中「經學」、「史學」、「子學」的部分內容其實是相互依附發展的。其順應著上述錢穆立足於史學的深刻認識，以及對於傳統學術所提出的主次立體結構的關係發展<sup>34</sup>。必須對此具有整體深刻的理解，才能確實掌握「經學」的根本性質與內涵。最重要的是，能夠提供上述對於「經學」片面性認知，以深入檢討與重新認識的可能。

<sup>33</sup> 就目錄學的視角而言，東漢總結的《漢書·藝文志》與唐初總結的《隋書·經籍志》二者最大的差別，在於「六略」與「四部」分類的不同。從「六略」中的「六藝」、「諸子」、「詩賦」三者分列，到「四部」的「經」、「史」、「子」、「集」四者分列，其中最具體的變化，即是從「六藝」一略中分列出「經」、「史」兩部，此間反映的正是從漢代以前經、史同源，到漢代以後經、史本質性區別認知發展的結果。

<sup>34</sup> 此間的發展當然還應當包括「集」部，也就是「文學」的參與在內。上文徵引錢穆的意見，即已指出「集」部由「子」部而來，「文學」與「子學」產生的關係緊密。惟含括「集」部或「文學」在此間關係的討論，涉及更多複雜的問題，在此無法兼及，應當另文詳論。

## 四、經史子主次立體結構認識下「經學」 的性質與地位

通過錢穆所揭示「經學」、「史學」、「子學」具有主次立體結構關係的認識，可以深入檢討現代學術中對於「經學」的許多片面性的認知，並取得重新認識的機會。上文已指出，這些片面性認知是「經學」在歷經「史學化」與「學科化」的發展過程中漸次造成的，這也可以說是「經學」在整個傳統跨越現代的學術轉型中，面對思想文化革命與知識結構重整情勢下逼迫形成的。具體而言，思想文化的革命高舉「重新估定一切價值」的旗幟，「經學」作為傳統學術的核心首當其衝，被指斥為一尊、威權、守舊的象徵，視為革命與重估的首要對象，必須全盤「史學化」，以徹底達到革命與重估的目的。而知識結構的重整強調分別性、專門性學科的多元發展，「經學」倘若淪落為眾多學科之一，或解體進入多種學科之中時，即能解構其一尊與威權的地位，因此必須立即「學科化」以達到同樣的目的。然而，上述為達目的的種種施作，其實已對「經學」的根本性質與實質地位造成多種片面性的認知。發展至今，其結果是「經學」的整體遭致割裂支解，或化約為「經典」的研究，習慣性的以學科視角來檢驗「經學」的發展；抑或是「經學」幾乎被納入「史學」的研究範疇，偏重於歷史事件的真實理解，或爭執於義理內涵的正確詮釋，不敢越此雷池一步。例如車行健曾指出，「經學」在現代學術體系中地位衰微，而最重要的原因在於，未能在學術轉型中找到適當的現代「學科」與之接軌，處於「無軌可轉」的窘境，致使其正當性飽受質疑。而其整體性、獨立性與主體性也隨之消融殆盡，在現代大學教育中「經典化」或甚至「史料化」，恐怕是最終的宿命<sup>35</sup>。這正是從學科的視角來總結「經學」在現代學術發展中的限制與境況。然則接受如此的結果，其實更使「經學」在現代學術的發展中喪失發言的立足點，也無法確實展現傳統之於現代學術轉型發展的主體性。

然而，「經學」在現代學術中儘管進入「史學化」與「學科化」的發展，其結果卻不必然招致上述種種片面性的認知。因為這種種片面性的認知，其實可以回到「經學」所在的傳統學術經、史、子、集四部分類的地位中，或是上述錢穆所揭示

<sup>35</sup> 車行健：〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》第28卷第3期（2009年），頁31-32、33。又可參車行健《現代學術視域中的民國經學：以課程、學風與機制為主要觀照點》。

「經學」、「史學」、「子學」具有主次立體結構關係的認識上，去進行重新的理解。以期真正重尋「經學」的根本性質與實質地位，於現代學術發展中取得發言的地位，真正找到傳統學術在歷經思想文化革命，或是知識結構重整的學術轉型中所具有之主體性的意義。首先，「經學」所具有一尊、威權、守舊的象徵，其實是來自於傳統「政學合一」之政治與學術制度合一的結果。對於「經學」如此的指斥，其實是一種偏向於強調其「政」之一面，而忽視其「學」之一面的指斥。前已詳述，「經學」一方面是「王官學」發展的內容，但另一方面也是「王官學」遞衍為「百家言」，而「百家言」又躍升為「新王官學」發展的內容。其一尊、威權、守舊的象徵，來自於不斷遞衍與躍升的歷史發展語境中，作為「王官學」與「新王官學」具有「政」的面向逐漸積累而形成的。然而事實上，在每一次遞衍與躍升為「新王官學」的同時，其實都具有來自「百家言」以「學」的一面參與介入，以多元、自發、新興的各種可能的思想文化進行摧毀與重建，使其內容更加豐富自足，以適應新時代思想文化的潮流。換句話說，「經學」在實際歷史發展的過程中，其內容的組成其實是來自於「子學」在不同程度上以多元、自發、新興的思想不斷刺激涵融，甚至是重新變更輸入的。除此之外，「經學」在不斷受到「子學」思想刺激涵融或變更輸入的過程中，當然亦將相應的產生對於舊有或新興、真實理解或善惡評價等等內容做出的論斷，而呈現出「經」或「史」兩個面向之間的偏倚取捨或主次定位。其內容倘若很大程度偏向於「史」，或說是認定善惡評價的建構必須立足於「史」的真實理解的話，其實則與「史學」的內容無異。因此，可以說，在「政學合一」之政治與學術合一施作的體制之下，「經學」作為「王官學」或「新王官學」其實是與「史學」與「子學」的內容相互流動建構的，其地位亦是經由「史學」與「子學」的發展所賦予的<sup>36</sup>。據此可知，「經學」在整個傳統學術發展的歷程

<sup>36</sup> 此間還值得注意的是，「經學」內容與地位的建構賦予，乃至其後的解體消亡，與傳統社會中「士」之階層發展具有緊密的關係。羅志田曾承繼余英時所提出，民國以來傳統社會中的「士」轉變成現代社會中的「知識分子」而發生邊緣化的情況。指出此一社會權勢轉移，正是近代中國社會政治失去重心的其中一個根本的原因。作為傳統社會「四民之首」的「士」本是其中的重心，然而在廢科舉興學堂等教育改革之下，「政統」與「道統」兩分，切斷了「士」成為「大夫」所以一身而兼政統與道統、參政與議政的社會來源，使得「士」逐漸消失，而成為現代社會「自由浮動」的「知識分子」。詳余英時：〈中國知識分子的邊緣化〉，《二十一世紀》第6期（1991年）。羅志田：〈失去重心的近代中國——清末民初思想權勢與社會權勢的轉移及其互動關係〉，《清華漢學研究》第2輯（1997年11月），頁93、98-101。若就上述「經學」的發展而

中，其內容其實是不斷與時俱進的涵融各種面向的思想文化而鑄就的，若單獨對於「經學」提出上述的指斥，其實並不全面，更多的是幾乎流於形式<sup>37</sup>。

其次，相對於傳統的「政學合一」，現代學術發展最根本的不同即是「政學分離」，政治與學術制度的結合相對鬆脫，使得「經學」能夠再次表現為一尊與威權的局面不再<sup>38</sup>。然而，在取消其「政」之面向作用的同時，也一併大幅度消滅其「學」之面向的價值，最顯而易見的是，落入「學科化」發展的宰制之中。事實上，根據上述對於「經學」、「史學」、「子學」主次立體結構關係的認識，可知「經學」解體的結果，不應該看作是發生在「經學」單一學科的獨立現象；而應該視為傳統進入現代學術，包括轉型隱入史學、哲學、文學、語言學、文字學等多個不同學科發展的整體結果。在這些不同學科的現代發展之中，其實都應該將「經學」的問題進行適度的考慮，當然此間以「史學」與「哲學」為最。因為「經學」與「史學」、「子學」的內容既有上述相互流動的關係，那麼籠統而言，在現代學科的規範與建立中，傳統學術的「史」既能劃入「史學」；「子」既能劃入「哲學」，那麼對於「經」，恐怕不能如此置之不顧或是草率行事。傅榮賢曾在梳理晚清書目分類的歷史演進時指出，以「學科屬性」和「文獻主題概念的邏輯類項」為核心的分類本質，事實上並不能揭示中學典籍的全部意蘊，並且中國傳統文獻和知識體系完成了基於西方學術分科為核心理念的近代化重組。由此也帶來了對中國傳統學術的誤讀，更重要的是，對於這一誤解的充分反省，尚未引起學界的重視<sup>39</sup>。的確，就現代學術中對於「經學」的「史學化」或「學科化」研究，或是其後的

---

言，其內容與地位本皆來自「子學」的建構與賦予，而成就「子學」的當然以「士」作為最主要的核心成員。因此當傳統社會中「士」已然逐漸消失的話，寄托其上所建構與賦予之傳統學術的「經學」，自然也逐漸消亡，二者的發展具有平行的關係。

<sup>37</sup> 錢穆其實亦曾做出相關的議論，包括針對「定於一尊」或「專制統治」等的指控予以辯說，其以為：「中國歷史是盼由學術來領導政治，再由政治來領導社會，而學術則由社會興起，非受政府控制。……但在中國學術史上，往往在朝、在野雙方意見相反，常是在野的學術得勢，轉為此下政府採用，而又遭繼起的在野新學派所反對。此在中國學術史上，是一項極該注意的大趨勢。」詳錢穆：《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》，頁 92-93。

<sup>38</sup> 有關晚清至五四以來「政學分離」的相關研究，可參陳平原：《中國現代學術之建立：以章太炎、胡適之為中心》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 13-20。

<sup>39</sup> 傅榮賢：〈中西學術之爭與晚清書目分類的歷史演進〉，《中國學術年刊》第 37 期（2015 年 9 月），頁 15-17。

「經典」研究，便是無法揭示傳統學術之意蘊的典型例子。

具體就「子學」的面向而言，其作為「百家言」發展的內容，在傳統學術中其實一直扮演著順應新時代的潮流，而提供多元、自發、新興的思想文化內容的角色。在此種種思想文化競馳的發展中，符合多數需要的主體信仰與主流價值的思想文化必然亦隨之建立，成為傳統學術中被「王官學」所取用的「經學」的重要內容。而就「經學」的面向而言，其能作為「王官學」發展的內容，其實是通過「子學」在種種思想文化競馳的發展中，不斷揀擇、不斷涵融而凝聚出具有主體信仰與主流價值意義的學術核心而成就的。此乃「經學」始終居於傳統學術核心之崇高地位的原因所在，也是傳統學術能夠表現其主體性的本質所在。可以說，「經學」其實是一個時代的學術思想文化，通過主體信仰與主流價值，表現出主體性的象徵。因此，「經學」與「子學」具有不可分割的關係，絕對不能視作兩種不同的「學科」來處理。當然在現代學術中，此一「經學」內容固不需要被用作「王官學」，或說其作為「學」，固不需要一定能對「政」起到監督作用，然而卻也不應該因此丟失其通過主體信仰與主流價值所表現出具有主體性的一面。換句話說，「經學」儘管不再具有「王官學」的地位，然而其在「子學」研究中，依然具有極其重要的地位。因此，在「子學」被劃入「哲學」的現代學科之中，尤其是「哲學」面向全球前所未有之多元思想文化研究的情況下，傳統學術如何因應與整合這些研究；在結合「經學」的「哲學」研究中，提供如同以往「經學」與時俱進所提出的主體信仰與主流價值；積極的參與這一方面的研究與發展，以提升傳統學術，使其具備主體性的參與全球思想文化建構的可能，應當是傳統跨入現代學術發展無可避免的首要課題。

至於「史學」方面，其與「經學」更是同源的一事之兩面，前者偏重於「事」的真實理解，後者偏重於「義」的善惡評價。更進一步言，不同時代的「經學」在「子學」多元、自發、新興的思想文化不斷刺激涵融或變更輸入下逐漸形成。其或偏重於適應新時代的潮流，以「義」的善惡評價來建構新的主體信仰與主流價值，則是趨向於「經學」方面的發展。或偏重於對舊有的傳統以「事」的真實理解來建構整體歷史觀或歷史理論與方法，則是趨向於「史學」的發展。因此，就「史學」與「經學」的發展而言，二者仍舊具有不可分割的關係，尤其「經學」在以「義」的善惡評價來建構新的主體信仰與主流價值的過程中，其實很大程度上必須仰賴

「史學」以「事」的真實理解所建構的歷史觀或歷史理論<sup>40</sup>。綜上所述，可以說「經學」一方面依靠「子學」思想文化多元、自發、新興的輸入，能夠自發的涵融多元的思想，而具有與時俱進的活力；另一方面則仰賴「史學」的真實理解，能夠確實的據「事」言「義」，而具備厚實的傳統力量。當然相應的，「子學」與「史學」也能夠因為「經學」的存在，而產生包含主體信仰與主流價值的整體學術的主體性。據此可知，「經學」與「史學」二者當然不能簡單視作兩種不同的「學科」來處理。在此必須說明的是，在傳統「政學合一」體制下的「史」，基本上指的是「史官」以及其掌握的學術，此乃與「經」、「史」同源下「經」作為「王官學」的基本性質相一致<sup>41</sup>。相對於此，在現代「政學分離」情況下的「史學」，當然與傳統的意義指涉或涵蓋範圍不同。同理，亦可以以此規範「經學」發展的內容，簡言之，即著重關注於二者在「學」方面的發展。因此，在傳統「史學」與現代「史學」接軌之際，省視現代「史學」中與「經學」相關的各種議題的處理，發揮「經學」與「史學」兩個面向相互制衡的作用，以求二者在現代學術發展中，得以在最大程度上兼備。如此，不僅能夠於「史」之「事」與「實」中求得「經」之「義」與「善」，亦能從「經」之「義」與「善」中見出「史」之「事」與「實」，其實是具有重要意義的。此亦誠如錢穆曾指出，做學問「當知先應有一番意義」，並舉

<sup>40</sup> 就「經學」之能建構主體信仰與主流價值的此一角度而言，「經學」在某種程度上實與「宗教」發揮的作用相同，惟其本質卻又與「宗教」迥異，此正是因為「經學」與「史學」的緊密關係，致使其深具與「宗教」本質不同的人文精神。錢穆在說明「經學」的內涵，指出傳統學術的特殊精神時，便首列其以「人文精神」為中心，次列其注重「歷史精神」；以為傳統學術早在周初開國，即將宗教信仰移轉重心，落實到人生實務上，看重人文社會的實際措施，因此重視歷史經驗。社會人文在歷史演變中完成，也需歷史經驗作為指導。而「經學」正是在此基礎上，一方面補償文化體系中缺乏宗教的缺憾，另一方面又能發展具有人文精神的政（政治）教（教育）之本。此皆來自於「經」、「史」之學密切相通。詳錢穆：《中國學術通義》，收入《錢賓四先生全集》，頁3-5、14。

<sup>41</sup> 此間涉及包含章學誠提出「六經皆史」等議題的討論，錢穆指出：「章學誠《文史通義》所謂六經皆史之史字，並不指歷史言，而實指的官學言。古代政府掌管各衙門文件檔案者皆稱史，此所謂史者，實略當於後世之所謂史。古代之六藝，即六經，皆掌於古代王室所特設之史，故稱六藝為王官學。而古代王官學中最主要者則應仍為近如後代歷史之一類。故古代宗廟史官實為職掌官學之總樞，而其他一切所謂史者，則似由史官之史而引申。」詳錢穆：《孔子與春秋》，《兩漢經學今古文平議》，頁247-248。又可參劉巍：〈章學誠「六經皆史」說的本源與意蘊〉，《歷史研究》第4期（2007年8月），頁72-74。

「歷史」為例，以為「若使治史者沒有先決定一番意義，專一注重在方法上，專用一套方法來駕馭此無窮之材料，將使歷史研究漫無止境，而亦更無意義可言。黃茅白葦，一望皆是，雖是材料不同，而實使人不免有陳陳相因之感」<sup>42</sup>。此一見解的提出其實亦與上述錢穆所主張，傳統學術中經、史、子、集具有主次立體結構的分類，蘊含著人生的意義與價值一致<sup>43</sup>。兩者皆在強調意義與價值建立的重要。換句話說，也就是看到「經學」之於傳統學術中的根本性質與實質地位。不明乎此，實在不能了解傳統學術之基本特性，更遑論確實引領傳統跨越現代的學術轉型。

## 五、現代學科視野下涉及「經學」的跨領域研究成果

初步在「經學」、「史學」、「子學」的主次立體結構認識下，釐清對於「經學」的片面認知之後，可知若欲省思學術轉型後的「經學」發展的可能，勢必需要與「史學」、「子學／哲學」的研究取得緊密的合作。當然，在現有的「經學」、「史學」、「子學／哲學」的相關研究中，其實已不乏觸及上述問題的反省與思考，其散見於各種學科、各個領域、各種議題的研究當中，在此僅能略舉數端以助說明。首先是「史學」研究，因其與「經學」本為同源而相應，即有一種於史事實實之中求義求善的傳統。類似的探討例如，余英時在論述「歷史哲學」或「歷史思想」時，指出中國「歷史」之成為一門學問，從孔子修《春秋》開始，而合乎西方玄想的歷史哲學，勉強可以以西漢公羊派的歷史觀和北宋邵雍的《皇極經世》論作為代表。雖然中國傳統史學中，有根據某種「應然」的觀點來評論歷史的「實然」的「史評」一類，並非其所欲深論的，但又指出，中國傳統史學實具有極深厚的人文傳統，是人所以求自知的學問，此亦可以以孔子修《春秋》作為開始。其「寓褒貶」一方面顯示人之具有對行為負責的自由意志；另一方面，又顯示歷史道德意識等價值判斷之於歷史客觀性的重要。除此之外，通過章學誠又指出，中國歷史人文主義強調歷史的哲學性反省以成「一家之言」，甚至以史學「經世」。因此中國「史學」中「言」與「事」合一，偏重於「義」之「思想」，強調人之「行動」中自覺之「心術」，能在依靠證據等科學方法的限制下，具有歷史批評的精神。更重

<sup>42</sup> 錢穆：〈序〉，《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》，頁3。

<sup>43</sup> 錢穆：〈中國學術與中國文化〉，《中國學術思想史論叢（九）》，收入同前註，頁82-83。

要的是，指出以章學誠為主的清代「史學」的這一取向，其實是受到清代「經學」發展的刺激而產生的。清代「經學」建立在考訂個別事實與辨別材料真偽等訓詁考證的基礎上發展，反與西方十九世紀蘭克以來的「歷史主義」在精神或取徑上皆有契合或近似之處，二者皆有不能觸及價值問題的流弊。因此可以說，「經學」的此一「史學」發展，刺激了「史學」的「經世」發展<sup>44</sup>。此外，又如黃俊傑指出，儒家經典中以「歷史敘述」抽取出「普遍理則」，具有「寓抽象性於具體性」與「即特殊性以論普遍性」的關鍵性特質；此於傳統語彙而言，即是「經」、「史」原不歧而為二。並且在此過程中，歷史經驗與讀史者構成「互為主體性」的關係，使閱讀歷史成為一種意義創造的活動<sup>45</sup>。而王晴佳則指出，相對於「現代主義」所持歷史進步觀念、科學理性的專門方法等強調，全體、絕對、普遍、通則等等性質的主張；「後現代主義」認為經典詮釋的意義，不僅在於作者的意圖，還應包括讀者的參與，而呈顯出其中的個別、地方、暫時、隨機、多樣等性質。更重要的是，就此提供了創造性和批判性的思維。此一認識，能夠對中國的「史學」與「經學」傳統進行反思與再認識，包括在史學傳統中見到「歷史陳述」與「歷史評論」之間的互動。「史家」既追求歷史的真實描述，也不隱藏自身的評論觀點；或是在經典詮釋中見到將經典奉為主要，但不隱瞞讀者與考證者立場與觀點的做法<sup>46</sup>。

其次在「子學／哲學」的研究關懷中，亦有從傳統學術歷時性發展出的各種學術型態的視角所提出對於「經學」的觀照。例如，楊儒賓從「理學」的「經學」研究出發，揭示出「經學」在宋代歷經典範革命，而迥異於漢唐的發展，是將一如其舊的儒家經典賦予「理學」為主要內涵的新創造。具體落實在經典詮釋方面，「理學」體用論的思維模式，亦使作為價值體系載體的「六經」的意義，因為有了超越的依據，而產生質的突破。此皆足以說明，如果「經學」仍有生命的話，那麼哲學詮釋性的工作是必須要與時推移地不斷重做的。此外，在批判後世對於「理學」的評價中，他又指出，經典詮釋活動瀰漫了意義的重組、投射，無法分離出純粹在其

<sup>44</sup> 余英時：〈章實齋與柯靈烏的歷史思想——中西歷史哲學的一點比較〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1997年），頁172、175-177、179-193、204-205。

<sup>45</sup> 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《臺大歷史學報》第25期（2000年6月），頁4-7。

<sup>46</sup> 王晴佳：〈後現代主義與經典詮釋〉，《中央大學人文學報》第20、21期合刊（2000年7月），頁318-322、330-331、334-335。



自體的客觀成分，因此「理學」是對「文本能容納多大的創造性解釋」很好的試金石。並且經典詮釋的意義感與神聖感高度重疊，只要儒家的價值體系仍被承認有價值，且是意義賦予者的價值的話，那麼「理學」對於「經學」亦不會失掉作用<sup>47</sup>。又如林維杰說明宋明儒學「道德實踐」與「經典詮釋」的緊密關係，以為其間具有「道德實踐」的證成與「學術言說」的詮解兩方面的重要對比。二者既可相互支援配合，也隱含可能的位階衝突，此所謂「尊德性」與「道問學」爭辯的衝突與抉擇。而從倫理學爭辯轉為經典詮釋學的爭辯，則前者所既有的「道德存有論」與「道德認識論」之爭，即可轉為「詮釋學存有論」與「詮釋學認識論」之爭。通過「詮釋學存有論」與「詮釋學認識論」兩條路線，可說明宋明儒學的經典詮釋學，指出「認識論」的強調「解經」與「存有論」的主張「解心」，乃是立場上的抉擇。這一種「立場抉擇」提供了對中國解經任務的重新思量，探討了詮釋學意涵中的倫理問題。因此「經典詮釋」是一枚試劑，用以測試儒者在道德實踐的任務中，如何看待先聖前賢的「言說」<sup>48</sup>。再如劉述先指出，「當代新儒家」的思想主張雖然以「個體內在親證」作為共識，但同時也必根據傳統經典做出創造性的闡釋，而產生巨大的分歧。其列舉「當代新儒家」所提出的重要觀點，包括聖學之「智」與科學之「知識」的差異，因此「形上真實」不能通過「格致外逐」取得；也包括「義理」與「考據」之間的平衡，由此而及於「六經」或「經學」產生之由的重估，或是中國「哲學」闡釋方式的辨證，能夠建立起「義理」的永恆性與普偏性，以與

<sup>47</sup> 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年），頁17、34-35、53-57；〈導論：《新五經》的時代〉，同前書，頁8；〈結語：《新五經》之後〉，同前書，頁323。

<sup>48</sup> 林維杰：〈王陽明：經典詮釋的存有論〉，《鵝湖學誌》第55期（2015年12月），頁50、71-72。除此之外，還有許多與「經典詮釋」相關的研究，例如黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年）；李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年）；楊儒賓編：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年）；劉述先、楊貞德主編：《理解、詮釋與儒家傳統·理論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年）；李明輝、陳瑋芬主編：《理解、詮釋與儒家傳統·個案篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年）；周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統·展望篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年）；李明輝、邱黃海主編：《理解、詮釋與儒家傳統·比較觀點》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年）；林維杰、邱黃海主編：《理解、詮釋與儒家傳統·中國觀點》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年）。

世界哲理相通。此間還藉由新儒家對「理」之觀念的討論，帶出先秦「子學」、魏晉「玄學」、唐代「佛學」、宋明「理學」、清代「樸學」、現代「科學」等與之相關的思想主張；間中還申明中國傳統「經學」言常道與「史學」言變易二者並重形成的有機整體。除此之外，他還點出新儒家發展的國際面向，習慣於西方的開放多元，其思想走向亦有很大的差別。然則從現代到後現代的發展，皆能從中開展與西方「史學」、「哲學」、「宗教」等學科領域的對話<sup>49</sup>。再者，還有劉笑敢切入哲學詮釋學的研究結果，來討論以傳統「經學」和「子學」延續的中國「哲學」的發展。其詮釋古代經典應該具備兩種定向的自覺：一種是客觀的、歷史的、文本的定向，其涉及回溯性的經典意義的解釋，包括文字或語法的解讀、文本或作者的探索，是對他者的對談叩問，致力於對象性的純學術研究。在傳統學術發展中屬於「我注六經」或「古文經學」偏向的興趣，在現代哲學屬方法論詮釋學所關切。一種是主觀的、現實的、創造的定向，其涉及當下的或未來的理論創造，包括觀點或課題的思考、玄想或哲學的建構，是主體精神思想的創發，致力於現實關懷的指引。在傳統學術發展中屬於「六經注我」或「今文經學」偏向的興趣，在現代哲學屬存有論詮釋學所關切。而這兩種定向其實顯示的是，經典文本自身意義與詮釋者思想體系之間的緊張或矛盾，二者不應混同，但卻可以銜接起來。因此提出中國哲學作為現代學科，其研究可以具備兩個方向的突破：一是順著忠實於文本的詮釋方向，進入對象性研究的領域，採取客觀性的研究導向，但不必拘泥於經典詮釋的形式，方法也可以多樣化；另一則是順著借經典詮釋而進行思想創構的方向，進入更自由和自覺的領域，採取現實性為導向的理論性建構，不受詮釋對象的限制和束縛。而這兩個方向的突破，正是順承著經典詮釋的內在緊張和兩種定向擴展而來的<sup>50</sup>。

當然，在「經學」或「經學史」相關領域的研究中，其實亦不乏類似的反省與關懷。例如，姜廣輝著重於「經學」價值思想的研究，指出「經學」反映了統治階級的權力意志，但也反映了社會共同體價值的規範，可以通過經典詮釋來透視其時代精神，理解其價值理想的思想脈動。此一觀點其實踵繼徐復觀所提出，必須理解

<sup>49</sup> 劉述先：〈港臺新儒家與經典詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》第28卷第10期（2003年4月），頁13；〈港臺新儒家與經典詮釋（下）〉，《鵝湖月刊》第28卷第11期（2003年5月），頁14-17、19-20。

<sup>50</sup> 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009年），頁22、51、56-57、60-65。

傳承者對於「經學」所把握的「意義」，亦即「經學思想」——經學的「價值」與「意義」的思想，才能避免「經學」空洞化而成為缺乏生命的化石；並且克服五四以來對「經學」包括「經學教條」、「封建糟粕」等等認識的片面性與武斷性。而關於「經學思想」的研究，最首要的方法，即是確定經書中古史傳說的史料價值，發掘經書中寄寓的儒家的價值理想與古史傳說的關係。由此而及於「經」、「史」的關係，一方面指出孔子「因史制經」、「托事明義」，將文獻史料作為道德教材，對文獻史料取捨修正後寓予價值與意義，使「史」成為「經」。此乃依托於歷史文獻人文體系的儒家經典，與神學體系的宗教經典的重要區別。另一方面，又提到清代「經學」將「經」還原為「史」，做實事求是的研究；又將經納入西學，作為政治維新的思想武器，惟此時「經學」運動已進入尾聲<sup>51</sup>。此外，鄧秉元還著意主編《新經學》，其〈發刊詞〉指出，「經學」作為中國傳統知識體系的基石，從二十世紀以來廣受已死的古代學術或官方意識型態的認定，而被視為歷史學眾多研究對象中的小部門，致使「經學史」成為「經學」研究的主流。然而，新世紀的時代逼迫我們去反思何謂真正的經學，如何開拓既符合經義本旨，又能引領時代精神的新經學等問題。因此，以為「經學」應是對「經典」視域的如實呈現，是理解宇宙時空之精神維度的知識體系。而以「經學」為代表的中國文化系統，是把諸子百家、道教的諸種型態及東亞儒學等皆含攝於其中的，不應將「經學」局限為漢民族一種偶然的思維型態。最後，提出理想的「新經學」應該具備的型態，包括認識真正的「經學」、明體達用的「經學」、新新不已的「經學」、對不同知識體系開放的「經學」、回歸經典的「經學」<sup>52</sup>。

上述略舉數端的各項研究，都程度不等的提及「經學」與「史學」、「子學／哲學」之間內容互涉、議題相通、方法一貫等等的關係。其指向小至個人，如孔子、邵雍等，大至一派一家，如公羊派、儒家、新儒家、史家等為主的「子」如何介入「經」、「史」互動發展的關係之中，由此開展出各種理論議題、學術批評、經典詮釋等等的活動。而此間其實正蘊含著各種關於「經學」的重新認識與發展期許，包括「經學」可以是「歷史哲學」的一種，是「史學」的「哲學性」反省，

<sup>51</sup> 姜廣輝：〈前言：經學思想研究的新方向及其相關問題〉，《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2003年），第1卷，頁1-2、4-5、10-11、18-19。

<sup>52</sup> 鄧秉元主編：〈發刊詞〉，《新經學》（上海：上海人民出版社，2017年），第1輯，頁1-7。

在「史學」的客觀認知中當包含著「經學」的價值判斷，二者同具有「經世」的功能。也包括「子學／哲學」在「史學」與「經學」之間，包含「事」與「義」、「道問學」與「尊德性」、「考據」與「義理」、「我注六經」與「六經注我」、「他者」與「主體」、「行動」與「心術」、「解經」與「解心」、「解釋」與「詮釋」、「變易」與「常道」、「絕對」與「相對」、「客觀」與「主觀」、「回溯」與「當下」、「學術言說」與「道德實踐」、「經典闡釋」與「內在親證」、「經典意義」與「理論創造」、「知識獲取」與「價值評判」、「歷史敘述」與「普遍理則」、「真實描述」與「評論觀點」、「古史傳說」與「價值理想」、「文獻史料」與「道德教材」、「知識之知」與「聖學之智」、「方法論詮釋學」與「存有論詮釋學」之間種種程度不一、範圍不同的融合或取舍<sup>53</sup>。更包括「子學／哲學」、「史學」、「經學」三者者在互動發展的過程中產生出創造性、批判性的詮釋意義與新興思想，形成傳統學術與時推移的各種學術型態或樣貌，其中歷經不同的典範革命，包含其思維模式、意義建構、價值體系等等。這些種種發展的成果，都足以作為「經學」未來發展的基礎或借鑒<sup>54</sup>。

然而，儘管如此，上述數端的研究成果，基本上大多還停留在一種「史學」或「史學化」的研究，或是依準於西方「哲學」思路的研究，其距離投射到對於「經學」傾注關懷，進行實質性研究與新創性發展，恐怕還有不小的差距。並且其中亦未能真正的落實到對於「經典」的閱讀、理解、詮釋當中<sup>55</sup>，然而「經典」其實是

<sup>53</sup> 當然種種議題的區分，還涉及傳統學術面對西方學術方法論的刺激，而產生各種「反向格義」的問題，必須做出深入的檢討與探究。相關討論，如劉笑敢：〈中西篇——「以中釋中」還是「以西釋中」？〉，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，頁 97-128。

<sup>54</sup> 此間當然還應包括「集」部，也就是「文學」方面的參與研究，惟此又涉及更多複雜的討論，在此無法詳說。可參蔣年豐：〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000年）；戴璉璋：〈文與哲的對話——從馬一浮經學思想談起〉，《中國文哲研究通訊》第 20 卷第 2 期（2010年 6 月）；林維杰：〈象徵與譬喻：儒家經典詮釋的兩條進路〉，《中央大學人文學報》第 34 期（2008年 4 月）；張德建：〈因史證經·從經入史·由史而文——以明代春秋學與史漢之學為中心〉，《先秦兩漢學術》第 20 期（2013年 9 月）；張隆溪著，馮川譯：《道與邏各斯：東西方比較的文學闡釋學》（成都：四川人民出版社，1998年）；李隆獻：《先秦兩漢歷史敘事隅論》（臺北：臺灣大學出版中心，2017年）。

<sup>55</sup> 此間鄧秉元亦提出一致的呼籲，強調「尤其關鍵的，新經學應該是回歸經典的經學」，其指出：「經典是經學的理想在上古至春秋時代那個具體時空中的體現。通過疏釋，可以使經典之中那些

提供「經學」、「史學」、「子學／哲學」等不斷創發的重要憑藉，或說是三者不斷創發的重要結果，因此恐怕無法就此略過。當然，對於「經典」確實進行閱讀、理解、詮釋的忽視，也與傳統學術中相對於「經學」的「小學」在現代學術的發展情況有關。「經學」歷經「史學化」與「學科化」，「小學」亦躲不過，甚至可以說是始作俑者。然則「小學」包括文字、聲韻、訓詁等三方面，是解讀「經典」的基礎學術，但在「史學化」與「學科化」的宰制之中分崩離析而各主其事。這使得「經典」的解讀破碎不成整體，其或爭執於一方的認識正確，或停留於表層的客觀真實，使「經典」的解讀或局限於現象的陳述，或流於僵化的教條，無法真正回應「經學」發展的需要。其不能凝聚出具有創新性的詮釋意義，更遑論據此融鑄出具有震撼力的議題，進而建構出價值系統與內在信仰<sup>56</sup>。

## 六、結語：跨領域整合研究下「經學」赤幟的樹立

總的而言，傳統學術正是在「經學」、「史學」、「子學／哲學」主次立體結構的關係下逐步發展的，其建立起合適的「經典」、闡發出創新的「意義」、融鑄出無數的「議題」，形成不同時代的學術型態與面貌。基本而言，是「子學／哲學」介入「經學」與「史學」兩端，進行各種偏倚取捨、或為主次、推衍融合的發展，因應不同時代面對的不同問題，開創出各種可能的「意義」與「議題」。某些議題形成的相對關係，與「經」、「史」兩端的關係呈現出本質上的一致性，亦即「經」、「史」兩端具有相互內在、相互偏倚、相互主次、相互制約的依存關係。經史兩分，爾後可能發生「經」中的經史兩分、「史」中的經史兩分，兩分後又無限制的兩分下去，形成無限樹枝狀的相對關係。而主導兩分的是「子」的各種判斷與

---

歷史性的大義被還原，逐漸顯發其超越時空的微言。這種微言在當下時空的具象化，則是這個時代理想的新經學。對原典的貫通性理解，是新儒學乃至整個新經學最為迫切的任務之一。這與傳統意義上的所謂『我注六經』根本有別。因為只有能够『六經注我』，才能有真正意義上的『我注六經』，反之亦然。二者在某種意義上構成了一種解釋學循環。」詳鄧秉元主編：〈發刊詞〉，《新經學》，第1輯，頁5-6。

<sup>56</sup> 事實上，相對而言，針對傳統「史學」或「子學／哲學」，甚至是「文字學」、「語言學」所做的各種反省或研究，倘若都略去對於「經學」相關的討論，恐怕也將致使其研究結果不夠周全，甚至可能有流於片面的危險。

抉擇。在此基礎上，依據不同問題實際的出發點或觀照點，融鑄出各種具有相對關係的議題，使得此一無限樹枝狀又包含著各種各樣程度不一、範圍不同的偏倚主次的複雜關係。具體而言，正是在經與史的依存關係下帶動了善與實、義與事、體與用、義理與考據、今文與古文、尊德性與道問學等種種議題的討論。此所以「經學」中發生今文與古文的相對，將「史學」的關懷納入考量，或「史學」中發生義理與考據的相對，將「經學」的視角吸收並論，皆屬其例<sup>57</sup>。

「經學」之於傳統學術，正是與「史學」、「子學／哲學」具有如上的互動發展，進而型塑成各種學術型態，交織成各種學術風格。就整個傳統學術發展的歷史長河，錢穆曾經做過極為精要的概括，指出儒家思想「淵源於上古，成熟於先秦」，而在兩漢以迄隋唐稱為「經學」，在宋明以迄清季稱為「理學」。此間，「理學本包孕經學為再生」，亦即「理學」其實「依然沿續漢唐經學精神，特因時代之激刺而一變焉者也」。而「清代乾嘉經學考據之盛，亦理學進展中應有之一節目」，亦即「清代經學，亦依然沿續宋元以來，而不過切磋琢磨之益精益純而已」。因此總結出：「兩漢經學，亦非能蔑棄先秦百家而別創其所謂經學也，彼乃包孕先秦百家而始為經學之新生。宋明理學，又豈僅包孕兩漢隋唐之經學而已，彼蓋並魏晉以來流布盛大之佛學而並包之，乃始有理學之新生焉。」並認為「學術之事，每轉而益進，途窮而必變」<sup>58</sup>。據此，「經學」之於傳統學術，如何在此長河中轉益窮變，而煥發出不同的型態與風貌，於傳統學術中核心的地位可知。準此，反觀「經學」之於現代學術的發展，尤其在面臨「文化危機」的當下，正視「經學」發展的問題、確認「經學」參與的傳統學術的研究，恐怕是無可輕忽的。

而立足於上述對於「經學」的重新認識，尤其是其根本性質與實際地位的了解，可知「經學」在現代學術的發展，無論如何都必須與「史學」、「子學／哲學」的最新研究進行緊密的結合，並且在此之前也必須與「語言學」、「文字學」等進行有效的結合。換句話說，發揮「經學」固有的整合的性質，突顯其整合的地

<sup>57</sup> 余英時曾對清代學術中的「尊德性」與「道問學」，「經學」與「理學」，「經世致用」，「聞見之知」與「德性之知」，「博」與「約」，「義理」、「考據」、「詞章」，「六經皆史」等概念做出解釋，可以參看。詳余英時：〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1995年），頁405-479。

<sup>58</sup> 錢穆：〈清儒學案序目〉，《中國學術思想史論叢（八）》，收入《錢賓四先生全集》，頁589-590、592。

位，進行跨領域、跨學科的結合研究，應當是刻不容緩的基礎工作。而就目前「經學」的「史學化」發展情況來看，「經學」方面的研究往往在解體與消亡趨勢的各種隱性或顯性的壓力之下，為了證明一己存在的正當性與必要性，更加不斷的尋求其自身某種歷史的、客觀的、真實的理解與研究，反使「經學」更走向「史學化」發展，忽略了自身原有的根本性質與實際地位。又或就目前「經學」的「學科化」發展情況來看，「經學」方面的研究也往往受限於學科單一視野的制約，區分不同學科而造成隔閡。甚至因此相互劃分出所謂的「內部」問題，指責「史學」或「子學／哲學」領域不懂「經學」或不屑於「經學」，而多流於一種排他性的研究，致使「經學」的研究漸行漸窄，無法發揮其原有的性質與功能。因此，諸如此類「經學」的發展，似乎都應該適可而止。相對地，「經學」在各種層面上，嶄新「意義」的闡發、實效「議題」的創立，種種為適應新時代學術思想文化的發展，而逐步凝聚的主流價值與主體信仰等深入研究，則是需要受到更多投入與關注的<sup>59</sup>。

「經學」的跨領域整合研究應該勢在必行，尤其是在五四新文化運動已過百年後的今天。在思想文化革命或是知識結構重整已歷經漫長過程的此時，傳統學術如何能夠以「全體」確實的融入現代學術，實有賴於其中核心之「經學」的實質參與。以「經學」內容上的突破而非形式上的改變，來形成一個新時代具有主體性的學術思想文化，蘊含著主體信仰與主流價值，以與當下的政治、經濟、社會、文化相適應。否則所謂的革命抑或是重整，恐怕只能顯現出一種被動宰制的疲軟無力。當然上述的願景談何容易，本文的撰作在此也只是提供一種認知上最為基本的反省與思考，路漫漫其修遠，百年自然不夠。或許亦如既往，像楊儒賓對於宋明「經學」——「理學」建構維艱過程的描述：「理學家就在這片既熟悉又陌生的土地上，憑藉理論爭辯的連綿烽火，連續奮鬥好幾代，才在東亞大陸上重新樹立起儒家的赤幟。」<sup>60</sup> 僅以此話作一暫時性的結語。

<sup>59</sup> 有關這一方面的詳細分析，需要另文進行說明，尚在撰寫中的拙著《披言以求道——寫本視野下的經學研究》結合出土戰國楚簡對於「經學」的研究，正是對此進行的初步探討。

<sup>60</sup> 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《從《五經》到《新五經》》，頁 22。

