

## ※ 研究動態 ※

# 海峽兩岸清代揚州學派學術研討會紀實

楊晉龍\*

## 一、前 言

一九九九年一月二十六日到二月三日，為執行「清乾嘉揚州學派經學研究計劃」，國立臺灣師範大學國文系賴貴三、本院近史所張壽安、本處蔣秋華、楊晉龍及助理黃智信等人，在林慶彰先生的帶領下，前往揚州實地考察，因而與揚州大學祁龍威、佘榮本、田漢雲、王小盾、張連生、趙葦航等多位教授達成在海峽兩岸各舉辦一場「揚州學派學術研討會」的共識。第一場由揚州大學主辦、第二場由本處主辦；揚州大學主辦的時間是二〇〇〇年四月三日 to 四月五日。此次赴揚州發表論文者共有：佛光大學校長龔鵬程師、國立交通大學共同科詹海雲、國立臺灣師範大學國文系賴貴三、國立暨南國際大學中文系周昌龍、國立臺北科技大學共同科劉玉國及本處蔣秋華、楊晉龍、金培懿與林先生等九人。於是在二〇〇〇年四月二日至四月十日，帶同助理蕭開元依約前往參加會議，並發表論文。

## 二、學術會議實況

### (一) 開幕式

四月三日早上八點三十分舉行開幕式，由揚州大學人文學院院長佘榮本教授主持。首先佘院長報告參與此次會議的臺灣學者有十人、大陸學者將近五十人。其次

---

\* 本所助研究員。

則揚州大學副校長周新國教授簡介揚大的概況：揚大是省屬的重點綜合性大學，係由揚州三十六所院校合併而成，共佔地約三十四餘畝，現在設有十四個學院，共有四十個系、五十個研究所，全校學生共有二萬二千多人，其中碩士生約一千四百人、博士生近四百人。全校專任教師一九九五，副教授以上職位者有八百五十人。與國外學校的合作，包括美、俄在內，共有二十二個國家，最近舉辦的學術研討會是在一九八八年。學校的目標是成爲地方性的綜合大學，在傳統地域性文化的研究，希望能夠擴展有關儒家文化價值的研究，至於清代學術則希望以揚州的學術研究爲主，除了揚州學派的經學研究之外，其他相關的藝術文化也要加以研究，成爲涉及層面比較廣的「揚州學術」研究。接著揚州市孫副市長致詞云：「揚州市是中國八十四座有名的文化古城之一，雖然近代以來的發展不如從前，但在以往的歲月中，文化發展的表現，無疑是中國文化相當重要的一部分，因此值得用心研究，市政府也會注意加以支持。」另外在林慶彰先生報告「清乾嘉揚州學派研究計劃」進行的情形，以及研究的成果、黃愛平教授宣讀戴逸教授說明無法與會原因的信函、漆永祥宣讀孫欽善教授預祝大會成功的信函之後，結束開幕式，然後到虹橋賓館的大門口合影留念。

## （二）第一場會議

四月三日上午十點到十一點，由上海師範大學人文學院研究員暨揚州大學中國文化研究所教授王小盾先生與周昌龍主持：

### 1. 清朝中葉的揚州學派

臺灣佛光大學校長龔鵬程師發表論文：〈清朝中葉的揚州學派〉。強調揚州學派在揚州特定的地理與人文影響下，形成了「博學於文」的學風，大不同於漢學家的樸直實證；也不同於桐城文派的講究義法雅潔，而是重視性靈、表現才情，能夠欣賞各種不同的學術藝術表現，真正達到「游於藝」的藝術境界，因此在治學方法、研究範圍、精神意趣、人生態度、生活方式等各方面，表現出學者向文人類化、文人逐漸涵融學者的特色<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 按：爲方便和真實的提供學術訊息，以下所有論文均以「照本宣科」的方式節錄，儘量不在正文中加入筆者的私見或解釋。

## 2. 吳、皖、揚、浙——清代考據學的四大學派

北京中國人民大學清史研究所黃愛平代其師戴逸教授宣讀〈吳、皖、揚、浙——清代考據學的四大學派〉一文，以為清代學術發展，除吳、皖、揚三派之外，晚清應該還有包括俞樾、黃以周、孫詒讓、章太炎、王國維等人在內的「浙派」。這四派分別代表清代考據學發展四個時代先後不同的階段，至於各派的特點則：吳派「尊古」、皖派「求是」、揚派「通貫」、浙派「創新」。並以爲浙派是傳統走向近代的橋樑：超越了傳統的考據學，而爲近代學術的開路人。

## 3. 關於揚州學派的幾個問題

前北京中國社會科學出版社總編輯研究員王俊義先生發表〈關於揚州學派的幾個問題〉，以為揚州學派是由於揚州特殊的地理與人文環境：豐厚的文化積累、經濟的發達和乾嘉漢學弊端呈現的情況下，而發展出來具有自己獨特風格的學派。形成的時間是稍晚於吳、皖兩派的乾嘉時期；代表人物有：王念孫、汪中、焦循、阮元；屬該派的學者有：李惇、任大椿、程晉芳、劉台拱、賈田祖、江德量、凌廷堪、秦恩復、鍾懷、顧鳳毛、羅士林、王引之、劉文淇、黃承吉等，劉師培則爲該派的遺緒與殿軍。「揚派」的學術特徵是：將乾嘉漢學進一步推向高峰，並取得總結性成就；突破傳注而開拓了研究領域，在內容與方法上漸有近代學術的氣息；沒有墨守門戶的成見，具有發展的思想與求實批判的精神。這些也對後代學術研究產生良性的影響。

## 4. 清代經學學派及其異同

上海社會科學院歷史研究所研究員湯志鈞先生發表〈清代經學學派及其異同〉，認爲探討清代經學流派的發生、發展，進而剖析其異同，是研究清代經學的關鍵。不同學派治學的方法與宗旨上，自有特點，但並非一開始即如此，大都是在繼承者的手中逐漸豐富，最後纔形成自己的學術特點，不能因爲見到各學派的相同點，就懷疑分派的不當；也不能只看到相異點，就認爲彼此間毫無關係，各學派爭論所以日趨激烈的緣故，實與政治脫離不了關係；學派的區分自以學術風尚爲主，揚州地區不但出現許多經學大家，研究上也有不同的特色，稱之爲揚州學派而從事專題研究，當然沒有問題<sup>②</sup>。

<sup>②</sup> 湯志鈞教授之文，大會僅有「大綱」，林慶彰先生處另有手稿全文。

### (三) 第二場會議

四月三日下午二點三十分至四點整，由王俊義教授和楊晉龍主持：

#### 5. 關於進一步確認揚州學派的思考

揚州大學人文學院教授田漢雲先生宣讀論文〈關於進一步確認揚州學派的思考〉，認為揚州學派是否存在，引發爭論的原因有二：界定學派的標準不一、對清代揚學的總體考察不足。於是他從學術群體意識、師承關係、地緣關係、時間分佈等幾方面，考察揚州學者是否足以成爲一學派。結果則發現揚州學者具有相當強烈的鄉梓之情（地緣關係）、學者之間不但具有特殊的學術文化聯繫（師承關係）、更具有真心推許與關注相互學行的情誼（群體意識），因有這些條件，故相關的揚州學者自可稱之爲「揚州學派」。

文中同意賴貴三「揚州學派有不同發展階段」的論點，故以時間分佈論其發展：醞釀期在康熙、雍正年間（1662-1735），陳厚耀（1648-1722）、王懋竑（1668-1741）、朱澤澐（1666-1732）爲先驅；成立期在乾隆年間（1736-1795），汪中（1744-1794）、王念孫（1744-1832）、劉台拱（1751-1805）、任大椿（1738-1789）爲代表人物，其他還有李惇（1734-1784）、賈田祖（1714-1774）、朱彬（1753-1834）等人；嘉慶年間（1796-1820）爲活動的第二期，焦循（1773-1820）、阮元（1764-1849）、江藩（1761-1830）、凌廷堪（1755-1809）、王引之（1766-1834）爲代表，另有凌曙（1775-1829）、黃承吉（1771-1842）、鍾懷、徐復、汪克燧、李鍾泗、宋繇初、秦恩復、楊大壯、許珩等人；第三期活動在道光年間（1821-1850），代表人物是劉文淇（1789-1854）、劉寶楠（1791-1855），還有汪喜孫（1786-1847）、劉寶樹、梅毓、薛傳均等人；咸、同兩朝（1851-1874）是揚學的衰落期，成蓉鏡（1816-1883）、劉恭冕（1824-1883）、劉毓崧（1818-1867）是比較有成就的學者；劉嶽雲（1849-1917）、劉師培（1884-1917）僅能視爲揚學的餘波。

揚州學派的基本特徵，正如張舜徽（1911-1992）所言是「通」，「通儒」是揚州學者共同的理想，內涵則表現在：講究訓詁考據與義理的貫通、堅持「道」與「藝」的兼重、具有寬廣的文化視野與卓越的創造能力等三方面。揚州學派的學術，淵源於吳、皖兩派，又超出吳、皖兩派之外，一方面將復古推向先秦，一方面



開漢、宋兼容的匯通新風，舉凡紹承清代正統學術的名家，如章太炎、王國維、劉師培等等，莫不受到揚州學派治學思想和方法的啓發。

## 6. 清代漢學流派析論

北京中國人民大學清史研究所教授黃愛平女士發表〈清代漢學流派析論〉，文中謂：清代最具代表性、佔主導地位的學術是「漢學」，係以文字聲韻、章句訓詁、典章制度爲主要研究對象，以樸實的經史考證爲研究方法，對傳統典籍的整理和總結，貢獻甚大。根據師友淵源、發展時間的先後，當以吳、皖、揚派爲代表。

吳派以惠棟（1697-1758）爲主，著名的有沈彤、余蕭客、江聲、王鳴盛、錢大昕等江南人士，主要致力於漢儒經說的發掘、鉤稽和表彰，以恢復、弘揚漢學爲己任，該派的特色是「嗜博、泥古、佞漢」（尊漢崇古）。皖派的開山代表是戴震（1724-1777），還有程瑤田、金榜、段玉裁、王念孫、王引之、洪榜、凌廷堪等以安徽籍爲主的人士，學派特色是「實事求是」與「結合訓詁、考據、義理」：強調證據、嚴密斷制、注重歸納條例的治學方法。皖派因能走出佞漢、泥古的限制，所以纔能說是真正的「清學」，與吳派之爲「漢學的復活」不同。揚派以阮元（1764-1849）爲主，包括汪中、焦循等揚州籍學者，特色是「求通求是，務得真解」，主張「兼採漢、宋之長」以「究明經義原解，探尋聖人之道」，具有「通貫總結」特點。其學最具理性主義的精神，是清代漢學發展的頂點，道光（1821-1850）以後，漢學已不再佔有學術主導地位了。

## 7. 方東樹對揚州學者的批評

臺灣中央研究院中國文哲研究所籌備處林慶彰先生宣讀〈方東樹對揚州學者的批評〉，以爲在乾嘉漢學獨盛之際，雖有凌廷堪、章學誠（1738-1801）、段玉裁等人看出考據學的缺點，但真正予當時漢學重大打擊的，應屬方東樹（1772-1851），尤其《漢學商兌》一書，更具有觀察道光年間漢宋學演變的重大意義，本文因此舉其中批評汪中、阮元、江藩等三位揚州學者的意見加以討論。方東樹在《漢學商兌》批評汪中的部分，主要集中在《大學》與《墨子》，方氏反對汪中《大學》爲七十子後學之作的說法；認爲《大學》爲曾子之作雖係後出之言，但也不能因此而斷定此說必誤。方氏又以墨子反對「三年之喪」爲得罪名教之舉，譏刺汪中將墨子的地位提升到與孔子相埒的觀點。

方氏批評阮元，主要是指責阮元在《論語論仁論》內朱子「中年講理、晚年講禮」一說的偏頗，方氏指出朱子一直都是理與禮相融併講，並無阮元所說的情形；朱子解「吾道一以貫之」之「貫」為「貫通」，也並不像阮元所說那樣，有流於禪的嫌疑，事實上朱子更重視在「貫通」前所下的功夫，所以纔說「一旦豁然貫通」，「貫通」並不是全無條件的「禪悟」；還有「克己復禮」的「己」，朱子解為「私欲」是正確的，若如阮元之見，將其義解為「私」，則「舍己」、「虛己」就變得毫無著落了。

方氏批評江藩《國朝經師經義目錄》中認定漢《易》直接傳自聖人的觀點，乃蔽於一隅的愚蠢之見；方氏又舉出朱子《四書》原定之次序是：《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》的證據，反駁江藩誤把坊本當成朱子定本，因而批評朱子《四書》以《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》為次序的謬誤。

方氏該書本以「抑漢彰宋」為目的，故不免有「借題發揮」、「乘機教訓」之嫌，然從其選定的批評對象，亦可反映該等學者與揚州學派在當時的學術地位。

## 8. 揚州學派經世致用思想述論

揚州大學旅遊烹飪學院旅遊系教授趙葦航先生發表〈揚州學派經世致用思想述論〉，認為揚州學派繼承清初顧炎武、黃宗羲等的「經世致用」思想，崇尚實學，注重創新，主張為學需有益國計民生。這種思想的表現包括：（一）、對天文曆算的貢獻：如阮元編《疇人傳》、焦循用符號來表達運算定律的數學成就。（二）、對歷史地理的研究：如汪中研究「廣陵濤」，證實曲江為長江在揚州附近的河道，而非錢塘江；劉文淇研究揚州運河，詳盡考證了邗溝故道，證實「平津堰」係在江都、儀徵境內運河上的攔河堰。（三）、對編修方志的建樹：除阮元主修的《廣東通志》、《雲南通志稿》；劉文淇的《重修儀徵縣志》、《揚州水道記》；王念孫《高郵州志》；焦循《北湖小志》、《邗記》、《揚州足徵錄》；焦循與江藩《揚州圖經》；汪中《廣陵通典》；劉寶楠《寶應圖經》等實際的成品外，如焦循「按事立格，依文樹義」的修志主張、阮元強調「地圖」對方志的重要性、劉文淇更善於利用地圖和考證前志記載的訛誤，加以糾正。（四）、對交通水利之創見：如汪中創議建京口浮橋（在鎮江與瓜州間），此議終於在二〇〇〇年三月獲得實現；阮元關注水利漕運，不但修築江浙海塘、浚治西湖、修築江堤，以防水患，還主張北運糧食改河運為海運。這些都是揚州學派「經世致用」思想的具體呈現。

#### (四) 第三場會議

四月三日下午四點三十分至六點整，由蔣秋華、黃愛平共同主持：

#### 9. 揚州學者的子學研究

北京中國人民大學清史研究所博士生劉仲華先生宣讀〈揚州學者的子學研究〉，該文主要說明揚州學者在清代子學研究復興發展的過程中，扮演的角色和地位。以爲清代乾嘉學者研治經史之際，莫不博求廣徵，不但重視本證，還特別重視他證與旁證，先秦子書由於與《六經》的時代相當，因此在字的形、音、義；名物制度；史實記載等方面，頗多可與《六經》相互比類者，所以清儒研治《六經》之時，一般都免不了要利用子書進行比類旁證。由於「利用」的需要，於是就有對長期以來嚴重斷簡脫訛的先秦子書做一番整理、校勘的必要，在整理過程中，深入研討的影響下，於是有人對諸子學說重新加以評價，這樣由於「以子證經」的現實需要，遂從乾隆中期開始，逐漸引發對先秦子學的全面性整理與研究。

揚州學者在子學研究方面的表現，包括對子書進一步的整理、校勘、考據的實證研究；對諸子思想的再評價；子學新發展的義理和闡釋兩方面的探討等。（一）、子書整理：如汪中校注《荀子》，傳本雖佚，然盧文弨、謝墉的注解本已將其校勘成果納入；汪中又有《墨子》校注和《墨子表微》之作，惜皆失傳；《老子考異》考證《老子》作者當晚於孔子。王念孫《讀書雜誌》的校勘範圍，更擴及《管子》、《晏子春秋》、《墨子》、《荀子》、《淮南子》、《老子》、《莊子》、《呂氏春秋》、《韓非子》等書，王氏以深厚的音韻訓詁功夫，加上參核衆本、兼採諸說的態度，不但在校勘上獲得極大的成果，更深化了乾嘉子學考證的研究，對俞樾、王先慎的校勘方法，也有實質的影響。（二）、諸子學說的再評價：主要集中在《荀子》與《墨子》兩家。清代自乾嘉以後，開始有人爲荀子正名，謝墉、盧文弨、錢大昕調和孟軻「性善」與荀子「性惡」之論。汪中則通過考證古籍，證明《毛詩》、《韓詩》、《左傳》、《穀梁傳》爲荀子所傳，六藝能傳世不絕，全是荀子之功，肯定荀子乃周、孔之道的直接傳人。凌廷堪則推崇荀子「禮學」，爲「復性」的唯一途徑，因而主張「以禮代理」，焦循、阮元均贊同凌氏之論。揚州學者肯定荀子傳經之功及對荀子禮學思想的發揮，是促成荀學地位提昇的重要因素。南宋以後的儒者每無條件接受孟軻的觀點，視墨學爲「非聖無法」和「離經叛

道」的異端。汪中則讚揚墨家為「質實而自重」的學派，讚賞墨子尚賢尚同、節用節葬、兼愛非攻、非樂非命、尊天事鬼的思想，認為孟軻「無父」的攻擊是刻意的歪曲誣枉，以為墨家之論可與儒家「相反相成」。此論一出，即受到翁方綱「妖言惑眾，名教罪人」與章學誠「強詞奪理式」的攻擊。（三）、對諸子學說的「變通」：如焦循主張「貫通」，採取變通、折衷的態度，其「飲食男女，人與物同之」、「非教無以通其性之善，教即荀子所謂『偽也』，『為也』」、「所以治天下則以禮」等等思想，實際上都是對荀子思想的「變通」。結論認為：王念孫的校勘深化了子書的整理工作；汪中吸收了謝墉、畢沅調和荀、孟與儒、墨的基礎，因而推動了荀學及墨學的復活；焦循的「變通」主張與「禮治」思想則是吸收子學思想的表現。由此可見揚州學者在近代子學研究興起發展的過程中，扮演了承先啓後的重要作用。

## 10. 商儒轉換中的揚州學派及其經世致用

揚州學術旅遊學會秘書、揚州龍門書店顧問王章濤先生發表〈商儒轉換中的揚州學派及其經世致用〉，其文分：第一「清乾嘉間揚州商儒轉換及其社會作用」、第二「商業環境催化出的揚州學派」、第三「揚州學派的通經致用、經世致用」等三部份，以說明揚州學派的形成、思想內涵和表現及與揚州繁榮商業間的關係。

第一部份從古籍資料記載，證明揚州二千年來在交通、商業、文化上的發達、繁榮，並以為商業的繁榮乃得自交通之便利與文化之輔弼；由於商業經濟與文化的融合，形成揚州文化內涵上具有總體的延續性、創造性、兼容性的特點。這些特點表現在：商人對文化的追求、儒生投身商業活動或充當商人輔佐及商人儒生化、儒生商人化的社會作用上。商人對文化活動，如戲劇、書畫、古董的熱衷，固然可視之為「附庸風雅」；但對文化創造活動，如獎助文學創造、學術研究、刊刻書籍、學者生活等的支持，甚至自己也著書立說，把自己轉化為文化人，這實際上是表現商人的文化追求，不可誤為「附庸風雅」。例如揚州商人「小玲瓏山館」的馬曰瑄、馬曰璐兄弟對全祖望、符曾、陳撰、厲鶚、金農、陳章、姚世鈺等的資助，資助刻成朱彝尊的《經義考》；刊刻許氏《說文》、《玉篇》、《廣韻》、《字鑿》等書。馬曰瑄更自著《沙河逸老小稿》、《懈谷詞》，編《焦山記游集》、《林屋唱酬集》、《韓江雅集》、《韓柳年譜》，並組織主持「韓江詩社」等。與馬氏兄弟同樣熱心於文化活動的商人，還有：影園的鄭元勛、九峰園的汪玉樞、康山的江

春、西園曲水的鮑誠一等。揚州商人熱衷文化建設而有成果的還有：鮑誠一與弟鮑方陶校刊《論語》、《孟子》等書，並培養次子鮑勛茂入仕；孫枝蔚(1620-1687)著有《漑堂集》；程晉芳(1718-1784)和江藩兩位都是商人的子弟等。商人之外，還有一些出身下層階級的學者，如凌曙係香舖雇工、凌廷堪為販夫、焦循則世代為醫卜、阮元乃武夫後裔，父為富商幕客。揚州儒生轉化為商人者有：鄭之彥、江春、鄭鍾山、鄭鑒元、鄭宗彝、鄭宗洛、鄭兆鈺、李容等人；儒生為商人幕友者有：方貞觀、方士庶、黃尊古、方洵遠、姚澍、金兆燕、柳夢薦、顧鳳毛(1762-1788)、焦循、汪輝祖(1731-1801)等，此皆可見揚州社會重視文化的特色。這種儒商互相轉換的實情，引發的作用，除了提高商人的知識水準而促成經濟的發展外，對讀書人的作用則有：不再以入仕為唯一的前途、熱衷於各種實用知識的探索、出現一批追求學問與國計民生相結合的實用型學者；還有啓用「幕僚」為輔佐，並且成為爾後官場的成規，除阮元外，後世的陶澍、林則徐、張之洞、曾國藩皆其顯例。

第二部分論證揚州因商業社會的特徵，出現一批來自社會底層的學者，如汪中、鍾懷(1764-1805)、李鍾泗、凌廷堪、焦循、徐復、凌曙、劉文淇等，多出身於商、農、工、醫卜之家。更由於商業社會的需要，因此對實用之學特別重視，反對空談，注重有用之學、實用之道。以數學為例，如焦循之推崇陳厚耀的經學與數學兼優；商人張四教精於《九章算數》；篤好數學者除焦循外，還有阮元、徐復、焦廷琥、楊大壯、汪萊(1768-1813)、張敦仁、鄭復光(1780-?)、李銳(1769-1817)、凌廷堪、談泰；還有錢大昕、程瑤田、袁廷禱；以及阮元在浙江的弟子：許宗彥、徐養原、洪頤煊、洪震、張鑒、周治平、羅士琳、范景福、陳春華、丁傳經、丁授經；凌廷堪的弟子程恩澤；學海堂後來的陳澧、鄒伯奇等，這些人都因阮元等學者提倡的影響，而研究或學習數學，並成為一個切磋辨難的論學群體。在天文曆算方面則有：焦循、李銳、凌廷堪、汪萊、談泰、阮元等人，諸人均有卓越的研究成績。

第三部份強調揚州學者經世致用的思想與表現，並肯定所有揚州學者均為經學家。阮元確立「小學」為「工具論」和推翻宋學一家獨尊的現況，總結吸收了漢學的成績，表現出不同於「漢學」與「考據學」的「樸學」特色。焦循的「得聖賢立言之指，以正立身經世之法」、阮元的「聖人之道，無非實踐」、凌廷堪的「以禮代理」等觀點，皆可看出他們以通經致用為目的的思想。至於經世致用的體現，阮

元表現在教育改革、水利建設、水文地理與歷史地理的研究等重視實踐、實務之學上；汪中表現在建立社會賑濟機構，如孤兒社、養濟堂、育嬰室、貞節堂等的設立，與公共實業建設，如水利交通等方面；焦循強調「古人之學，期於實用」、「效有必驗而後行」，主張要能學以致用；凌廷堪的矚意倫常禮俗，也是經世的另一種表現；王念孫的治水功績與觀點；劉文淇在史學、地理學方面的研究成果；劉寶楠的水利建設等等，這些都是揚州學者經世思想的實踐。

結論認為：揚州學派得力於揚州的文化底蘊和商業環境，突破了小學的窠臼，進入通經致用的殿堂，以經學為主而拓展到各個學科，形成其大容量的「雜學」型態，並實際服務於社會。

## 11. 揚州書院與揚州學派

揚州大學人文學院中國文化研究所副教授陳文和先生發表：〈揚州書院與揚州學派〉，從書院的設立、書院的掌院、書院的學子與書院經費的來源等四方面，論證揚州學派產生的社會基礎。文中以爲雍、乾之世（1723-1795）是揚州極盛時期，也是書院最發達之時，考察當時的書院教育，是探討揚州學派的一個切入口。當時比較著名的書院是：安定書院、梅花書院、廣陵書院。

各書院的掌院：（一）、安定書院爲：王步青（1672-1751）、吳濤（1718年進士）、儲大文（1665-1743）、王竣（1694-1751）、查祥（1721年進士）、陳祖范（1676-1754）、王喬林（1723年進士）、張仕遇（1723年進士）、邵泰衢（1690-1758）、蔣恭棐（1690-1754）、沈起元（1685-1763）、劉星煒（1718-1772）、王延年（1726年舉人）、杭世駿（1695-1772）、沈慰祖（1730年進士）、儲麟趾（1739年進士）、蔣士銓（1725-1785）、吳珏（1763年進士）、吉夢熊（1721-1794）、周升桓（1733-1801）、趙翼（1729-1814）、張燾（1763年進士）、王崧高（1735-1800）等二十三人；（二）、梅花書院是：姚鼐（1732-1815）、茅元銘（1772年進士）、吳珏、蔣宗海（1752年進士）、張銘（1747年舉人）等五人；（三）、廣陵書院爲：謝宏生（1762年舉人）、杜堉（1778年進士）、郭均（1787年進士）等三人。三十位掌院的專長：經學九人（王步青、王竣、陳祖范、王喬林、邵泰、蔣恭棐、沈起元、王延年、儲麟趾）、詩文者八人（姚鼐、蔣士銓等）、史學二人（杭世駿、趙翼）、書畫一人、不詳者十人。其中陳祖范是提倡「古學」與「史學」研究的王竣之師，王竣在

蘇州「紫陽書院」為錢大昕、王鳴盛、王昶等人之師；杭世駿則是極欣賞汪中之人；蔣士銓之母與阮元之母過從甚密，阮母教子方式深受蔣母影響；趙翼和姚鼐任教較久，影響特別大。掌教中曾為鹽商馬曰琯座上賓者有：杭世駿、陳祖范、查祥、邵泰等；阮元舅祖江春秋聲館的貴客有：王步青、蔣宗海、蔣士銓等。部分知名學者也成為揚州鹽商或官員的幕賓，如惠棟與戴震即在盧見曾府中見面，這當然對揚州的學術、教育具有正面影響。

書院培養的學子中，在學術上較有成就者，至少有：任大椿、段玉裁、李惇、王念孫、宋懋初、汪中、劉台拱、洪亮吉（1746-1809）、孫星衍（1753-1818）、焦循等人。這些主要歸功於揚州書院人才的培養，甚至阮元創建學海堂、詁經精舍：「以漢學取代理學、以實學取代制藝」，也可說是揚州書院影響下的成果。書院的經費：建築物的維修、教師的束脩、學生的生活費等，主要來自兩淮鹽政的固定經費，再加上鹽商私人資助，因此相當充裕，收入的豐厚，保證了師資的來源；經濟的改善，使得教師有意願和具有藏書的能力；生活費用的供應無缺，使得學生願意來就讀，學生多則有更多發展的可能性，揚州書院教育的質與量，因此得到了比較可靠的保證。

結論是：揚州在雍、乾時期，擁有厚資的鹽商們的養賓客、蓄圖書、刊典籍、辦書院、築園林等與文化相關的作為，產生了一個培養、創造學術人才的優良環境，這就是揚州學派產生的社會基礎。

## 12. 《經傳釋詞》內《詩經》條目析論

臺灣中央研究院中國文哲研究所籌備處楊晉龍發表〈《經傳釋詞》內《詩經》條目析論〉（初稿）一文，統計歸納王引之（1766-1834）《經傳釋詞》內引用的四百九十六例《詩經》條文，校其訛誤五處（《經義述聞》同誤者二處），歸納其作用有五：作為正確解說單純之例證、作為正確解說徵引取代原詞句之例證、作為證明書中解說無誤的肯定之例證、作為解說正誤對比而糾正前人說解訛誤之例證、作為比對前賢說解正誤而對錯說解並存之例證。前三項的用意是用來證明《經傳釋詞》之解說係前有所承，絕非向壁虛造；後兩項則表現王引之糾正前賢解說訛謬的成績，由此亦可考見王引之對《詩經》語詞詮解的態度。

從引用《詩經》條文的運作情形，可以歸納出《經傳釋詞》一書在詩經學研究上具有以下四項功能：辨明《詩經》中虛字與實字之別；糾正前人誤以實字之義解

說虛字之謬；因虛字解說的正確而加深對《詩經》文義的瞭解；辨別毛《傳》、鄭《箋》、孔《正義》三者字詞解說與文義瞭解上的差異。分析其表現的功能，可以得知其具有下述的價值與意義：揚州學派「博通」治學精神的呈現；表現詩經學由「共尊」《毛詩注疏》說解，走向直接由經的文本入手，因而區別毛、鄭、孔說解的不同，並傾向「特尊」毛《傳》的變化情形；書中未曾出現直接批評朱子《詩集傳》的文字，可能是文字獄無形的心理壓力下不自覺的呈現；對《毛詩注疏》的重新評價則表現詩經學再次「解放」的實情。

經由這些論證與分析，不但可以見出王引之在《詩經》學上的貢獻，並且對揚州學風、清代《詩經》學、清代文字獄等相關的研究，具有深化認知的助益<sup>③</sup>。

### （五）第四場會議

四月四日上午八點正至九點三十分，由龔鵬程師與彭林主持：

#### 13. 揚州學派與蘇南學人

上海社會科學院歷史研究所研究員兼所長承載先生發表〈揚州學派與蘇南學人〉，主要討論具有「皖派」血緣的揚州學者，與具有「吳派」血緣的蘇南學者間的學術交往，並論其在學術發展上的意義。

兩地學者交往的基礎條件是歷史的淵源與學術的淵源。他們在學術上固然涇渭分明，但對不同見解的學術爭論，大多能以學術論辯「務求其真」的原則處理，因此並不妨礙相處的感情。例如汪中與孫星衍論「石鼓文」年代、真偽的問題，孫氏認為是北朝後周時期的遺物；汪中則從書寫習慣、前人考證成果、與同代人書法相比等理由，堅信「石鼓文」應屬「三代遺物」。汪中又與孫氏爭辯「明堂」問題：汪氏說「明堂」有六，名稱雖同，作用卻不一。孫氏則謂「明堂」與「辟雍」關係密切，建立的主要目的是樹立天子的權威性，因此可以因時代而變化。孫氏治學的目的是實用的，與汪中恢復孔子之學真面目的目的有別，孫氏在此問題上亦自承有

③ 龔鵬程師提醒要注意名之為「釋詞」的本意，所謂「詞」指的是否即未具固定意義的「語詞」、「口語」？換言之，指的是否「語法」的問題，而不僅僅是文字的問題而已。漆永祥則以為「文字獄」相關論述的證據不足。不過此文也僅由觀察到的現象而提出此一懷疑，是否屬實，實際上也很難證實或證偽，然作為一種可能性的解說，或者也還具有一些參考的意義吧！



不及汪中者。事實上孫氏嘗自述兩人「學術最相契合」，但不會因此而故意抹煞不同的學術意見。阮元在「明堂」問題上，也曾提出與孫星衍不同的觀點：阮元透過清理前人的論述，追本溯源的指出，「明堂」的規制與作用是不斷變化發展的，所以先後不一。阮元以這種「求之經史」與求徵諸家論證的材料，說明其歷史變化的事實，表現的正是廣徵博引、不拘一家之說的考證方式，故所得最為可信。

江聲亦曾以前輩的身分，要求焦循改正《群經宮室圖》中某些他認為的訛誤，焦循固然沒有接受，然卻保留江聲規誡之信，且加〈跋文〉云：

人有撰述以示于人，能移書規之，必此書首尾皆閱之矣。於人之書首尾閱之，是親我重我，因而規我。其規之當，則依而改之。其規之不當，則與之辨明，亦因親我重我，而不敢不布之以誠。非惡夫人之規己，而務勝之也。<sup>④</sup>

這種先肯定他人規勸的誠意，然後纔與之論辯的態度，可代表揚州學者以豁達大度對待學術異見、以務實求真的精神開展學術交流的態度。

校勘的工作上，王念孫在《淮南子》、《晏子春秋》、《荀子》等書的校勘，均得到顧千里的協助改正，王氏也不加隱瞞，更在文中稱讚顧千里的成就。汪中的遺著：《知新記》與《強識錄》係由劉逢祿校勘，《廣陵通典》經顧千里、李兆洛精校後刊印，《述學》由劉端臨與顧千里校勘後付印。這些均可看出蘇南學者對揚州學者的助益。當時學者對揚州學者的推崇，可藉「常州今文學派」劉逢祿對汪中的肯定，以見其一二，劉氏稱美汪中「學問廣博、學力深邃」、「治學艱辛、態度誠懇與謙和」、「不偏廢考據之學、不作無端之推測臆斷」，此實包含對揚州學者之稱許。

結論是：揚州學者在與蘇南學人的交往過程中，開闊了學術心胸；蘇南學人則從揚州學者身上，看到了自己缺乏的東西。揚州學者以兼容包併的精神，打破學界因觀點不同而互相抵牾、壁壘森嚴的局面，這不但是對「漢學」內部的自我完善和調節的表現，同時也是孕育新思想生命的發端。

#### 14. 戴震義理學中情理的社会基礎與驗證

<sup>④</sup> 按：焦循此說與筆者平日參與學術討論會發表論文時，面對提問質疑之際，所持之心態相同。不意焦循早我提出，相距二百年而竟有完全相同之觀點，此亦讀書一樂也，特誌此以示不忘。

臺灣埔里國立暨南國際大學中文系周昌龍宣讀：〈戴震義理學中情理的社会基礎與驗證〉，認為清代新義理學的代言人戴震，承接明中葉以來正面審視人之情欲問題的趨勢，結合清代實事求是的學風，要在聖王係為人民謀人欲之事的社會基礎上，肯定情欲「公」與「同」的性質，並以此共同之情欲為「理」之出發點；於是將宋儒之天理轉為情理，此與杜威（John Dewey, 1859-1952）等將哲學家問題變成生活問題的趨向相似。

文中認為戴震關心的是人間可知、可驗證的情事條理，通過人際平實忠恕的以情絜情，使可知、可驗證的分理，無不得其平。所以他先肯定飲食男女的自然之身，以為倫理道德不是脫離人間的「天理」，而是人之大欲中的「情理」，他的義理學因此是由尊重個體的自然生命出發，再擴展至整體社會生命，使每個人本然自有的情欲，都能取得公與同的社會基礎，轉情入理，而這一具有社會基礎的共同情欲，就是《大學》的「民之好惡」。戴氏新義理學的部分內容是要撫平宋儒將理欲對立後，引發天人之間緊張的警戒關係，程朱的理欲之分，當然並非如戴氏指責的「捨情言理」或「以理殺人」，然對戴氏而言，理欲關係之緊張對立，以致出現普遍「以理殺人」的現象，癥結就在於「欲」能否脫離「天理」而恢復其固有之獨立領域，進而約制理之內容，將天理轉為在客觀事物中，可受驗證的情理和事理。這種「心之所同然」的理，纔是可實際運用於行事上的理義，儒家的道德是行事道德，關心的是人之共同情欲有關的社會民生問題，因此必須具有社會基礎。日本學者村賴裕也教授也認為：戴氏一開始注重的，就是關於人類存在之基礎性認識的問題。

戴震要將宋儒「個己私欲」的意義，轉為「社會公欲」的新意義，必須解決兩個問題：如何證明存乎欲的理，確係「心之所同然」的理？個人自然的情欲之念，其共同性與必然性如何確定？戴震以知識考據的方式加以解決，故其義理學因之而帶有實證研究的精神。驗證前述兩個問題的方法有三：「以情絜情」、「求諸《六經》」與「十分之見」等。所謂「十分之見」實是一種治學標準：必須徵諸古之典據、合乎道之實踐、知廣探微、窮本推流，最後歸於深思自得，成為如繩繩木、如水準地的定理。

結論是：戴震認為人事上的義理都具有「心之所同然」的基礎，通過對公欲、同欲的強恕絜矩過程，輔以對經典研究的深思自得，再加上嚴格的治學方法控制，所有人情事為上的「大共之理」，都應該可以受驗證而成為「至當不易之則」。

## 15. 略論戴震的自然科學觀及其影響

上海中國人民解放軍南京政治學院上海分院黨史教研室教授華強先生宣讀：〈略論戴震的自然科學觀及其影響〉，主要在說明戴震自然科學觀的淵源、內容、傳承、影響。文中同意王茂：戴震首先是一位自然科學的學者，然後纔是一位經學家和哲學思想家的看法，故以為戴氏的哲學思想是建築在自然科學的基礎上；並與其唯物主義認識論的形成，具有密不可分的關係。

戴氏平生著述、校勘之作近五十種，《孟子字義疏證》乃戴氏自認「生平論述最大者」，書中提出一種新的「人性自然論」的觀點，認為道是極有規律的「陰陽二氣」的運動變化，所以「理在氣中」，這表達了戴氏的唯物主義世界觀和認識論，這些創見與特色，就是戴氏將其對於自然科學的研究，反映和運用到哲學上的結果。文中強調戴氏自然科學觀的形成，與當時中西文化的交流關係密切。自十七世紀以來，西方一些先進的科學技術，隨著傳教士傳入中國，從清朝初年以來，幾乎每年都有自然科學相關的翻譯或著述出版，這些書籍的傳播，對戴氏自然科學觀的形成，發生極大的影響。如完成於二十二歲的《策算》，法國學者戴密微就認為可能受到「耐普爾計算法」的影響。

戴震自然科學觀的形成，也與他立志「聞道」的志向有關，如何從《六經》的文字記載中「聞道」？乃其終生追求的問題。最後總結的方法是：「必由字以通其辭，由辭以通其道。」但經學博大精深、包羅萬象，無哲學與數學知識則無法研究《易經》、無歷史與地理知識則無法研究《書經》，因此致力於語言文字和自然科學的研究，以作為「聞道」的鑰匙。戴震的自然科學知識源自江永，然成就更大，戴氏因始終以「聞道」為目標，所以有重視物質世界，提倡「經世致用」，批判封建等級、要求平等一類的先進觀念，在歷史觀上則有過分推崇聖人的作用，而抹煞廣大民衆創造實踐的缺陷。

戴氏在「算學」上的成就：二十二歲著的《籌算》後更名為《策算》一書，詳述乘、除、開平方等籌算方法的具體步驟，並用來作為解決古典經籍中有關算術問題的工具；三十三歲作〈勾股割圓記〉；入「四庫館」後，更對古代算學著作進行廣泛的蒐集、整理和校勘，包括：《九章算術》、《海島算經》、《孫子算經》、《五曹算經》、《夏侯陽算經》、《周髀算經》、《張丘建算經》等，使得這些瀕於失傳的古籍，得以保存與流傳。在地理學方面，費十年功夫三校《水經注》，補

二一二八個闕漏字、刪一四四八個妄增字、正三七一五個臆改字；一七六八年應直隸總督方恪敏之邀，修成《直隸河渠書》初稿，後由王履太續成，易名為《畿輔安瀾志》；一七六九年修成《汾州府志》；一七七一年有《汾陽縣志》及〈水經酈道元注序〉、〈書水經注後〉、〈答曹給事書〉、〈應州續志序〉、〈記洞過水〉、〈與段若膺論縣志〉等文，其重視地圖之繪製、及以記山川走向為主，郡縣沿革為輔的敘述方式，為其主要創建。天文方面有：〈與丁升衢書〉、〈原象〉、〈迎日推策記〉、〈續天文略〉等文。機械方面有〈自轉車記〉、〈羸旋車記〉。建築學、鑄造學及古代典章制度方面有：〈考工記圖注〉、〈明堂考〉、〈樂器考〉、〈記冕服〉、〈記朝服〉等。不過這些研究的目的，並不在自然科學本身，而是經學；研究自然科學的目的，就是要為經學服務，戴震因此是經學家而非數學家或地理學家。

戴氏以自然科學為「聞道」手段的治學方法，對揚州學派的影響相當深遠，如焦循的《孟子正義》、《論語通釋》即仿《孟子字義疏證》而作；數學方面的〈理堂學算記〉、〈加減乘除釋〉、《孫子算經注》等；地理學方面的《毛詩地理釋》、《北湖小志》等；及把數學、地理學引進《易經》的研究，皆可看出戴氏影響的痕跡。任大椿繼戴氏而作《弁服釋例》、《深衣釋例》、〈釋繪〉，受影響更為顯著。阮元精通算法，編《疇人傳》、《考工記車制圖解》、《浙江圖考》等；另外如王念孫、段玉裁、孔廣森、汪中及後起的劉師培等，莫不是紹承戴震，將研究自然科學作為「聞道」的工具，因而得到較佳的研究成績<sup>⑤</sup>。

## 16. 全祖望與揚州學術

臺灣新竹國立交通大學共同科國文組詹海雲論文：〈全祖望與揚州學術〉，討論全祖望在揚州的交遊、所受的影響與對揚州學者的影響。全氏在北京受李紱的賞識，認識許多拜訪李紱者，編了一部記載九十九人生平事蹟的《公車徵士錄》，但最友好的不過是厲鶚、趙信、趙昱、杭士駿等四人而已，後來五人都到杭州，且成立詩社，又都到了揚州，並與揚州的馬曰琯、馬曰璐兄弟認識。

全祖望約在乾隆八年（1743）至乾隆十三年（1748）間，先後兩次長期居留

<sup>⑤</sup> 討論中有學者對戴震《策算》受「耐普爾計算法」影響之論及報告中提及《四庫全書總目》中有關「天文」一類書籍「提要」，係戴氏所撰的說法，提出質疑。

揚州，且和當地「韓江詩社」諸人唱和，並和厲鶚、馬曰琯三人編成《韓江雅集》，收錄：胡期恒、唐建中、程夢星、馬曰琯、汪玉樞、厲鶚、王藻、方士庶、馬曰璐、陳章、閔崑、楊述曾、陸鍾輝、全祖望、張四科、方士庶、洪振珂、劉師恕、王文充、高翔、姚世鈺、程士槭、張世進、團昇、陸錫疇、方正舉、鮑辛甫、釋明中、邵泰、杭士駿、樓錡、趙一清、戴文燈、趙信、趙昱、丁敬、金農、陳祖范、查祥、團冠霞、方西疇等四十一人的詩作。全氏因為參與編輯此集，因此提昇了他個人在題畫詩與古文方面的質量；此集內容表現的，則是打破學術與文學的界線，發揚厲鶚倡導的學人之詩，因而扭轉了以往偏主唐人格律的詩風。沈德潛作於乾隆十二年（1747）的〈序〉，就認為該集的「唱和于野」、「公乎同人」、「林園往復，迭為賓主；寄興詠吟，聯結常課」等三點，大不同於前人諸集，他們「既有興寄，又復切磋」，可說是「性靈」與「學問」的合一。

全氏對揚州本有成見，認識馬氏兄弟後，則完全改觀，甚至認為能與馬氏兄弟及詩社那一批「生逢太平之世，書淫墨癖是處留連」的人作朋友，實為「江湖之幸民」。主要是全氏發現馬氏兄弟等藏書，不是據為己有，而是在精校後，開放給有心人閱讀，且資助刊刻書籍，甚至有心要將私人藏書「部次別居」，編成目錄，以作為國史的底本。馬氏兄弟又曾聘醫治癒全氏的惡疾，所以《宋元學案》、《三箋困學紀聞》、《水經注》等大書，均完成於揚州，不能不說與馬氏兄弟等維揚詩社友朋的資助有關。

文中又認為全氏「重視書籍內容的生命」的家風，影響揚州藏書家馬氏兄弟與趙昱、趙信兄弟；全祖望結合「理學」與「文學」，提出「稱情而出，一往情深」的觀點，說明史可法不朽價值之所在，並在〈梅花嶺記〉中表章史可法「正氣垂宇宙」的精神，使揚州增色不少；阮元十分崇拜全氏「經學、史學、辭章三者兼具」的成就，《擘經室集》、《淮海英靈集》、《兩浙金石志》等書中，未嘗沒有全氏治學途徑的影子。

結論是：全祖望在揚州不僅得到安定的生活，也獲得心靈的喜樂，因此很樂意把著作留給揚州的馬曰琯，成就了一段揚州對外學術交流的佳話。

## 17. 從揚州地理概念的變化說揚州與江南的密切關係

蘇州大學人文學院歷史系教授張承宗先生論文：〈從揚州地理概念的變化說揚州與江南的密切關係〉，文中說：按照〈禹貢〉的記載，揚州的地域範圍，北至淮河，

南至大海，包括江南在內，足見上古時期揚州與江南有密切關係。西漢時期，武帝分全國為十三部（州），仍以東南為揚州，據《漢書·地理志》和顏師古《注》的記載，其物有孔雀、犀牛、象，這些均產於熱帶地區，故當時揚州之地應猶南至大海。東漢時期，揚州轄境包括：淮南與江南的大片地區，兼及今江西、浙江、福建等地；揚州治所原在歷陽（安徽和縣），東漢末移壽春（安徽壽縣）、再移合肥（安徽合肥西北）。三國時代，魏、吳各置揚州，西晉時復合，治所在建鄴，改稱建康（江蘇南京）。南朝時期，又稱南都，轄境仍屬江南地域範圍。隋朝開皇九年（589），改揚州為蔣州，並將分別設在江南、江北三個同時稱作「吳州」的城鎮，其中治所設在江都的那一個改稱「揚州」，從此揚州的轄境相當於今日江蘇的揚州、泰州、江都、高郵、寶應等地。唐代時期，揚州經濟、文化開始繁榮，有「揚一益二」之稱；當時揚州雖已位於江北，然人們仍將其視為江南：李白「烟花三月下揚州」，寫出人們對揚州春天的嚮往；杜牧「二十四橋明月夜」，寫的是揚州美麗的秋景。雖然揚州已在江北，但在作者的心目中，揚州依然是江南，其豐富的經濟文化內涵，與蘇州具有同樣重要的意義。

## （六）第五場會議

四月四日上午十點整至十一點三十分，由賴貴三、錢宗武主持：

### 18. 孫喬年對古文尚書的考辨

臺灣中央研究院中國文哲研究所籌備處蔣秋華發表：〈孫喬年對古文尚書的考辨〉，主要是在表彰揚州學者高郵孫喬年（?-1765）之生平學術及其《尚書古文證疑》一書之價值。根據《高郵縣志》等相關資料記載，孫氏係無功名之塾師，著作有《大學補傳說》、《尚書古文證疑》、《尚書今文集說》、《三正考》、《禹貢釋詁》、《孫氏七經讀法》、《五經合解》、《禮大學傳說》、《讀南北史》、《華國編》、《文選》等書。其中《大學補傳說》曾受任啓運的推崇；《禹貢釋詁》倫明以為沿前人之誤而不知改，連胡渭的《禹貢錐指》亦未見，其狹隘可知；《孫氏七經讀法》江瀚稱其：謂《易》當以朱子《本義》為主；《毛詩》則取《呂氏家塾讀詩記》而不以《集傳》為然；謂《周禮》醇疵各半；《儀禮》枝葉繁瑣，未甚切日用；《禮記》多名言微理，故獨以為粹；於《檀弓》《論語》《孟子》則純論制藝文法；唯《讀春秋》論胡《傳》之失，較為中肯。從倫、江二氏之評語，

可見孫氏之成就與限制。

《尚書古文證疑》共四卷，自稱「凡七易稿」，書前有乾隆二十九年八月（1764）撰成之〈自序〉，該書或成於此時，今有嘉慶十五年（1810）其子全爽、全嚴所刊之天心閣本，其書流傳不廣，故未見有評論或引用者。該書主要在聲援補益閻若璩《尚書古文疏證》的看法，主張辨正《古文尚書》真偽的方法，應先以《史記》、《漢書》、《後漢書》的記載來加強論證的說服力，因三書乃學者所共信的「實錄」；再以孔《正義》所載鄭《註》的篇目卷軸互相印證；又以先秦、兩漢諸叢書為證，然後纔以「詞旨之難易」和「格制之古今」作證，再備列「諸家發明朱子之說者」於後，如此所得的結果，就不會再引發爭論，「而二十五篇之不類伏生書，可昭然共信矣」，其書之辨正即以此法為之。

孫氏還稱諸家之說「考證不確者、汨濫無據者、毛舉細瑣無關體要者、氣不平和攻詰太過者」皆不錄，其著作目的在證成朱子之疑，故名「證疑」。其書引有：吳棫、朱熹、馬存、趙孟頫、吳澄、王充耘、朱升、鄭瑗、鄭曉、郝敬、孫鑛、馮班、楊士雲、朱彝尊、閻若璩、姚際恆、王懋竑、徐與喬、張彝歎等十九人之說，除王懋竑、徐與喬兩人外，餘皆轉剿自閻若璩之書，明代學者引用最多的則是郝敬。該書卷一，將《尚書》分為「今文尚書」、「真古文尚書」、「梅賾奏上古文尚書」等三部份，然後分別考辨其源流；卷二，考辨古文之偽與《書序》之謬；卷三，稽考衆說以論「偽古文」諸篇之不當；卷四，指出「偽古文」採摭經傳之辭有三百〇六條、經傳所引而「偽古文」未採者又有七十二條，此卷江瀚稱其證「頗為詳密」。唯誤《忠經》為馬季長之書、臆斷《古文尚書》經文為王肅偽作。

結論是：孫氏此書之辨證，較閻若璩之書更有條理，更有系統，故可補充發明閻書不足之處，足為研究考辨《古文尚書》真偽之參考，同時也可藉以瞭解揚州學者對《古文尚書》真偽考辨的部分成績。

## 19. 《經義述聞》通假借之芻議

揚州大學人文學院中文系教授張其昀先生宣讀：〈《經義述聞》通假借之芻議〉，以為「因聲求義」地「通經史古籍之假借」，是《經義述聞》的主要內容之一，王氏所謂「假借」分為兩類：一、聲同義異之借用（聲同包括聲近，如雙聲、疊韻、雙聲兼疊韻）；二、源同義通之通用（即同源字之通用）。如：謂「咸秩無文」之「文」當讀為紊，亂也。是為第一類假借；「伊嘏文王」為「大哉文王」，

解「嘏」作「大」，則為第二類假借。

通假借的具體方法主要有五種：（一）、據異文或類似記載參證而通假借：書中有近二十處，如「予仁若考」之「考」為「巧」。（二）、據原文與注疏比照而通假借：書中約八、九處，如「哀荊之旅」，據鄭《箋》「俘虜其士衆」之解，謂鄭讀「哀」為「俘」。（三）、據文脈文理而通假借：書中約五十餘條，如「得其儕」之「儕」為「齊」，謂得其中正，文理秩然有條；若依字形而解作輩、類，則文意齟齬難合。又如「蔦掩書土田，度山林，鳩藪澤」，王氏依聲讀「鳩」為「究」，語義遂安。書土田、度山林、究藪澤，三事皆關乎人用智力之舉，一脈貫通，略無窒礙。（四）、據章法文例而通假：書中近二十條，如「暫遇奸宄」，王氏據《尚書》多四字平列之文例，讀「暫」為「漸」，訓為詐；以「遇」通「隅」，即為愚，義為愚弄。又如「獄成而孚，輸而孚」，王氏根據相對為文的章法，推明上一句言獄辭定而人信之，下一句言獄辭更而人亦信之；故而「輸」當為「渝」之借，如此方能與上句之「成」相對。（五）、據用字常例而通假借：書中有十餘處，如「衆穉且狂」，王氏指出古多借「衆」為「終」，又訓「穉」為「驕」。終義為既，故「衆穉且狂」即「既驕且妄」，如此文義始安。上述五種方法有時兩種、三種結合運用，如「惟訖于富」一句，王氏先據威、福相對之章法，推斷「富」當讀為「福」；又依文脈指出下文「有慶」云云，正釋福字之義。如此雙管齊下，辯駁有力，孔《傳》之誤自明。此外還有：「據韻文用韻以通假借」、「據方言俗語以通假借」、「據文物考證以通假借」、「據勾稽史實以通假借」等等，亦可在書中見其例。

唯王氏或因對於音義關係過分執著，而有完全不顧及字形者，遂不免於失誤。蓋以音義關係論，同一語根表示同一意義範疇（即同源詞）；但是同一意義範疇未必同一語根（即同義詞）；不同意義範疇亦未必不可同一語根（即同音詞）。再者某字本義、別義、借義在同書、同篇或同章中，未必不可併用，若強其一致則不免有專輒之失。如「孝弟睦友子愛」，固可讀「子」為「慈」，然其下「子庶民也」、「子民如父母」，卻不必一例，讀「子」為「愛」，恐更得其意。然此類疏漏實佔極少數，故其功也鉅，其治學方法與精神，足為後學之典範。

## 20. 《廣雅疏證》與漢語詞族研究

揚州大學人文學院中文系副教授趙中方先生發表〈《廣雅疏證》與漢語詞族研



究》，以爲從不同的角度歸類詞彙，可以得出不同的詞群，其中音近義同具有同一來源的詞，稱「同族詞」，研究探求其最初形式的語根者，即構成詞族的研究內容。王念孫《廣雅疏證》就古音以求古義，著重從語言的角度說明音義相通和聲音相轉的關係，這種做法接近詞族的研究，該書最大的貢獻即是：以語音爲紅線、以詞義爲核心、以書證爲依據，從紛繁的漢語詞匯中，歸納、繫聯出衆多音近義同的同族詞。

《廣雅疏證》的方法與成果，具體而言有三項：（一）、明義類。這是漢民族對物命名的一種原則，基於感覺器官的感受，即對在一定環境下的一類事物的體驗，而以語言的形式表達之，可分爲兩類：一類重在事物的外表性狀，強調事務的綜合同一，以直覺的意象（image）爲主；一類重在事物的內在屬性，強調事物的類屬區分，以抽象的概念（concept）爲主。在《疏證》一書中可以看到大量視覺形象的詞群：大小、高低、長短、形狀等。如「胡、湖、沽」皆有大意；「桶、涌、洞」均有長意；「秒、杪」都有細小意。顏色類的詞群，如「葱、驄」皆有青義。聲音類如「鏗、瑤、喑」均與聲音相關。又如「憂思相牽」與「樹枝相牽」皆謂之「嬋媛」；「厲、癘」皆「惡之意」等。這類以事物表象上的某點相似作爲命名依據的方式，表現了漢人思維著重對具體事物感知的特點。（二）、明類比（類推）。即將若干聲義相關的詞加以類比，指出其對應性。從字音、字形分，可分「字音、字形俱同」，如「厚、大、敦、龐」互訓；及「音同而字形不同」，如「寒、愴、淒、悲」之義相近。從類比的項目分，有「雙項」，如「始、方、律、法」之類；又有「多項」，如「大、幬、奄、覆、撫」一類。從詞義考慮，所比詞項間之關係，則有三類：1.「相近」，此類往往表明漢語詞族構成的平行性。如「止、閣；至、格」、「止、底；至、抵」、「止、訖；至、迄」間因「止與至義相近」而形成之關係，此即同義詞之同步引申。2.「相因」，此類表明漢語詞族構成的承遞性。如「黨、比、頻、數」的義相因相應關係。3.「相反而實相因」，表明漢語詞族構成的對稱性。如「枉謂之匡，故正框亦謂之匡」、「斂爲欲、爲與；乞、丐爲求、爲與；貸爲借、爲與；稟爲受、爲與」之類，即《公羊傳·隱公元年》所謂「美惡不嫌同辭」，即「語義的異化」。唯無論相似或相因，實皆表明漢語詞義界說範圍的不確定性、模糊性。（三）、明語源，即訓詁學之「推因」。

《疏證》所謂「某之言某也」實探求語源之意，指的是漢語書面語中某一同族詞群的較早音義形式，而非原始漢語的某詞族的語音形式；或指單個詞的音義由來，實

即命名之由來、該詞之理據。此類又可分兩小類：一類有關字形，或聲轉，或聲不轉，字形有別，詞義無變，與詞族有關。如「郎之言良也」、「隱之言意也」之類。一類有關詞，即詞義之由來，屬詞義之推行，不但與詞源且與詞族有關，此類明語源之例，可分為八項：1. 以功用釋名物，如「角之言觸也」；2. 以特徵釋名物，如「梯之言次第也」；3. 以性狀釋名物，如「盂之言迂曲也」；4. 以位置釋名物，如「廁之言側也，亦僻側也」；5. 比況，訓釋詞與被訓釋詞具有某種共同的語義內容，用以比照，如「暮之言冥漠也」；6. 以通名釋散名，通名指通用之詞，出現時間或較早，用法較多、詞義較抽象普通、包容性較強。散名指僅限於某一方面的詞，用法單一，詞義較具體。在相同的語境裡，通名與散名可互用，許多狀況之下，則散名是通名分化之結果。如「臥之言委也，今俗語猶云僵臥矣」；7. 以動作釋動作方式，如「撮之言最也，謂聚持之也」；8. 以重言釋狀詞，如「較之言皎皎也」。從詞匯學的觀點考慮，語源相當於源詞，源詞派生出來的詞稱派生詞。文字學家稱源詞為初文、派生詞為孳乳字，因為最初詞具有「總括」意義，也纔有派生或孳乳等語言現象，尋求語根實即尋求此類「源詞」。

從文化意義上解釋詞義者，如「《白虎通義》云：『學之為言覺也，以覺悟所不知也。』」這種用聲音相同或相近的詞來作注釋推因，就是「聲訓」，現代人對聲訓的否定是相當不公平的，理由有三：1. 運用詞義進行交際和研究詞義是兩回事，對每一聲訓材料，作為研究，不應規定正誤，而是分析其背景知識，看這材料本身說明什麼；2. 聲訓證明了語音的象徵作用，而迄今為止，這類的研究還有待加強；3. 漢語的聲訓是基於聯想，由形式與意義同時進行的詞義聚合方式，是通過表層語音的相近相同，使得深層隱喻實現的概念運動，與修辭構詞密切相關，也是詞族研究的重要方面，故有深入探討的必要。

## 21. 從〈與李方伯書〉看王念孫古音研究的貢獻

揚州大學人文學院中文系副教授班吉慶先生宣讀：〈從《與李方伯書》看王念孫古音研究的貢獻〉，王念孫〈與李方伯書〉寫於嘉慶二十一年（1816）七十三歲時，信中闡述其主張分古韻為二十一部的觀點，並對顧炎武、江永、段玉裁的古韻分部，提出四條意見：1. 「緝、合、盍、葉、帖、洽、狎、業、乏」九部當分為二部，即王氏所分僅有入聲的「盍第十五」與「緝第十六」。相應的平聲「侵、覃、談、鹽、添、咸、銜、嚴、凡」九部也應分為沒有入聲的「侵第三」和「談第

四」；2.「至部」宜從「脂部」分出，自成一部，即含去、入聲的「至第十二」，此為公認的王氏之特見；3.「祭、泰、夬、廢」應從「脂部」分出，而與「月、曷、末、黠、鎋、薛」合為含去、入聲的「祭第十四」；4.「屋、沃、燭、覺」四韻為「侯部」的入聲，此見與孔廣森、江有誥不謀而合。清代的古音研究到王念孫、江有誥已達極至，故一般人討論先秦古音，多以其說為依據，此即王氏之貢獻。

從王氏的古音研究可以看出其優良的學風和治學態度：1. 實事求是，言之有據，所分二十一部係「遍考《三百篇》及群經、《楚辭》所用之韻」的結果；2. 廣綜博取，擇善而從，充分利用清代學者總結而得的「詩韻繫聯」、「諧聲類推」、「離析唐韻」等有效的研究方法。王氏在分二十一部時，並未採納孔廣森較正確的「東」、「冬」分部的意見，然在晚年完成的《合韻譜》中，則已增加「冬部」而成古韻二十二部的最終結論。這也是非常值得學習之胸襟。

## 22. 王氏父子校釋群書的方法與成就

揚州大學人文學院歷史系副教授郭明道先生宣讀：〈王氏父子校釋群書的方法與成就〉，王念孫、王引之父子在訓詁、校勘、虛詞等方面的成就為學界所公認，其校注群書，最稱精善，因而嘗試分析《讀書雜誌》、《經義述聞》二書，以見王氏父子的校書方法與成就。

一般的校書步驟有三：發現訛誤、改正訛誤、證明所改不誤。其中自以「發現訛誤」為前提，王氏父子發現問題的方式和學養表現有六：一、校版本，以底本校對其他不同的版本。如《淮南子》即以不同版本，再參以群書所引，共訂正九〇〇餘條，並分析歸納其致誤之由為六十四種；二、識文字，以文字學的素養，發現傳鈔、刊刻過程中形近而誤、憑臆妄改等產生的訛誤。如指出《淮南子·說林篇》「設鼠者機動，釣魚者泛杭」之「杭」當為「杙」，今作「杭」實因形近而誤；三、審文義，細查文義是否通順？遣詞造句是否合規範？王氏所謂「文不成義」、「義不相屬」，即指這種在語言規範性上發生矛盾的情形。可分為四類：1. 詞語不合規範。如指出《史記·越王句踐世家》「與吳王闔廬戰而相怨伐」之「怨伐」二字「義不相屬」，於是根據《文選·鵬鳥賦》李善《注》，斷定「伐」字為衍文。2. 詞語搭配不當。如謂《史記·田敬仲完世家》「其粟予民以大斗」一句「文不成義」，以《太平御覽》引文為證，斷定「粟」當作「稟」，義為「賜穀」，今本因

字形相近而誤。3. 句子不合規範。如指出《晏子春秋·內篇》「乃令出裘發粟與飢寒」一句，「粟」後缺「以」字、「飢寒」後缺「者」字，因而顯得不合規範，於是據《藝文類聚》、《太平御覽》引文而校正之。4. 前後文義發生矛盾。如《逸周書·度訓篇》「罰多則困，賞多則乏」中「賞多則乏」，當作「賞少則乏」，纔能與上句「人衆罰多賞少，政之惡也」相應。四、諳音韻，古書中出現的「因音同或音近而致誤」及「因不知古人多用假借字而望文生訓，憑臆妄改之誤」的情形，校勘者必須通曉古音假借，纔能發現問題，王氏父子在這方面的成就特別大。可分二項說明：1. 校正古書因音同音近而致誤者。如指出《史記·魯周公世家》「必問於遺訓而咨於故實。不干所問，不犯所知」中「所知」當作「所咨」，「咨」作「知」，聲之誤也。「所問」、「所咨」皆承上文而言，《國語》正作「所咨」。2. 糾正因不通古音而誤校誤注者。如《詩經·鴉羽》「王事靡盬」，毛、鄭皆誤訓「盬」爲「不精緻」之意；實則古代「盬、苦」音同義通，「盬」乃「苦」之借字，「王事靡盬」即「王事沒有止息」之義，故下句云「不能藝稷黍」，謂小民不能播種五穀也。又如〈中古有菴〉是一首棄婦悲傷無告之詩，這位棄婦在荒年被丈夫遺棄了。詩中以菴（益母草）傷於旱而枯焦，比喻女子被遺棄而憔悴。「嘆其濕矣」之「嘆」，係形容乾燥之貌；毛、鄭訓「濕」爲「濕潤」，顯與文義不合，因此王氏認爲「濕」當是訓「曝」訓「欲燥、欲乾」的「曝」字之假借，蓋歲旱則草枯，菴傷於旱，非傷於水也。五、明訓詁，校勘離不開對詞義的理解，缺乏訓詁知識，校勘就無從著手，王氏父子憑其對古音古字的通曉和深厚的訓詁功底，糾正不少古書之誤。如《詩經·碩鼠》「樂國樂國，爰得我直」，毛《傳》謂「直，得其直道」；王氏根據古書之例證，以爲「直」當讀爲「職」，直、職古字通，「職」亦「所」也，此詩是國人刺其君之重斂，使民不得其所，非謂不得其直道也。六、察義例，「義例」即某書特有的用詞造句之規律。如根據《漢書·地理志》八十六處凡上言某山而下言某水所出，一定有「所」字的規律，斷定「伊水出，東北入雒」之「伊水出」，應作「伊水所出」。

歸納王氏父子校勘的特點有三：其一，重證據，不空言；其二，不迷信漢人，不盲從古人；其三，無門戶之見，唯求其是，擇善而從，且能承認自己之失誤。王氏父子之校勘與後來出土古籍不謀而合者：如指出《淮南子·本經訓》「太清之始也」應作「太清之治也」，宋本正作「治」；如謂《戰國策·趙策》「太后盛氣而揖之」之「揖」，當是「胥」字之誤，一九七三年馬王堆出土的帛書正作「胥」；

又如《晏子春秋·內篇·諫下》「故節於身，謂於民」，「謂」字，孫星衍只說「疑誤」、劉師培說當作「爲」、于省吾說讀若「惠」、吳則虞謂當作「誨」、王念孫則說「當作調，形相似而誤也」，一九七二年銀雀山漢墓出土《晏子春秋》殘簡此字正作「調」。由此可見其在校勘上的成就與貢獻。

### 23. 《經傳釋詞》簡論

揚州大學圖書館教授單殿元先生發表：〈《經傳釋詞》簡論〉，認為《經傳釋詞》雖署名王引之，實際應是王念孫與王引之父子合璧之作，理由是：1.相當多的條目直接引用王念孫的解說作為義項；2.對所說虛詞的用法、引證、解釋、辨析，有不少採用王念孫的研究成果；3.有些未標明「家大人曰」的條目，王念孫在《讀書雜誌》和《廣雅疏證》中已作了解釋，這些很可能是王念孫的研究成果；4.王引之在《經義述聞》的〈自序〉中表明，此書是「謹錄所聞於大人者以為圭臬，日積月累，遂成卷帙」，書中許多條目之前也有「家大人曰」，據此可推知《經傳釋詞》也是「謹錄所聞於大人者以為圭臬」，經過長時間的累積，纔編纂成書的。

《經傳釋詞》是解釋儒家經典虛詞之書，細思其書名，不但能顯示其內容，還能揭示作者的語言觀念。「經傳」表明該書取材的範圍，東漢以下的語言材料不錄，將虛詞研究的範圍限定在先秦、西漢，正說明王氏對語言具有時代的觀念。「詞」則專指今日所謂「虛詞」，訓詁學家除用「詞」字外，還用「辭」、「語助」、「助字」等術語，毛《傳》用「辭」字，因為這類字有音無義，僅僅是語言中助語的辭，因此用「辭」字來解釋。許慎《說文解字》改用「詞」字稱虛詞，對虛詞的解釋更加具體，已帶有語法的觀念，如：「皆，俱詞也」、「凡，最詞也」、「矣，語已詞也」、「乎，語之餘也」等，《經傳釋詞》正承繼許慎之義而來，「詞」字義為「意內而言外」，是「摹繪物狀及發生助語之文字」，用「詞」而不用「辭」，是一種正確的選擇，楊樹達的虛詞詞典名《詞詮》，顯然贊同王氏之見解。

王氏父子是清代富於創新精神的語言學家，研究之際，擇善而從，絕不專守一家，若前人諸說皆不合經義，則博引他書為證，另作新解。其創新精神表現在有些古書中的虛詞，前人都未涉及，直到《經傳釋詞》纔有正確的解釋，如卷二「謂」字列的四個義項，就是前人從未涉及的新解；又如不少被誤解為「實字」的「虛詞」，也要到《經傳釋詞》纔得以糾正，如《詩經·衛風·芄蘭》「雖則佩觿，能

不我知」之「能」，直到王引之纔糾正實詞「才能」之誤解，正確的理解為虛詞的「而」。王氏父子所以能破舊說而立新解的重要原因之一，就是善於把古音學和語法學運用到虛詞的研究上，如《經傳釋詞》十卷按古聲母排列，依次為：喉、牙、舌、半齒、半舌、齒頭、正齒、唇等音，這種安排可見其以聲為綱，注重從字音方面去研究語言的新思路。不過以聲音通訓詁的方法，只是詞義訓釋的一種輔助手段，運用這種方法，有助於探索詞源意義和揭示詞與詞之間在語音上的聯繫。考《經傳釋詞》研究虛詞的基本方法，主要還是從句子入手，從句子結構中分析虛詞的意義與用法，即綜合結構相同的用例，觀察虛詞在這些句子中的位次和作用，從而得知其意義，如解《詩經·終風》「終風且暴」之「終」為「既」之例。另外還利用類推的辦法擴大詞義解釋的範圍，如舉「有夏」、「有殷」之例，以論「有」字有作語助詞用者一類。這些就是通過比較句法與觀察屬詞之例以研究虛詞的例證。

《經傳釋詞》成就固高，然亦有兩點缺失：第一是「義項分合，不盡合理」，如卷五「其」字項下，「擬議之詞也」與「猶『殆』也」，都與語末助詞「乎」字相呼應，分為兩項的差異性並不清楚。卷七「如」字條，《尚書·堯典》「如五器」之「如」，可訓為「與、及」；《論語·先進》「如五六十」，「如會同」之「如」，應訓為「或」，王氏把作用不同的「如」字，納入同一個義項下，使得原有差異的用法變得模糊不清。第二是「引用書證，不盡恰當」，如卷五「固」字條，舉《戰國策·趙策》「而小弱顧能得之於強大乎」一例之「顧」，當為「反」義，與「固」之為「乃」義，實不相應；又如卷五《莊子·徐无鬼》「幾天與之也」一句之「幾」，出現在「詞也」、「猶『其』也」兩個義項下。當然這些小瑕疵自不足以掩其虛詞解釋的經典之地位<sup>⑥</sup>。

### （七）第六場會議

四月五日上午八點正到九點三十分，由蔣秋華、承載共同主持：

<sup>⑥</sup> 楊晉龍發言提醒單先生「引用」是內容來源的問題；「作者」則是著作權的問題，兩者應加區分。《經傳釋詞》引用甚多王念孫之研究成果，用以考知王引之受其父影響之大小則可，因其引用而謂該書係兩人合著，恐待商榷。

## 24. 阮元〈釋訓〉析論

臺灣臺北國立臺北科技大學共同科劉玉國宣讀：〈阮元「釋訓」析論〉，以為讀古書遇到有可能是通假字時，應特別注意，以免誤借字為本字，致曲解文意。因舉阮元〈釋訓〉一文，以論古書中幾則「訓」、「順」通假之例，並考阮元之說與舊說間之是非。

《禮記·王制》曾述及四類殺無赦之罪狀，中有「順非而澤以疑衆」一條，自孔《正義》以「順」為「順從」、「澤」為「光澤文飾」後，學者多無異議。阮元則謂「順」為「訓」、「澤」為「釋」之借字，全句之義：「言其所訓說者，似是而非，強釋之以惑人也。」依阮說「順乃訓之借字」，「訓」有「說教」意，「訓非」即「教人以非」，則在罪行的確定、前後文句的呼應上，皆較舊說可取。然「澤」雖與「釋」音近，亦有通假之例，唯從句法觀之，「順非而澤」與前文「行偽而堅」、「言偽而辯」、「學非而博」為整齊之對應句組，堅、辯、博、澤等在詞性上應屬一致，孔氏解「澤」為「光澤」，在詞格上正與「堅為堅固」、「博為廣博」、「辯為明辯」諸解相應，若依阮解為「強釋之」，則「澤」為動詞，與前三字之為形容詞不相稱。另外漢語語法中「而」字係連接動詞與動詞、或形容詞與形容詞，無連接形容詞與動詞者，依阮說則「非而澤」即連接形容詞與動詞，故難成立。《大戴記·小辨篇》「士學順辨言以遂志」之「順」亦為「訓」之借字，「順」與「言」關係密切，則阮以「順」為「訓」，謂「即訓詁之訓字」，自屬允當，故「順辨言」即「訓辨言」也。《禮記·坊記》引《尚書·君陳》「女乃順之于外曰」一句，阮元也說「順」為「訓」之借字，「訓」有「告」意，在句法語意上可與前句「入告爾后于內」相應；語勢文氣上亦可與下文「曰」字密合無間，此說與宋代夏僊《夏氏尚書詳解》「言之于外」之解相近，而更可以「音近通假」之理由，補充夏氏所以解「順」為「言」之故。《詩經·大雅·抑》「無競維人，四方其訓之；有覺德行，四國順之」中之「順」，阮氏亦謂為「訓」之借字，蓋因詩人嫌用字重複，故易「四國訓之」之「訓」為「順」，阮元稱之為「義同字變」，此從修辭學角度而提出的訓解古書之義例，係阮元之創見，然此句以「順」為「訓之」、「即諄諄用為教也」，而解「四國順之」之說，則有待商榷，蓋自先秦至漢引用此詩句者，均同於鄭《箋》、孔《正義》作「順從」解；且就原詩文觀之，若依阮解則施教表率者變成「四國之人」，而非「有覺德行」之人，與原詩文意相

反，可知阮說欠妥。又「其維哲人，告之話言，順德之行」一句，阮元亦稱「順」為「訓」之借字、「德之行」即「有覺德行」之「德行」，此說亦屬失察。若如其說，則「順德之行」與上句「告之話言」語意重複，且與原詩句法和詩意乖違。再則「順德之行」的「行」字係動詞，「之」相當於「是」，整句應如鄭《箋》「順著善言去做」之意，即《新序·雜事》所謂「從善而行」之意。「無競維人，四方其訓之」一句，又見《詩經·周頌·烈文》，阮元以為〈抑〉詩此句引自〈烈文〉，按〈烈文〉成於周初，〈抑〉為衛武公之作，阮說可從。然阮謂「四方其訓之」之「訓」為本字，則有待商榷。蓋〈烈文〉係成王即政之初，以朝享之禮祭於祖考，諸侯助祭之樂歌，旨在緬懷先王之德業而歎美之。「四方訓之」句法與下句「百辟刑之」句法相同，若依阮說解「訓」為「訓誨」，則「四方訓誨之」便與「百辟師法之」文意扞格，而《左傳》哀公二十六年引此詩句，「訓」正作「順」，故「四方其訓之」之「訓」，當從王先謙讀為「順」之見，意為「得賢則四方皆順之矣」，阮說亦欠妥。

結論是：從阮元運用語法分析和通假字辨識，而糾正古書訓詁訛誤的例證，可知在訓解古書之際，不僅要按形求義，更要兼顧其在整句中的位格；絕不能忽略文句結構、整體搭配的問題。阮元在詁解時已能注意到運用前後文參伍互證的方法，尤其提出「義同字變」的條例，更將語法、修辭與訓詁結合，實大有功於古書之解讀。

## 25. 阮元注經方法中的語言意識及其詮釋學意義

臺灣中央研究院中國文哲研究所籌備處博士培育計劃博士候選人：日本國立九州大學中國哲學史研究室博士生金培懿女士發表：〈阮元注經方法中的語言意識及其詮釋學意義〉，以為清代知識分子為矯正心學末流「空言性命，束書不觀」之弊，除重視經史考證之學外，亦有發揚實學精神者，尤其受到西學輸入的影響，算學特別興盛，故清代經學家多數兼為算學家，其訓詁考證之學實大有別於漢代，即使同為重視考證的漢學家，惠棟與戴震的學問性質也有差異，這種儒學內部思想的差異，產生的原因與意義，均與儒學本質相關，不能等閒視之。所謂儒學本非儒者刻意表達一己思想之物，而是儒者將古代經典視為聖人絕對教義的大前提下，再現經典世界於現代的方式。按理說，面對同一經典的詮釋，其根本性的思想應不會產生差異，但實際則非如此，同注一經會因所重不同而出現差異，以清人注釋《論



語》一書而言，就其所重至少可以分爲：漢學、宋學、漢宋兼採等三大派，漢學派又可因其所重不同而分幾類：採漢、魏舊說以解整本《論語》之傳注類，如陳鱣《論語古訓》、劉寶楠《論語正義》、俞樾《論語古注擇從》等；考證名物、制度、文字異同，而摘要論之的考證類，如毛奇齡《論語稽求篇》、江聲《論語俟質》、方觀旭《論語偶記》等；常州今文學家專明微言大義的義理類，如劉逢祿《論語述何》、宋翔鳳《論語說義》、康有爲《論語注》等；另有非今文學派之漢學家而治義理者，是爲漢學義理類，如焦循《論語通釋》、阮元〈論語論仁論〉、俞樾《續論語駢枝》等。詮釋經典而產生差異現象的原因，主要是當代儒者解讀成立於古代的經典，是有困難的，蓋今人解讀古代經典就如同解讀一組暗碼的作業，蘊藏著無限多的可能性，這也就是歷代「注疏」大量存在的原因，由於學者思想、個性、特質的差異，於是在將古代聖人遺留下的經典「語言」，置換成當代的「語言」時，呈現出來的古代聖人世界，也就迥然大異其趣。所以「儒學史」可說是在比較、檢討歷代儒者思想的差別與獨特性後，加以區別分類的工作。後人瞭解某位儒者思想的方式，最常見的就是將其已然體系化了的思想表述代表作（代表性經典），視作其思想的完成型態而論述之，如果考慮儒者思想實際是透過經典的註注，纔被導引出來而形成的這一點上，則其如何進行詮注經典，應該是儒者思想真實面貌的最佳表現，因此儒者思想上的特色、本質與其如何詮解經典、採取何種注經方法間，便有非常密切的關係，儒者選擇的注釋「方法」，於是便也蘊含有該儒者思想的獨特性、個性存在，注釋「方法」本身也就可以成爲根本體現儒者思想的表現手法。本文即試圖經由阮元〈論語論仁論〉採取的注釋方法、注釋方法本身表現的思想主張、方法和思想蘊含的詮釋學上的意義等的表現，以說明阮元注經的根本態度。

就「語言意識的覺醒」一點而言；阮元生逢清代盛世，幼從喬椿齡、李道南學；長與江藩、凌廷堪、焦循、孫星衍等爲友；入京後，又向王念孫、任大椿、邵晉涵等前輩請益，因而發展出其折衷漢、宋的獨特學風，視漢儒之學爲學問之本、而以宋儒道理心性之學爲修身準則，這一兼取二者之長的爲學精神，可以在其〈擬儒林傳稿凡例〉及〈學海堂集序〉中見到。不過在詮注經典的方法論上，阮元還是主張「尊信漢儒」，在其〈西湖話經精舍記〉中，阮元表達了兩個重要的概念：語言是記憶、傳達「意識」，即聖人之道的道具；語言也是認識、解讀聖人之道時不可欠缺之物。換言之；語言是後人在憑藉文本解讀聖人之道時，絕對必要的媒介，

唯有依據語言本身，認識聖人意識的作為纔得以開始，阮元深知語言在注經時舉足輕重的地位，所以纔會藉由解釋字義或尋求語源、或瞭解文字通假、或找出文字規則等訓詁手法，以解經明道。阮元又清楚的認識聖人之道此一「原初」意識，經語言「複製」後，在「原初」和「複製」間產生誤差及不正確質素的必然性，於是將注經的焦點轉向語言本身，結果發現人類始終被範圍在語言之內，人們在語言世界中，與他人相晤、與自己照面，也在語言中被理解，更藉著語言為媒介而傳達經驗，這一「語言」的概念範圍甚廣，包括古代的器物、制度、金石、水道、甚至書法一類的藝術語言。語言本身因時間、空間而產生的言義差異現象，就阮元來說，代表著聖人意識的道，經魏、晉、唐、宋、元、明等不同的語言「複製」，「原初」的經典語言因而不復存在，此即聖人之道漸次崩壞的過程；再則唐、宋人引佛入儒，無視語言因空間而產生無法會通之性質，以翻譯混淆了聖人之道，因此主張詮注經典當克服時間差距，跨越語言分崩的階段，直探原初，相較之下，漢人之詮注當然是最靠近原初的。阮元不是以語言為是非，而是關注聖人「原初」意識，在「複製」的語言遞嬗中，持續崩壞而不復原貌。於是考慮到語言本有的「表現」功效，這也是語言意義的產生、存在成立的理由，然就經典注釋的主要對象——文獻而言，當語言「表現」時必然受到時、空的限制，所以必須注重語言的「本義」，因為「訓詁不明，則聖賢之語必誤」。阮元因而認為研究訓詁的第一步工作便是釐清尋找出語言的「本義」：「古聖人造一字，必有一字之本義，本義最精確無弊」，尋求本義之法，便是將一字之語義，按時代變遷而衍生的引申義，一一切割開來，這種追溯語言源頭意義的注釋方法，即表現在其注解《論語》時，不像其他漢學家考校整本《論語》的訓詁或名物、制度、文字的異同，而是就《論語》書中出現的一〇五次「仁」字，輯而說之，以闡夫子「論仁」之要義。

其次就「閱讀地平線的融合」<sup>⑦</sup>一點而論；阮元對語言的敏銳感覺，使他在注經

⑦ 「地平線」一詞，當即“horizon”之中譯。該詞又譯作「視域」、「疆界」、「視界」等，指的是讀者閱讀作品時，認知上先天的限制，也就是讀者瞭解作品時最大的空間，意即不可能有一位「全知」的讀者出現。此詞有「限制」與「範圍」之意，故譯為「視野」、「見地」似乎也並無不可，或者更誇張的譯作「視疆」、「視限」、「眼界」，也似乎比譯作「地平線」而不加任何解說，要來得容易瞭解。譯為「視域」，不知是否借心理學“Threshold of consciousness”一詞之意：意識作用之界限？此心理學之詞一般譯為「識閾」或「識域」。

方法上，注意到語言的結構、意義會隨時間遞嬗而改變，但他並沒有因此而產生對語言的不信任，反而藉由歸納與比較以找尋語言的本義，企圖恢復原經典所承載的聖人「原初」意識。這種探求原義的作業，即是阮元與過去的「會晤」。蓋過去對學者的「呼喚」，乃是注經作業中的「最高制約」，來自過去的「呼喚」是後人「理解」運動的開始，與「呼喚」相對應的則是「聆聽」，「聆聽」是採取某種方式「理解」過去的「呼喚」，所謂採取某種方式，實際上正意味著「歸屬性」的問題，事實上人早就歸屬到某個「傳統」裏，傳統是由過去傳承到現今之物，因而形成人們的「先入為主之見」，由於人們均受傳統制約而形成「先入為主之見」，遂與過去保持了「共通性」乃至「連續性」，於是人們就重新被賦予了理解過去時的「先行理解」，這便是理解過去必備的基本條件。阮元就是在乾嘉考據學，尤其皖派的學術傳統中，形成其對經書及其他種種的「先行理解」，他所以傾耳「聆聽」過去的「呼喚」，乃因過去和現代之間產生斷絕之故，亦即文本語言在古今懸隔下，產生異義。對解經者而言，如果與過去完全斷絕，則不可能理解，如果與過去完全連接，則不必理解，所以試圖理解，正由於處於現在與過去的親密與疏遠兩極之間，過去與現代既有連續的「共通性」，也有隔開的「對象性」，當現代與過去「會晤」時，便產生一種緊張關係，這一緊張關係又往往被隱蔽，因此掌握住此一關係，乃為當務之急。阮元在與經典「會晤」時，即一面感受到傳述聖人意識的經典語言與其所歸屬的傳統——考證學問的連續；然而又在語言意義衍變的古今懸隔中，清楚地察覺到經典語言足以成為其研究對象的性質。認識閱讀主體與經典之間的緊張關係後，還要注意：閱讀主體要讀取的「文本意義」，不得不是一「真理的要求」；亦即為了充分理解文本，閱讀主體就不得不傾耳聆聽「真理的要求」，然而這並不容易，所以很容易陷入兩種陷阱中：一、閱讀主體性急地將過去的文本同化成現在所期待的文本意義，因而遺漏了傾聽過去的真理要求；二、過分清楚地自覺到「時代的懸隔」，於是致力於從過去本身來瞭解過去，反而將閱讀主體自身所處的歷史情境置之度外。阮元顯然陷入第一個陷阱，他不顧文本所記載的各個場面事件出現的差異性，因而應有不同的理解、真理要求，而企圖以「相人偶」為一切「仁」字之解；同時又只從漢人的訓詁中去求最古的字義。不過這也許是阮元特意忽略原著者的意圖，而代之以閱讀主體的注經舉動。

關於「實事求是」的治學公式，阮元理解為「凡事求是必以實」，這也成為他解經的意圖，所以解「先天太極」時，反對其虛象；解《中庸》時，也迴避「誠」、「和」、「中」等議題，而將之導引入其「節性說」、「禮治說」等主張中；在《論

語論仁論〉中，也同樣要把程、朱所說形上的「仁」世界，拉回具體的人間世；在〈孟子論仁論〉中，也不管孟子是否有視「仁」為心或概念、意識的可能，而說「不能充仁之事實，不得謂之為仁」。毋怪何佑森先生謂其所求古訓「一律是漢儒一家之言」了。在阮元之前或同時的學者，如徐文靖、許桂林、任兆麟，也和阮元持相同的觀點，當時儒者這種致力將哲思虛理實象化的現象，在詮釋學上具有什麼意義？本文的解說是：後人通常會將著者（經典注釋者）的意圖，視為注釋經典時的基準，然而經典傳承下來的意義，並非都是依照著者的意圖而被閱讀者讀取：首先，任何具有獨創性的著者，也都是時代下的一員，用其所處時代的共通語言在敘述，純屬個人獨創者微乎其微，因此著者之意圖不過是經典的一個側面而已，經典所以卓越，不是因其含有超越時代性的普遍性真理，而在於其意義之豐饒，非一次可以汲盡。其次，著者的意圖不過是某一特定時空下特定人物的心理作用之產物，而經典的意義，則教示了各個不同時代的讀者，其內容也成為閱讀主體再思考或轉換思惟的依據，最後更可能轉換成閱讀主體的意圖。所以經典的意義本身超越時代性的制約而具有普遍性，後代注解者的意圖作用並不大。阮元首先理解了經典的客觀性意義，接著將其理解的意義轉用於自身所處的歷史情境中。如果理解經典原意是注經的唯一理想，則經典的意義對任何時代的人都是同一的，那麼注經豈非就是要中斷掉經典的歷史性？然而注經者若無法使經典的意義與自己的生命、歷史、時代情境產生關聯，恐怕也無法真正瞭解經典。換言之：對解經者而言，能否適用纔是最根本的。清代乾嘉考據學者試圖在經典的上下文中理解經典的意義，這一具有「歷史性意識」的努力，肯定具有一定的意義。不過要注意的是：理解過去並不是將過去同化成為現在，也不是將現在同化成為過去，而是在現在的情況中使過去的真理要求成為己物，或是使過去的真理要求「適用」於現在的狀況。這樣閱讀主體可以修正先入為主之見，擴大其主見之範圍，使現在讀者所處的地平與過去的地平相融合，於是過去與現代的隔閡被克服，因而獲得了更高的普遍性，事物的真理也在更高的次元被實現，在地平融合中，新的共通性被打造出、新的自我理解也得形成。阮元的解經法有著融合閱讀地平線的性質<sup>⑧</sup>。

⑧ 龔鵬程師發言指出，傳統中國學者對於道（聖人真意）的理解，有兩種截然不同的觀點。一種主張語言文字都是糟粕，並且是理解道的障礙，因此必須「忘言」纔能「得意」；另一種則主張要理解道，必須透過語言文字纔有可能，因為道的真理就蘊含在語言文字中。乾嘉學者如阮元等人，為了證明其解說的根據，於是對經典文字的意義，乃從溯源的角度求其流變的過程，是否因此而促成史學研究的興盛，最後因而取代了經學的地位？

## 26. 《漢學師承記》史源考辨

北京大學文獻研究所博士，北京大學中文系漆永祥先生發表：〈《漢學師承記》史源考辨〉，作者首先聲明其《乾嘉考據學研究》第三章第二節有關俞樾《古書疑義舉例》抄襲江藩《經解入門》一書的說法，是因為不知道《經解入門》係後出偽書的誤解，希望此書的讀者加以刪除更正<sup>⑨</sup>。本文主要在考證江藩《漢學師承記》記載的學者之傳記使用的史料來源，並論該書之缺失；與周予同、鍾哲整理標點之訛誤。

有關學者傳記史料來源部分，舉出：閻若璩、胡渭、張爾岐、馬驢、惠周惕、沈彤、余蕭客、江聲、褚寅亮、王鳴盛、錢大昕、錢塘、錢坫、王昶、朱筠、武億、洪亮吉、江永、金榜、戴震、盧文弨、紀昀、邵晉涵、任大椿、洪榜、孔廣森、李文藻、陳厚耀、程晉芳、賈田祖、李惇、江德量、汪中、劉台拱、徐復、汪光燾、李鍾泗、凌廷堪、黃宗羲、顧炎武等四十人之史料來源；該書相關的缺失則有七項：1. 有姓名字號誤者：如「蔡景君」誤作「蔡君謨」、桂馥「字冬卉，號未谷」誤作「字未谷」；2. 有生卒年月誤者：如沈彤（1688-1752）年「六十五」誤作「六十四」、江聲（1721-1799）年「七十九」誤作「七十八」<sup>⑩</sup>、王鳴盛（1722-1797）年「七十六」誤作「七十八」、紀昀卒於嘉慶十年二月「十四日」誤作「十五日」；3. 有仕履行事事實誤者：閻若璩祖父閻世科「官至遼東寧前兵備道參議」誤作「布政使司參議」、閻若璩「康熙二十一年客閩歸」訛作「三十一年」、胡渭在「康熙四十三年獻〈平成頌〉」誤作「四十二年」；錢大昕乾隆三十年為「浙江鄉試副考官」、「乾隆三十八年十一月擢詹事府少詹事」誤作「浙江鄉試主考官」及「三十七年冬」；4. 有引文誤者：卷二〈褚學亮記〉引錢大昕〈儀禮管見序〉，將錢氏所言「嘗謂宋人說經〔……〕乃盛行於世」一段誤作褚氏之語、卷三〈錢大昕記〉誤合錢氏《元史稿》與《元詩紀事》為一書，曰「重修《元史》，後恐有違功令，改為《元詩紀事》」；5. 有史實闕略不清可補者：卷二〈沈彤記〉云「有人薦修《三禮》及《大清一統志》」，實則薦舉入京者為內閣學士吳家駟，薦入「三禮館」者為方苞、卷三〈王鳴盛記〉「罷吏議，左遷」一事，實因王氏

<sup>⑨</sup> 見漆永祥：《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月），頁97。

<sup>⑩</sup> 按：原稿此條誤作「余蕭客記」（頁4），據《漢學師承記》原文改正。

「奉命典試，于路置妾」之故、卷六〈盧文弨記〉「部議左遷」之故，係因盧氏「以學政言州縣吏不應杖辱生員」；6. 有無徵可信不知其何者：卷一〈閻若璩記〉轉述顧廣圻誣閻氏嘗為顧炎武弟子而背師之言，了無證據、卷六〈任大椿記〉引道聽途說之流言，謂任氏《字林考逸》一書竊自丁杰，不謹之至；7. 有故意歪曲史實者：卷五〈江永記〉謂方苞與江永論學，「苞負氣不服，永哂之而已」，實則江永「從容置答，（方苞）乃大折服」，絕非如江藩所言，此江氏因門戶之見而刻意厚誣方苞。另外也指出卷三〈錢大昕記〉「巡撫雅蔚文」一句，周予同、鍾哲誤斷為「巡撫雅蔚」；「虞仲翔說《易》，專取旁通與之卦。旁通者，乾與坤〔……〕」，周、鍾亦誤斷作「與之卦旁通者」<sup>①</sup>。

根據分析《漢學師承記》正記四十人、附記十七人，這五十七人的傳記，江藩引錄最多的是錢大昕的著述，有十人，且多為其中主幹人物，故此書幾可稱為錢、江之合著；襲用參考諸家傳狀者有十九人；或係江氏自得者有十二人；該書主要紀錄雖為已卒者，唯全書涉及的學者約一百二十人，清代中葉以前治漢學的代表人物，幾已全部涵括在內；再者江氏採錄著述並非毫無選擇，多採錢大昕、戴震、段玉裁、汪中、焦循、阮元等漢學家之文，而於李光地、方苞、姚鼐、劉大櫟、章學誠、羅有高等諸人之文，則多視而不見。至於該書的編輯，至遲在乾隆五十三年（1788）前後就已開始，直至嘉慶二十三年（1818）底開雕之際，尚有增改，實際刻成應在嘉慶二十四年，前後歷三十年。

結論是：《漢學師承記》正如龔自珍所言，即清代「經學師承記」，其書所記人物較廣且具有代表性，根據之資料亦多徵實可信，在篇幅安排與史料剪裁上有其匠心獨運之處，又以當時人記當代事，故有較強之學術性與可靠性。該書認為清儒上承兩漢，下啓當時，準確掌握清代經學重師法、溯源流、遵古訓、重證佐、輕臆說的學術特徵；也比較詳細的論述了清初至清中葉經學之淵源、師承關係、學術宗旨及成就得失，突顯了清代的經學研究成績，具有很高的文獻價值。至於棄宋尊漢、甚至歪曲史料等一類表現江藩學術宗旨和好惡的情形，自當與史實之錯訛缺略，分別觀之。

<sup>①</sup> 按：〔清〕江藩著，徐洪興編校：《漢學師承記（外二種）》（北京：三聯書店，1998年6月）一書中，「雅蔚文」已改正、「旁通與之卦」一段則猶作「與之卦旁通者」，見頁51、頁53。

## (八) 第七場會議

四月五日上午十點正至十一點三十分，由北京中國社會科學院文學研究所研究員錢競先生與詹海雲共同主持：

### 27. 試論焦循《群經宮室圖》

北京清華大學思想文化研究所教授彭林先生發表：〈試論焦循《群經宮室圖》〉，全文分四節以論《群經宮室圖》研究方法上的特色：一、依傍〈考工記〉建立綱目體系：前賢研究「宮室」，多以《儀禮》記載為主，然《儀禮》並無討論宮室制度之專章，因之論者所言每多語焉不詳。焦循《群經宮室圖》則以著成於東周的〈考工記〉之宮室制度為綱，間採《儀禮》等書之記載，凡分：城、宮、門、屋、社稷、宗廟、明堂、壇、學等九類，五十圖，全書之編排，由內及外、由近及遠。書雖以「宮室圖」為名，實廣及國中種種建築，格局明晰，以「城隅之制」為例，焦氏引《爾雅》、《詩經》毛《傳》、〈禮器〉鄭《注》等，證明「闔」為曲城門上之臺，每門皆有，在城門之正面；繼而證明「隅」在城之四角，或名「浮思」，整理爬梳，使格局明晰。二、以群經解禮經宮室：歷來考論宮室之制最多及於《三禮》，焦氏則以群經解禮經，以會通求義理。蓋宮室制度為古代日常生活所有，故群經之中亦時有所見，正可補禮經記載之不足，例如有關「天子七廟」中：「廟與寢的相對位置」、「廟與祧在一地或兩地」、「廟與廟是否共壁相連」等問題，禮書皆未之及，焦氏乃根據《周官·隸僕》鄭《注》和《左傳》等記載，證「廟皆有寢，廟前寢後」、「祧無寢而與廟異地」、「廟與廟不共壁，而以巷相連」。三、從傳注而不株守：《群經宮室圖》發明傳注處，觸目皆是，訂正傳注處，亦復不少，如先秦之「明堂制度」，直至朱熹，始知為天子祀天享親、布政朝會之所，然其構造則有：鄭玄五室，太廟、太室居中，餘「四室在四隅」之說；朱子九室「四室之『个』左右相借」之說，焦氏根據《左傳》及〈考工記〉、〈月令〉、〈鄉射記〉、〈大射儀〉、〈鄉射禮〉、〈梓人〉等記載與鄭《注》、孔《疏》；《釋文》、《說文》、《釋名》等相關資料，力主太廟、太室居中，四室各居四方之正，四隅各分割為二，共得八「个」，其狀成三角形之說，其說雖不能遽為定論，然立論堅實，多有發鄭氏及傳注所未及者。四、證之以實而運之於虛：焦循精於算學，故於宮室之制，每以步算驗之，所謂「證之以實而運之於虛」，即以實測所得為依據，建立普遍原則。如「雉」之長度，據《毛詩》

孔《疏》引鄭《駁異義》，而知「五百步爲百雉，則知雉五步；五步於度長三丈，則雉長三丈也」，「每里爲雉六十，爲步三百，爲長一百八十」；又「天子之廟數」、「七廟」之論中；有祧廟與太廟、四親廟在「一地」或「兩地」之爭，千古未決，焦氏「準以燕寢知有廷，其制必非甚狹者」，而推其佔地過廣，不可能平列於一地。又如依鄭玄之《禮注》，而謂「室即兩塾，即所謂門側之堂，非塾中另有室也」，並推算出「夏世室」、「殷重屋」、「周明堂」及「門堂」之修廣尺寸，此類記載，經文簡奧、義甚游移，若無算學基礎，以及精密推算，則必無法得其真相。焦循《群經宮室圖》雖僅二卷，然疏解古代宮室之制，考據索隱，精發古義，創獲甚多，使聖賢制作之本意復顯於世，大有補於禮學；這也是焦循揚實學之風、得樸學之真的具體表現。

## 28. 《尚書補疏》疏證

揚州大學人文學院中文系教授錢宗武先生宣讀：〈《尚書補疏》疏證〉，主要討論焦循《尚書補疏》在學術思想與治學方法上的成就<sup>⑫</sup>。《尚書補疏》成於焦循

<sup>⑫</sup> 在宣讀之前，錢先生曾感慨現代中國人對自己文化的疏離，因而論及學校教育內容與文化傳承的問題，此說引發與會學者熱烈的討論。大陸學者發言多強調大陸的教育政策，即使經過「文化大革命」十年的摧殘，也並沒有悖離中國的傳統文化，並舉北京清華大學等多所大學設置研究中國傳統文化的系所爲例，以證明大陸教育體系與學界重視中國傳統文化的研究。楊晉龍則認爲在大學設置研究系所的方式，是培養學術研究專才，就如同研究外國文化一樣，對傳統文化的普及，在功能上恐怕不會有太大的作用！並舉臺灣在義務教育中，即有介紹傳統文化相關的課程，例如「國學概論」、「中國文化基本教材」、「中國文化史」等科目，而質疑大陸的教育體系何以不能從義務教育階段即設置加強認識傳統文化的課程？因爲從教育的觀點來看，從小接受的教育是比較有效的，對於整個人生的影響也是較大的，這和在大學設置研究系所的狀況與作用完全不同。關於此點質疑，大陸學者無法做出比較有效的解釋，只說教育體系不能說變就變，需要一點時間來改變。不過我非常懷疑這些沒有實質意義的「保證」，因爲大陸教育體系中似乎在小學前三年僅教以 A、B、C……等音符符號，而不是如臺灣教給中文注音符號，這樣一開始就接近「非中文」的教育方式，記性最好的三年不接觸中文，其影響如何也就不言可喻了。這種重視口語過於書面語的方式，當然是外來的思考模式，目的是希望對推廣教育有實質的幫助，但卻把教育最重要的內容給遺漏了，不是有點捨本逐末嗎？更何況臺灣教育普及的過程中，並沒有因爲不用這些洋符號而產生什麼大困難，反而是利用這些洋符號，以爲可以馬上見效的大陸教育界，教育的成果遠遠落後於臺灣呢！如果這種捨本逐末的方式繼續下去，即使設一堆研究所，在我看來，成效也不會太大，恐怕「中國性」會越來越走味，最後大概就埋沒在某種洋味兒中了。不過這也許是我過分關心的不當「焦慮」吧！



五十六歲，距其卒年僅兩年，可謂焦氏「所有私見」之集成，畢生治《書》之總結，其書旨在補疏孔《傳》。清代早期《尚書》研究的最大成就即在辨偽方面：肯定《古文尚書》與孔安國《傳》之偽。然也因此而造成全面否定孔《傳》的偏失，焦氏則指出應將孔《傳》看作魏、晉間人之傳，並從語境、修辭、文例、義理等角度具體例釋孔《傳》之價值，謂其有「七善」，其說言而有據，將考據與義理融為一爐，合情合理。

焦循對孔《傳》的研究，採取對比法：「縱向對比」，一是用孔《傳》與鄭玄《注》比較而旁及別的漢儒《書》詁、一是用孔《傳》與孔《疏》比較；「橫向比」是孔《傳》與魏晉《書》詁的比較。通過比較以判明孔《傳》的訓詁價值，焦氏補疏孔《傳》的方式，大約可以概括為五種大類型：1. 證孔《傳》之訓詁：如〈周書·酒誥〉「矧曰其敢崇飲」，孔《傳》釋「崇」為「聚」，未說明根據；《補疏》則引《廣雅》與杜預《左傳注》以證明之。2. 申孔《傳》之立論：如〈周書·洪範〉「鯀則殛死」，孔《傳》曰：「放鯀，至死不赦。」《補疏》非《說文》「誅死」之解，申孔《傳》之說，「殛」即流放，唐堯虞舜之時，罪之極為流放之罰，文獻多有記載，孔《傳》合於史實。3. 正孔《傳》之誤說：如〈虞書·堯典〉「曰若稽古帝堯」，《補疏》謂：「『帝堯』兩字當不連，止四字。『曰若稽古』，乃史臣之言。」此說甚確。又「共工方鳩僝功」，孔《傳》曰：「鳩，聚。僝，見也。歎共工能方方聚見其功。」《補疏》謂：「《傳》中兩『見』字，疑皆是『具』字之訛。」焦氏疑「見」、「具」形近而訛，可能性甚高。4. 明孔《疏》破孔《傳》而力申孔《傳》：如〈虞書·堯典〉「分北三苗」，孔《傳》曰：「三苗幽暗，君臣善否分別流之，不令相從。」《補疏》謂：「『北』古『別』字，《傳》以『分北』即『分別』耳。《正義》以『分』為『別』、以『北』為『背』，非《傳》義。」陳喬樞、王先謙、江聲、惠定宇等皆同此說。5. 明孔《疏》孔《傳》皆誤而另立新義：如〈虞書·堯典〉「黎民於變時雍」，孔《傳》曰：「言天下衆民皆變化從上，是以風俗大和。」《補疏》謂：「《傳》以『皆』字釋『於』字。《正義》解釋『萬國之衆人於是變化從上』，非《傳》義也。〔……〕其實《爾雅》訓『於』為『代』，『代』猶『更』也，『於變』即『代變』，『代變』即『更變』耳。」<sup>⑬</sup>此焦氏謂《傳》、《疏》皆

<sup>⑬</sup> 晉龍案：此段原文作「於」諸字，因大陸簡化漢字之結果，在錢宗武教授文章內，皆被改成「于」，對相傳古書文義、解說之瞭解，橫生窒礙，所得恐不如所失之多矣。

誤，自立新義，卓然的論。除上述五種類型以外，還有：「申孔《傳》正經文句讀」、「申孔《傳》明經文語序」、「申孔《傳》正經文訛字」、「正孔《傳》句讀」、「正孔《傳》訛字」、「明孔《傳》與經文不合」、「明孔《傳》不識經文語序」、「正孔《疏》破孔《傳》句讀」、「正孔《疏》破孔《傳》音讀」、「明孔《疏》增字解經」等等。

《補疏》在訓詁上的成就固大，然亦有可商之處，如〈周書·大誥〉「王若曰」，孔《傳》「周公稱成王命」，《補疏》盛稱之，然核之史實，則應當以鄭《注》謂周公「攝政稱王」為是。唯《補疏》以降，孔《傳》為魏晉訓詁的學術認識漸成定論，焦氏求真求實的學術思想，對後代所具的啓迪作用，於此可見。

## 29. 解釋學與修辭學：以焦循《易》學的假借引申論為例

北京清華大學思想文化研究所博士程鋼先生發表：〈解釋學與修辭學：以焦循《易》學的假借引申論為例〉，文中說「解釋學」是以經典著作的解讀為目標的一門學問；「修辭學」則是研究根據具體的題旨、語境更為恰當的表達思想的一種文學活動。這兩門學問在清代的關係惡化，導致一些經學上特殊的政治——倫理涵義的問題產生，因此就有學者試圖調和兩者，這種和解亦有經學與政治上的意義，此文即以焦循（1763-1820）的《易》學研究為例，剖析修辭學與解釋學和解的「解釋學中介」，說明和解的經學意義與政治——倫理意義。

全文分：《易》為訓詁之學、假借與焦循《易》學、假借在《易通釋》中的運用案例、假借的修辭學功能、修辭學的政治——倫理意義等五節討論。1.《易》為訓詁之學：焦循《易》學就其實質而言，即對於訓詁的反思，即焦氏所言「《易》為訓詁之祖」。一般皆以焦氏《易》學為「象數《易》學」，若如所言，則無法解釋焦氏稱與象數思想毫無關聯的孟子「實深於《易》學」之論，此因學者多注意其解釋《易》之技術，而不知論其《易》學的動機與旨趣，因之使其《易》學對當時整體知識世界的整合旨趣，變得晦澀不彰。實則焦氏認為儒家思想有歷史性的傳承譜系：伏羲、文王、周公、孔子、孟子，他們的道一致而具體表述則有差異。道一致，故孔孟之解釋與《五經》之解釋也應一致，此一譜系起自伏羲畫卦，終於孟子暢發儒家義理，也可以說是同一個根本道理的不同訓詁版本的表現，孟子的闡發表現較伏羲等人詳盡、透徹，所以說孟子最深於《易》。從文本結構而言，《易》除經文外，還包括對原始經文文本解釋的「傳」，就清儒而言，後代聖人作者的思

想，意味著對前代聖人思想的繼承與發揮，繼承與發揮則都在解釋的過程中完成，在《易》則卦與卦辭、爻辭之間存在著解釋關係，揭示此一解釋過程的，即是訓詁，因此《周易》可說是自己訓詁自己，是一部揭示訓詁學原理的經典，故曰「《易》為訓詁之祖」。訓詁的本質在「以語言解釋語言」，至於以今語解釋古語、以雅言解釋方言則是語言學之責任。經學的訓詁是：以「解釋者所用的語言」解釋「經書的語言」，其本質就是解釋，所以訓詁學即等同於解釋學，這就是廣義的訓詁學；現在所謂訓詁學，實際上是狹義的、語言學的詞義學。訓詁本來就是針對某一具體對象（文本），運用某種分析方法（聲訓、形訓等），以克服其意義障礙的解釋活動，所以是一種特殊的活動。根據施萊爾馬赫的說法：解釋學關注的不是局部性的解釋活動，而是一般性的解釋活動。所以像《爾雅》以《詩經》這部具體經典為解釋中心的特殊種類的訓詁，即屬局部性的解釋活動，非解釋學所要討論的所有經典解釋中的一般性特點。將訓詁學界定為「以語言解釋語言」的活動，則係將所有特殊對象、方法、特殊障礙等完全解消，僅剩抽象而普遍的「以語言解釋語言」的關係，使得訓詁學構成為解釋學，焦循的「《易》為訓詁之祖」的命題，在某種意義上，預示了廣義訓詁學的意義，標誌著訓詁學史上對訓詁學概念進行反思的萌芽。

2. 假借與焦循《易》學：東漢許慎的象形、指事、會意、形聲、轉注、假借等六書之說，解釋了漢字的歷史起源，清代戴震將之重新詮釋為「四體二用」，以轉注、假借為「用字之法」，餘為「造字之法」，「用字之法」較好地解釋用字中產生的複雜關係，蓋有些不同形體的文字，必須借助於假借技術，纔能看出兩者之間的關係，這種揭示字與字之間假借關係的技術，稱為「破假借字」，這是清代訓詁學重要的成就之一。由於假借僅是作為一種訓詁的手段，本身並沒有任何特定的內容，因此和其他「小學」科目被稱為「工具學科」，不過焦循在其《易》學中卻賦予「假借」特殊的內涵，成為《易》學內部固有的、代表著《易》學本質的屬性，有著超乎訓詁工具地位的重要意義，在其《〈易〉學用假借論》中，甚至強調「假借」是《易》學得以成立的重要理由之一。焦循在其《易》學中全力以赴的任務是：在訓詁實踐中，將《易》學與訓詁學的內在關係說明清楚，其主要《易》學著作有《易通釋》和《易圖略》，焦氏主要精力花在《易通釋》上，其論述使得《易圖略》中運用的象數學技巧，具有超乎工具理性的地位，從而上升為一種《易》學本體論中必不可少的運動模式。《易通釋》的關鍵是「通」，即「通其辭」，其過程即在看似不同的詞之間，發現訓詁聯繫的關係，其方式則由辭的內在

本質屬性決定，對《周易》中的辭，焦氏認為具有特殊的涵義，它們提示著卦、爻、象之間的運動與交換，所以說是「各指其所之」，「所之」指卦、爻、象之間的交換，即所謂「某之某」：由某卦的某爻運動至某卦某爻，統稱之為「所之」，這正表現「以語言解釋語言」的敘述結構。由訓詁學的假借技術出發，揭示卦、爻、象之間的「所之」關係；或是由卦、爻、象之間的「所之」，論證訓詁學假借關係的正確性，因而起到「通其辭」的作用，此即「假借」在焦循《易》學中的作用。

3. 假借在《易通釋》中的運用案例：《易通釋》是焦氏《易》學「通其辭」的示範性作品，其書宗旨是「參伍錯綜以求其通」，此即《易圖略·原辭》所謂：橫通、縱通、參伍錯綜之通等「三通」之一，其內容如〈比·初六〉「有孚盈缶，无咎」，焦氏說：「『有孚』便與全經諸『有孚』，一氣相貫；『缶』字便與全經『缶』字一氣相貫。〔……〕此參伍錯綜之？不通也。」所謂「一氣相貫」指意義的同一性與等價性，處於不同卦爻位置的同一個詞，應該有相同的意義；所謂「全經」指跨越卦的界限，尋求卦與卦之間的卦爻象聯繫，因屬不同的卦與卦爻位，故曰「參伍錯綜」；不同卦爻位的卦爻辭之間相互引申，使其間之意義如一氣之相貫通，故曰「一氣相貫」，「參伍錯綜」之「通」即「通其辭」之「通」。這些在意義上具有某種特定關聯的辭之間的關係即「引申」，焦循共提出十二種引申，最簡單的是「同辭引申」、最複雜的是「假借引申」。如《易通釋》卷十討論「絨、沛」二字一段，即是「假借引申」最簡單的例證：第一段，從文字學角度說明「絨」具有「蔽」義；第二段，討論〈困卦〉「困於赤絨，朱絨方來」的卦爻象運動理由；第三段，討論「沛」在對應卦〈豐卦〉所代表的卦爻象運動，並說明「沛」的卦爻象運動，與「絨」的卦爻象運動之間的等價關係（比例）。「比例」概念除了反映兩組數之間的相等靜態結構關係外，也可以將其看成兩組數字在計算過程中，保持動態的相等關係，焦循即將此「比例」概念中潛藏的動態特點，運用在《易》辭的解釋過程中，此點對於瞭解清代解釋學頗有助益；第四段，評論歷代涉及「沛」與「絨」的訓詁解說之是非；第五段，總結說明「蔽」的涵義何以在〈困卦〉寫作「絨」、在〈豐卦〉寫作「沛」的原因等。這段文字涉及三個層面：（一）兩個相互假借的辭之間的訓詁學聯繫；（二）《易》辭象徵的卦爻象運動，以及兩個互假借的辭所象徵的卦爻象運動的等價關係；（三）《易》辭的涵義分為：基本涵義、情境義、評價義等三部份。就訓詁學與《易》的關係論，第二層的關係最為重要，從訓詁學的角度看，兩個辭之間是假借的關係；從《易》學的角度

看，兩個辭所象徵的卦爻象運動之間呈現「比例」關係。從訓詁學講，兩個假借的辭的意義之間應為等價或相等關係，這是假借的基礎；從《易》學角度講，這是一種動態的等價關係。不過意義之間的等價或相等關係，不是不證自明的，而是偶然的、經驗的，必須靠訓詁材料來保證，例如兩個有假借關係的辭之間纔能建立卦爻象的等價關係，這是表象的關係；至於相互假借的辭所象徵的卦爻象運動的比例關係，則是不證自明的、先天的、必然的，這纔是本體。就焦循而言，《易》學本質上就是一種訓詁哲學（《易》為訓詁之祖），訓詁的本質是無法通過文字自身的訓詁加以論證，文字訓詁進行的是表象層面的連通，但訓詁本身不能為這種連通提供徹底的、本體論的說明，這種本體論的說明是通過卦爻象運動的比例關係而完成的；就其本質而言，卦爻象運動的比例關係是一種數學關係，它是必然的、先天的，是從數學本體上，保證了假借的意義相等的性質。

4. 假借的修辭學功能：  
《易》辭意義可分為基本義與情境義，從詞彙學角度看，詞的意義在歷史演變過程中，會發生變化，但仍然會存在著某種基本義，基本義保證了詞同一性和身分，基本義是不變的，情境義則會隨著詞的語境而發生變化。卦爻象的比例說明了假借辭之間，基本義的穩定性、也演示了情境義的變化性。從基本義立場言，假借尤其是本有其字的假借，存在著「以曲文其直，以隱蘊其顯」的晦澀不明的缺點；然從情境義的立場言，此一缺點卻成優點，因其提供了修辭的途徑。在焦循的《易》學（即訓詁哲學）中，「假借」是作為修辭的成分而引入《易》學的，《周易》就是一部「以曲文其直，以隱蘊其顯」的經典文本，由於引入「假借引申」，使得焦氏之《易》學除有訓詁學的近似科學的成分外，還帶有修辭的文學成分，科學與文學在此達成了某種平衡。假借表現的「以曲文其直，以隱蘊其顯」的特性，是一種特殊的經學修辭特性，代表的是一種文學傳統。科學說理，文學講情，假借也可以看成是一種情的傳統，這種傳統在經學傳統中早已丟失了，然而卻存在於文學中，所以經學要從文學中借鑑學習。焦循因而說：「文、周繫《易》之例，晦於經師，尚揚其波，存其迹於文人、詩客之口。其辭借、其義則質，知其借而通之，目瞭乎明，確乎實也。〔……〕即以比〈風〉詩之起興，亦彼會於言辭之外，而此案於字句之中也。《易》辭之用假借也，似俳也而妙也、似鑿也而神也，願與好學深思、心知其意者商之。」

5. 修辭學的政治——倫理涵義：從根本上言，古代解釋學乃實踐學科，必有實際之目的，例如捍衛正統性、維護道德的合理性等等，焦循之《易》學，牟宗三早就將其界定為「道德哲學」，但並沒有將其放在乾嘉經學的

背景下，考察其道德涵義，也沒有將焦循研究其他經書所展現的道德涵義，與其《易》學的道德涵義進行比較，以便更具體地理解焦循道德學說的學術涵義。因此本文希望通過文學（修辭學）的通道考察焦循的道德學說，從而考察《易》學——訓詁——假借——修辭——道德諸範疇之間的內在聯繫。焦循在《論語通釋》中謂「學《詩》不學《易》，不知《易》也」，明確表示《詩經》的主旨對於理解《周易》是必不可少的，《易》的「以曲文其直，以隱蘊其顯」的特性，與《詩》的「比興」在文學本質上是一致的，因為比興的文學特點就在於曲折地表達情感。析論焦循在其〈群經補疏自序·毛詩鄭氏箋〉文中表達出的《詩經》學觀點，可得如下幾層意思：第一，「《詩》學不同於理學」：《詩》學是言情的，目的在感動人而不是折服人，是文學的而非說理的科學；第二，「批評理學的消極社會後果」：理學達不到應有的社會效果，因為它忽視了人的感情本體的存在。焦氏的批評是一種以實踐為導向的批評，由於批評的實際動機，解釋學與修辭學於是都轉化成爲「政治——倫理解釋學」與「政治——倫理修辭學」；第三，「焦循對理學的批評蘊涵有深刻的歷史反思意識」：焦循反對的理學是與「大禮議」、「三案」（梃擊、紅丸、移宮）相關的政治鬥爭的明代理學，認爲這些政治抗爭與明代衰亡有必然的歷史聯繫，發生政治抗爭的根本原因在「《詩》教之亡」，這是乾嘉學者的共識，此種分析方式與顧炎武純從知識上分析問題的方式不同，乾嘉學者是從情感層面加以分析，因而拓寬了反思的視野。乾嘉學者由知識出發，將問題深化，進一步擴展成情感問題，從不同的途徑發展了儒家思想。經由上述詩經學的政治——倫理立場的討論，可以推測到焦循《易》學政治——倫理動機，因為兩者有共同的學術媒介——「以曲文其直，以隱蘊其顯」的修辭學。焦循《易》學「假借引申論」的形成過程是：先將假借作爲訓詁學的一個問題，欲求其徹底瞭解而不可得，乃轉向《易》學（即訓詁哲學），因而引入了修辭學，修辭學不但解決了訓詁問題，還協助解決了《易》學問題。解釋學與修辭學因而在此互相發現了對方，但由於解釋學具有的強烈實踐性的性格，於是使得解釋學與修辭學都沿著學理向實踐層面延伸，因而推論出明王朝因「《詩》教之亡」而衰亡的反思，這同時也是對當時儒家知識分子政治與倫理意識的思考。

本文將訓詁學看成解釋學，隨後又將狹義訓詁學看成科學，其「科學」的涵義，首先指這種脫離了局部性的普遍性，這種普遍性同時也擺脫了經典標題的偶然性，而探索經典解釋的必然性趨向。以戴震爲代表的經學傳統特徵，就在於將這一

普遍性建立在文字學、音韻學中的六書和因聲求義等可靠的基礎上，它們所關注的都在解釋學的科學性上，並沒有注意到解釋學的文學性，戴震雖在《孟子字義疏證》中開啓了「重情」的理路，然這一理路的內化、融貫到解釋學中，則是由焦循完成的。現代思想（現代性）設定了若干個截然對立的二分法，如思想與情感的區分（即情與理的區分）、科學與文學的對立，而解釋學與修辭學的融合與貫通，恰好可以向這二分法提出挑戰。本文通過清代學術的一個具體案例，表明儒家經學也可以對這一問題的討論，做出自己應有的貢獻。

### 30. 批判繼承與創造發展——清乾嘉通儒焦循經學述評：以手批《十三經註疏》為例簡說

臺灣臺北國立臺灣師範大學國文學系副教授賴貴三發表：〈批判繼承與創造發展——清乾嘉通儒焦循經學述評：以手批《十三經註疏》為例簡說〉<sup>⑭</sup>，此文以臺北中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館收藏的焦循手批《十三經註疏》為討論主體，該書為焦循乾隆四十六年（1781）十九歲時，以五千錢購得，購書之際，曾典當其妻十餘粒珍珠而得三千錢。此書為明末毛晉汲古閣所刊，其中以《周易》、《毛詩》、《左傳》之批語較多。此書首冊《周易兼義》有嘉慶五年（1800）及嘉慶十三年（1808）之批語、又《毛詩註疏》卷六有嘉慶三年（1798）十月二十日「單點乃乾隆辛丑（1781）所閱；今閱則加圈矣」之批語，可知焦氏近三十年來一直未曾間斷該書之閱讀。該書散出的原因，或可從一封藏於揚州博物館的阮元之信，考見其端倪，該信云：

《北湖小志》乃理堂先生所撰，乃元所刻板，今欲取印，乃自然之理，而焦外孫固留不付，意欲何為？焦外孫賣其父、祖之書，已為公論所不許，今又扣留阮氏之板，更為無理！字到即命一船去取，不許少一塊。『散頭』二字何解？它是秀才，若差門斗來取，恐不便；且《孟子》、《周易》也是阮氏所刻之板，莫非也『散頭』耶？

此書或即焦氏外孫賣出耶？

焦氏手批諸書情況與意義如下：1.《周易兼義》：此書刻於明崇禎四年（1631），

<sup>⑭</sup> 按：賴貴三另有《焦循手批「十三經註疏」研究》（臺北：里仁書局，2000年3月）一書，可與本文互相發明，故本文未及詳論或不明之處，可參見該書相關章節之論證。

四冊。焦氏為著名之《易》學專家，其《雕菰樓易學三書》：《易章句》、《易圖略》、《易通釋》蜚聲士林，從此書批注可見其《易》學發展之軌跡，批注中引用最多的是虞翻，其他依次為：荀爽、鄭玄、馬融、侯果、京房、蜀才……李鼎祚等二十七家；並及惠棟、毛奇齡之《易》學著作。分析其資料，知其以李鼎祚《周易集解》和惠棟《易漢學》為主，蓋全以漢學為尚也。其批注之方式，先引諸家之說，然後再加按語，以「循按」一語發揮己見：闡述、增益或批判前賢諸說的闕疑訛誤。此一「循按」的發揮方式，成為日後焦循諸書著述的標準體例。

2.《尚書正義》：六冊。此書批注係焦氏最早治《尚書》的資料，其中頗多校改文字訛誤之處，可與阮元《十三經註疏校勘記》互相發明；訓詁、義理之解釋發揮，亦可與其後出的《尚書補疏》比較、互證。

3.《毛詩註疏》：二十冊。焦氏二十七年（1781-1807）來不斷閱讀此書，其批語於毛《傳》、鄭《箋》及《正義》之短長得失，多引錄時儒之說以論其是非；於字句之訛誤，則多引《十三經註疏校勘記》以正之，所引《校勘記》之內容，頗有出於今傳本之外者。故此書之批注除對《毛詩補疏》之淵源的瞭解，大有助益外，復可以斟酌補益今本《校勘記》之部分內容。另外統計其批注時間的多寡，亦可見其治學之歷程，依其批注條文之多寡，可排列如下：嘉慶三年（1798）、乾隆四十六年（1781）、嘉慶四年（1799）、乾隆五十二年（1787）、乾隆五十五年（1790）、嘉慶十二年（1807）、嘉慶七年（1802）、乾隆四十九年（1784）、乾隆五十七年（1792）。

4.《三禮註疏》：《儀禮註疏》刻於崇禎九年（1636），十冊；《周禮正義》刻於崇禎十一年（1638），十二冊；《禮記正義》刻於崇禎十二年（1639），二十冊。批注以《禮記》最多，《儀禮》、《周禮》約相等。主要根據宋本及《十三經註疏校勘記》所考，以訂正此本文字等之訛誤；並說明假借、轉注之實際應用情形。於《儀禮》、《禮記》頁次錯亂失序者；《儀禮》之《疏》文誤入正文者，均予以指明訂正。《禮記註疏》之批注，除校勘工作外，又注意及經、注屬文之法與《正義》疏解之是非，並加以解說釋證。

5.《春秋左傳註疏》：二十冊。《春秋》三《傳》中，《穀梁傳》無批注。此書之批注除例行的校勘工作外，主要用心在考證《左傳》中出現的地名，歷代設置沿革的情形，對研究地理沿革，有相當大的用處；另外也指出《左傳》的文章義法，稱其文「奇變不可測」、「神品」，故曰「真文章之祖也」。其批注語可與其《春秋左傳補疏》互證，以考其學問之淵源發展。

6.《春秋公羊傳註疏》：八冊。此係焦氏存世唯一的「公羊學」資料，彌足珍貴。批注除用心於校刊外，還大量引用許慎《五經異義》、鄭玄《駁五經異議》、惠



棟《九經古義》之文，以檢證《公羊傳》中諸多考據、義理等相關問題的是非。7.《孝經註疏》：一冊。批注僅有一條，引《爾雅·釋詁》「顯，代也」，置於「揚名於後世，以顯父母，孝之終也」之上。作者以為此條可與《易通釋》卷十七「鴻、揚」條互觀，以見焦氏以文字訓詁、聲音假借，以明經義，以通達條貫的經學特識。8.《論語註疏》：刊於崇禎十年（1637），三冊。此書批注與《論語補疏》相較，發現批注語多為《論語補疏》所本：或全文鈔錄、或簡括其文、或發揮增詳，其遞衍傳承之跡非常明顯。表現之義理思想，亦為《論語通釋》之基礎，其繼承、發展之跡，的然可考。9.《孟子註疏》：刻於崇禎六年（1633），七冊。批注以孔本（乾隆壬辰曲阜孔繼涵微波榭本）為底本，再據宋本、岳本、閩本……等加以勘校，訂正訛謬甚多；又辨正趙岐《注》之句讀、章旨誤入《注》文者；再加上義旨之闡發，這些均成為《孟子正義》一書之張本。10.《爾雅註疏》：三冊。批注多引用類書以為校訂之資，對郭璞《注》之增補、阮元《校勘記》之補缺，均有其作用。再則此為焦氏唯一與《爾雅》相關的資料，對於焦循以《爾雅》之字義訓詁，轉化為《周易》義理詮釋的創造性方法的瞭解，也有不可忽視的重要性。相較於他書，則此書批注有六多：印記多、便條多、引書多、輯佚多、補正多、自釋多等特點。印記更可提供瞭解此書典藏流傳之情形。

結論是：從焦氏批注的校勘成果，可見其對校勘的重視，這也就是清儒強調的治經第一步工作；汲古閣本號稱善本，然從焦氏批校可見出其訛誤衍奪甚多，這不但提醒學者注意「盡信書，不如無書」，更可見出清儒「證之以實」、「實事求是」的樸學精神；從焦氏旁徵博引的論證方式，可看出清儒「博通」的治學方法；再者焦氏的不拘於一家之說，實事求是的論辨是非，融貫諸說而出以己意的精神，真不愧其「通儒」之稱。批注的作用除在校勘上和阮元《十三經註疏校勘記》的互證互補外，對瞭解焦氏學術思想的形成與發展，更有相當重要的參考價值，另外書中出現的少量焦廷琥的批語，亦有助於瞭解焦氏父子學術傳承的關係。

### （九）第八場會議

四月五日下午二點三十分至四點正，由劉玉國、張承宗主持：

#### 31. 焦循參撰《揚州圖經》說質疑

揚州大學人文學院副教授張連生先生發表：〈焦循參撰《揚州圖經》說質疑〉，

主要在探討焦循是否編纂過《揚州圖經》一書。蓋一九八一年揚州廣陵古籍刻印社出版木刻本《揚州圖經》，一九九八年江蘇古籍出版社將之標點出版，均署名為：焦循、江藩撰。本文根據下述理由，認為焦循並無編纂《揚州圖經》一事：一、現存重要書目、相關人物傳記和年譜、焦循的傳記和年譜中，均未及《揚州圖經》之事。出版社有關書籍來源和版本交代不清，僅云「據嘉慶底本校刊」。《江蘇舊方志提要》稱《揚州圖經》為嘉慶六年（1801）修，有「嘉慶十一年（1806）刻本」，不可靠；二、焦循及其親友，包括焦廷琥、阮元、阮亨等，從未有撰成《揚州圖經》一書的記載。《揚州足徵錄·自序》及其他相關著述，提及伊秉綬約焦循編寫而未成的《揚州圖經》，實即嘉慶十四年（1809）完成的《揚州府志》，非另有其書；三、今本《揚州圖經》瑕疵甚多，不可能為焦循所撰。歸納其出現的問題如下：1. 當取不取，遺漏重要史事：如楚懷王城廣陵、董仲舒任江都相、張紘與孫策決策江都、隋煬帝在江都編《江都集禮》、徐湛之在廣陵造園林、杜佑治理揚州等皆遺漏未載。2. 該刪不刪，收錄無用資料：如紀錄一批唐、宋被授與揚州大都督、江都郡王、廣陵郡王的王族宗室名單，然實與揚州無涉。3. 隨意取材，不明史料源流：如「東漢事」不取《後漢書》而用《資治通鑑》、「三國事」不用《三國志》而取《建康實錄》、「南宋事」取用《御批歷代通鑑集覽》與《兩朝綱目備要》等。4. 有文無圖，不合良史規範：焦循所撰地方文獻均極重視繪圖一事，不可能名為「圖經」而無圖。5. 書中按語，學術價值不高：全書僅五十一條按語，標明「焦循」者一條、「江藩」者三條、餘皆未署名。內容為年代、人物、地名等存異、存疑者三十六條；有份量之考證僅六條，餘九條則是一般性說明。有些按語如「天寶十五載，《通鑑》作至德元載」、元代人「逸魯曾」當作「人魯曾」，毫無價值。

結論是：今本《揚州圖經》不可能為焦循所編纂，很可能是後人收羅部分參與修「府志」者手中的「長編」資料拼湊成書，署以「揚州圖經」之名，所謂「嘉慶十一年刻本」，可能並不存在。

### 32. 焦循《集舊文鈔》考證

揚州大學人文學院歷史系講師劉建臻先生宣讀：〈焦循《集舊文鈔》考證〉，主要在析論收藏於揚州市圖書館焦循抄錄的《集舊文鈔》之內容與價值。焦循治學廣涉博覽，勤於抄錄，《集舊文鈔》即其中之一，收錄五種：《輿地隅說》、〈哀

裔烈娥〉、《讀史小識》、《易說》、〈楊龍友墨筆山水卷〉。一、《輿地隅說》作者孫蘭，字滋九，一名御寇，自號柳庭，晚號聽翁。明末清初的揚州名士，精於天文，嘗從湯若望學。該書又名《格理推事外方考證四論》，嘉慶丁卯（1807）焦循刪節成三卷，光緒己酉（1909）吳丙湘校刊傳世，即「鰲園校刊本」。抄本與刊本有顯著的差異：1. 篇題不同：刊本分上、中、下三卷，抄本分〈治河〉、〈形勢〉兩篇；2. 段落不同：抄本〈形勢〉篇段落順序與刊本頗有差異；3. 文字頗有不同：或異體、或別稱、或衍文、或脫字、或文句不同、或形近或音近而誤等等。二、〈哀裔烈娥〉作者施銓，生平不詳，此文記載嫁與孫家的貞烈婦裔娥之事，又見焦氏之《北湖小志》及《雕菰集》卷二十三。三、《讀史小識》作者范荃（1597-1669），本名恒美，字德一，號石湖，以教授生徒為業，其書不傳，故焦循雖是擇錄，亦彌足珍貴，所錄之內容為：1. 論述玄學、理學之蔽；2. 論述戰國四君子之得失；3. 論述《史記·貨殖列傳》的宗旨；4. 論述屯田制度的優點；5. 評述元儒許衡「治生為先務」之說為非。四、《易說》作者張照（1709年進士），字得天，江南婁縣人，《清史稿》卷三〇四有傳。鈔錄《易說》正文八段的內容：1. 總論《周易》義旨；2. 論述「用九」、「用六」之義；3. 論述陰陽二爻「善與不善」的本質特點；4. 論述「九」、「六」的成因；5. 簡釋〈坎〉、〈離〉之象；6. 簡釋〈震〉、〈巽〉之象；7. 簡釋〈艮〉、〈兌〉之象；8. 論證〈坤〉六二〈爻辭〉「不習」之義。另外又抄錄有：張照、顧成天、蔡世遠、周菽、承點、勵宗萬、彭啓豐、周霽、曹一士、陶正靖、凌如煥、王俊臣、曹培謙、陳浩、于枋、張若木、黃樹谷、于敏中等人之跋文。五、〈楊龍友墨筆山水卷〉畫者楊文驄（1597-1646），字龍友，精書畫，著有《洵美堂集》，此畫為祝壽之作，錄有：吳兆瑩、李瑞和、楊文驄、董其昌等人之詩句與跋文。

《集舊文鈔》的筆跡有三種：汪鋈（1816-？）、孫壽彭、費丹旭（1801-1850）。經詳細考對，知此書為費丹旭抄本，費氏，浙江烏程（吳興）人，字子苕，號環溪生、環堵生，長於書畫，有《依舊草堂遺稿》。此書雜抄之文中，《輿地隅說》、〈哀裔烈娥〉、《讀史小識》三種，皆與《北湖小志》有關，或為焦氏撰寫《北湖小志》時所蒐集之資料。至於《集舊文鈔》的主旨，則是其書封面所題「世教」二字。由於嘉慶十一年（1806）五月淮水為患，次年焦氏即節抄了《輿地隅說》中「治河」之篇章，且置於《集舊文鈔》之首，焦氏經世之心可見；再則焦氏以節烈為「人倫」之道，〈哀裔烈娥〉正為倡導貞節孝義而抄，以正風俗、明

教化；擇錄《讀史小識》係為救「末世」、「季世」之蔽，而期有補於「輓世」，其「世教」之用意可知；《易說》從「《易》之言，皆言仁也」一言，可見與「世教」之關係。此「世教」之主旨，實與焦循《易》學互為貫通，故此書於研究焦循《易》學，亦有不可忽視的價值與意義。

《集舊文鈔》有「費丹旭為瓜繻外史題」一句，「瓜繻外史」為章授銜（1804-1875）之號，章氏為浙江歸安（湖州）人，字紫伯，工書善畫，藏書甚多，約在道光二十八年（1848）前後擁有此書；汪鋆在光緒十年（1884）有題識，汪氏儀徵人，字硯山，室名十二硯齋，有《清湘老人題記》、《十二硯齋金石過眼錄》、《十二硯齋金石過眼續錄》、《十二硯齋隨錄》等書；孫壽彭則於光緒二十九年（1903）看過此書，一九六〇年代歸揚州市圖書館收藏至今<sup>⑮</sup>。

### 33. 二十一世紀與揚州學派

北京藝術文化研究所教授秦華生先生即席演講：〈二十一世紀與揚州學派〉，認為揚州學派的研究，由於相關學者的提倡和深入的討論，以及揚州學派「通貫」的治學精神與方法的特點，符合現代世界學術多元化思想表現的要求，所以揚州學派可說是一個具有現代學術研究精神的學術團隊，因此在二十一世紀將會有更多學者投入研究的行列，揚州學派的治學精神也將可以得到最好的發揚，對相關的學術研究也會有助益<sup>⑯</sup>。

#### （十）未宣讀的論文

或因作者堅持、或由於時間不足……等等原因，有些論文雖已發給與會學者，卻未曾安排在會場宣讀討論，共有七篇，其內容如下：

<sup>⑮</sup> 按：一九九九年中央研究院中國文哲研究所籌備處與揚州大學商討學術交流合作事宜時，曾有雙方加強整理揚州學者出版或未出版的文集與著作之共識，因此中國文哲研究所籌備處整理出版了《汪中集》；劉先生此文亦在此共識下的成果之一。

<sup>⑯</sup> 按：據秦先生的自述，其學術專業是「戲曲文學理論的研究」，在蘇州參加有關戲曲的學術研討會之後，趕來揚州，因為聽了與會學者的論文宣讀及討論，有一些感觸，纔要求大會安排其發言。然因係臨時參加，並沒有論文，甚至「大綱」或「提要」也沒有，發言內容又頗多與論文主題無關之感慨，所以僅能作如上的簡單敘述，希望這些敘述沒有誤解或歪曲秦先生表達的意思。

### 34. 清乾嘉後期揚州三儒學術發微

揚州大學人文學院教授祁龍威先生：〈清乾嘉後期揚州三儒學術發微〉，評析焦循、阮元、凌廷堪等三人的經學思想，及說明乾嘉經學反「空談」的經世精神。他說學術所以由盛而衰，由衰而變的原因，在於是否切合人事實際。在西學東漸之前，學界應「變」之方，多為「反求諸《六經》」，明末至乾嘉之季，再次表現出此種「窮則變」之規律，從顧炎武揚「經學」之實，斥理學末流「空談心性」之虛，開啓清代漢學；至乾嘉後期揚州焦循和阮元、以及受揚州文化薰陶的徽人凌廷堪等，又起而糾漢學末流之蔽，故剖析三儒「思變」學說，可知揚學之歷史地位。

乾嘉學者謂致治之道萃於孔孟諸經，而經學莫盛於漢，唯漢儒得經學真諦，魏晉以降，經學已晦，至清儒始復其真。於是江藩等遂以「漢學」名派，以惠棟、江永、戴震為漢學者之代表，然戴氏之學與惠棟不同，戴氏實不以惠氏之「復漢」為極峰，蓋漢儒說經亦有誤也。戴氏以申明孔孟之道為宗旨，故其學術精華實在《孟子字義疏證》一書，唯在當時學術與人倫日用嚴重脫節，學者以支離破碎一字一句的考據當作經學極致的風氣下，其書並未受到重視。就在此時，揚州三儒連袂而起，力糾漢學末流之蔽，將顧炎武等所開創的以經世為宗旨的樸學，向前繼續推進。揚州三儒亦尊信漢儒說經，然並不盲從漢儒，即使是漢代大儒之說，也必折衷於經傳而後定其是非。對於當時惟漢必信、非漢不信、歪曲漢學的偏向及惠棟盲從漢人的僵化思想等，均極力反對。焦循甚至因而主張取消「考據」之名，力圖克服當時漢學末流所形成的僵化思想、鑽牛角尖的方法及狹隘的門戶之見。面對當時的漢學之蔽，凌廷堪也「思起而變之」，其《校禮堂文集·與胡敬仲書》云：

蓋嘗論之，學術之在天下也，閱數百年而必變。其將變也，必有一二人開其端，而千百人嘩然攻之。其既變也，又必有一二人集其成，而千百人靡然從之。夫嘩然而攻之，天下見學術之異，其蔽未形也。靡然而從之，天下不見學術之異，其蔽始生矣。當其時，必有一二人矯其蔽，毅然而持之；及其變之既久，有國家者繩之以法制，誘之以利祿，童稚習其說，耄耄不知非，而天下相與安之；天下安之既久，則又有人焉，思起而變之。此千古學術之大較也。〔……〕元和惠氏、休寧戴氏繼之，諧聲詁字必求舊音，援傳釋經必尋古義，蓋彬彬乎有兩漢之風焉，浮慕之者，襲其名而忘其實，得其似而遺其真。〔……〕不明千古學術之源流，而但以譏彈宋儒為能事，所謂天下不見學術之異，其蔽將有不可勝言者。嗟

乎！當其將變也，千百人喑然而攻之者，庸人也；及其既變也，靡然而從之者，亦庸人也。

此即凌氏痛斥漢學末流浮誇淺競的不良學風之論。

焦、阮、凌三氏雖皆沿戴震「由字以通詞；由詞以通道」之門徑以治經學，然並不墨守戴學，焦氏即借戴氏《孟子字義疏證》「於孔子一貫仁恕之說，未及暢發」，其《易》學諸作，即在補戴氏之缺而暢發孔子仁恕之旨。凌氏則指責戴震批判宋人援釋入儒不夠徹底，因而有「聖人不求理而求諸禮，蓋求諸理必至師心，求諸禮始可以復性」之論，並作〈復禮〉三篇以實其說。阮元則遠宗顧炎武經世致用之學，近師戴震研經之法，而在與人事的結合上，有其獨得之見。阮氏以為學者讀經，當由訓詁以明道，並身體力行之，稽古之效當見諸政事，這種注重行事實踐的要求，與戴震的偏重哲理有別。阮元堅持經學必須切合於人倫日用，與焦循《易》學、凌廷堪《禮》學的宗旨、方法一致。

結論是：乾嘉經學的主流，前後歷經三期變化：初期是以惠棟為代表，復漢人訓詁的「吳學」，又可稱「漢學」；其次是以戴震為代表，主張由訓詁以明道的「皖學」；最後則是以阮元、焦循、凌廷堪為代表的「揚學」，其特色是：面向人倫日用。他們力圖使經學切合於人事，故焦循以《周易》為改過之書、阮元則發揮孔孟「仁論」、凌廷堪倡「以禮代理」。有此三人之貢獻，纔使得「揚學」能繼吳、皖而起，確立了自己的學術地位。

### 35. 鹽商群體的地域結構與揚州文化的多元性

揚州大學人文學院副教授朱宇宙先生：〈鹽商群體的地域結構與揚州文化的多元性〉，主要從揚州鹽商群體的形成、地域結構以探討古代揚州文化的多元性。認為明清時期揚州多元性文化形成的原因有：地理區位的優勢（長江和南北大運河의 交匯點）、社會經濟的發展（商業及鹽業經濟的發達、鹽商經濟實力的雄厚）、社會人口的變遷及流動性大（各地移民湧入）等，這些原因對清代揚州學派「會通」學術特點形成的瞭解，頗有助益。

本文分三節討論：一、揚州鹽商群體的地域結構：隨著鹽稅在國家財政中比重的增加、鹽業政策的調整，揚州鹽商經濟實力也跟著提昇，明清時期揚州鹽商已經成為擁有雄厚資金與經濟實力的商業群體。揚州鹽商又稱「淮商」，是由多個地域性商幫組成的群體，在揚州經營鹽業的商人，包括：陝西、山西、徽州、湖廣、江

西、浙江、江蘇等地的人。揚州鹽商地域性群體的形成，是伴隨著明代商品經濟的發展、以及「開中制」（商屯）的鹽業政策而來的。明朝洪武三年（1370）實施「開中制」，即商人納糧給邊境的軍隊，以換取食鹽的買賣許可執照；後來鹽商又分化為：專以報中出售鹽引，不直接經營販售的「邊商」及專以下鹽場支鹽而運銷販賣的「內商」兩種。接著由於以銀兩替代食糧的「開中折色制」之實施，使得原在邊地開墾種糧的鹽商（商屯），紛紛內遷至揚州，奠定了揚州鹽商地域群體的基礎；明代萬曆年間「鹽政綱法」（綱鹽制）的實施，食鹽由官賣演變成鹽商的世襲專賣，保證了鹽商的地位與利益，因而在體制上促成鹽商地域群體的最終確立。

二、各地鹽商徙居和著籍揚州：兩淮鹽區的鹽價較高，利潤較厚，故鹽商紛紛寄籍在揚州，以方便支領食鹽。其中尤以徽商為最，多把揚州看作第二故鄉，例如清代的：洪徵治、汪應庚、鮑志道、江春、汪廷璋、鄭鑑之、馬曰琯、馬曰璐、黃晟、曹錕、鄭子彥、程晉芳等。這些鹽商不但在揚州建造園林別業，更為了聯誼、濟貧，建造了不少會館：湖南會館、江西會館、湖北會館、安徽會館、浙紹會館、嘉興會館、旌德會館、嶺南會館等，這也可以看出揚州社會人口地域結構的多元化現象。

三、揚州文化的多元性：大批分屬不同地域文化鹽商的進駐，除促使揚州社會商業經濟的繁榮與發展外，也為揚州文化注入了新的活力與樣式：徽州、三秦、吳越、湖湘、江漢等文化都在「浸染」著揚州文化，其中以徽州文化的影響最大。

揚州文化就是在繼承傳統文化的基礎上，揉進了上述各地區的文化，因而形成一種新的文化樣式：寬容大度、開放而不排外、會通而不專錮、進取而不保守。蓋商人具有追求新、異、奇的觀念，其思想與行為往往開風氣之先，可知商人與文化有其相聯繫的一面。揚州鹽商群體地域結構的多樣性，帶來了揚州地域文化的多元性，表現在各個方面，如：

1. 飲食文化：維揚菜（淮揚菜）的特色是清淡入味、鹹甜適中，既吸取了南方菜的鮮脆嫩甜的特色，又融進了北方菜的鹹而色濃的特色，反映了揚州人擅長取各地物質或文化之長，吸取並用的特點。
2. 戲曲文化：徽州鹽商江春的家班：「春臺班」，可為代表。其演員不但擅長崑腔，又擅二簧、京、秦諸腔，既能演雅部戲，又能演花部戲。不僅如此，鹽商還重金聘人製作劇目，如江春聘蔣士銓、盧見曾請金兆燕等。由於揚州戲曲的繁榮與發展，因此乾隆四十二年（1777）伊齡阿奉旨於揚州設局修改曲劇，共刪編了一一〇〇多種劇目，歷經四年纔完成，總校為黃文暘和李經，其他參與者有四十三人，凌廷堪即其中之一。
3. 民俗文化：揚州由於經濟發達，故人口流動甚大，外來人口佔了十分之九，因此風

俗大至信仰節慶、婚喪嫁娶；小至飲食愛好，均形成四方雜處、異彩紛呈的特色。如山西人有「關壯繆侯廟」、鹽商以吳王劉濞為「財神爺」等。4. 文學藝術：揚州自古即有非常濃郁的文化氣息，一般人家都喜背詩記詞，幾乎家家多有藏書。揚州鹽商之中也不乏具有文化素養者，如：馬曰琯、馬曰璐、江春、江昉、汪楫、汪懋麟、許承宣、許承家、孫枝蔚、程夢星、程晉芳、鮑志通、鮑淑芳等等，他們以經濟實力招致文人，交流創作的體會，切磋思想心得，《揚州畫舫錄》載有八〇多人、阮元《淮海英靈集》則多達七八〇多人。更值得一提的是文人詩文之會的「雅集」，對推動詩文創作有重大的作用與意義，不少鹽商即利用自己的園林舉行「雅集」，如鄭元勛「影園」、鄭俠如「休園」、淮泰「東園」、馬氏兄弟「小玲瓏山館」、盧見曾「蘇亭」、程夢星「个園」、曾煥「南園」、汪玉樞「九峰園」等等。另外「揚州八怪」（揚州畫派）與鹽商們的密切交往，以及鹽商們在經濟上和精神上的倡導與支持的重要性，更是一般性的普通常識。5. 學術文化：濃郁的文化氛圍、雄厚的經濟條件、寬鬆的政治環境，共同孕育了清代的揚州學派。揚州學派受吳、皖兩派影響，更多的是皖派，形成揚州學者實事求是、不專主一家的持平學術之態度。然無論何派都與揚州鹽商脫離不了關係，戴震與惠棟是在盧見曾處會面，並同時參加了鹽商汪棣的文酒之會；汪中與凌廷堪來自徽州，阮元則是大鹽商江春的從外甥孫，從這些實情也就可以想見其間的關係了。

### 36. 清代揚州學者方志學成就簡論

揚州大學師範學院副教授許衛平先生：〈清代揚州學者方志學成就簡論〉，主要在討論揚州學派學者於方志學上的成就與貢獻。全文分三節論述：一、積極投身地方志的編修實踐：清代是中國地方志書編纂的鼎盛期，揚州學派的先導：王念孫、汪中、劉台拱、朱彬；後續：江藩、焦循、阮元、王引之、劉文淇、劉寶楠；殿軍：劉師培等，均曾從事參與或主持地方志書的編修，經由揚州學者主修、主纂、自撰的地方志書有近二十種，揚州學者參與地方志編纂的情況有三：1. 為官在任倡導編修志書：如阮元曾主修嘉慶《浙江通志》、道光《雲南通志》及頗受好評的道光《（重修）廣東通志》。2. 受聘官府參與纂修志書：如王念孫受聘續纂《高郵州志》；江藩與焦循受伊秉綬之聘，修纂《（嘉慶）重修揚州府志》；江藩也參與了道光《（重修）廣東通志》；劉文淇、劉毓崧父子受聘重纂《儀徵縣志》；劉壽曾受聘纂修《江都縣續志》。3. 發己私願自行編撰志書：如阮元私邀江藩、焦循



等輯纂《揚州府圖經》；朱彬編《寶應邑乘志餘》；焦循編撰《北湖小志》、《邗記》、《揚州足徵錄》；阮先編《北湖續志》、《北湖續志補遺》；劉寶楠撰《寶應圖經》等。在這些地方志書中，灌注了揚州學派「通」、「創」精神，既博採衆家之長，又自創新例，所編志書形式多樣，佳構迭出。二、深入展開方志理論的研究探討：揚州學者將其嚴謹慎密而又實事求是的治學態度，運用在方志的起源、性質、功用等問題的討論上，包括：

1. 關於志書的義例問題：即有關志書的編修宗旨和體例。對於志書的編修要求，焦循強調要按照自身記述的特點要求來寫：「按事立格，依文樹義」；劉師培則強調要以進化論的思想為主導，創編新志。對於志書的體例，劉文淇主張要吸取衆家之長，又結合實際加以改創，使志書體例精益求精；阮元主修道光《（重修）廣東通志》即做到此點，故其書「體例淵雅」。志書採用的體裁，焦循認為「當依《史記》」；阮元則強調「圖」與「表」的設置，並主張立「氏族表」，自生員以上皆附見於表。
2. 關於志書的內容問題：揚州學者強調內容要注重實業、經濟等方面的實情，要具有「經世致用」的精神。如阮元稱美元代《（至順）鎮江志》臚陳物產土貢等經濟狀況，有裨實用；朱彬在其撰作的邑乘中，反復詳論水利諸事，以為寶應地方治河者戒；劉師培主張方志應彙編地方文物，闡明實學。在志書具體門目內容上，阮元認為要設「事志門」，即綜記一方事蹟的「大事記」；焦循重視地理內容的記述，主張「人物傳」的收列，應以業績為重，而不以官職高低為考慮；劉師培更認為「人物志」撰寫的目的是要教育後人，因此對那些「以死力捍衛地方者」、「與民生計相關者」、「與政事相關者」、「與學術相關者」等，均要立「專志」。「藝文志」中收錄的詩文，焦循認為隨類取入「有關於事實者」、「有切於揚州者」，至於前志等濫之記載，則當毅然刪之，阮元亦贊同之。
3. 關於志書的編纂原則問題：揚州學者不為當時志書「崇古薄今」、「詮釋故訓，究索名物」的風氣所限，強調編纂要以「及今時事」為重的原則。如焦循讚賞司馬遷《史記》不但利用文獻資料，同時也注重調查、實際情況的撰寫方式；阮元也強調「實事求是，不為鑿空之談」；劉師培也強調「廣於徵求」、「以實事為限」的編撰原則。
4. 關於續志的問題：明代以來修志的弊病有二：一則不知保存舊志，輕易廢棄；二則皆要貫通古今，從頭開始，事倍費元。阮元因而指責明人修志者「攘善掠美」、「輕改妄刪」。對於續志的問題，阮元主張準《漢書》之例，「但續新志，而舊志不必更張」：列舊志於前，再列新增，如有訂正則另列「校補」一類；劉文淇同樣主張：條列舊志於前，後附續修新增。

三、努力從

事舊方志的整理利用：揚州學者也將其在研經治史和典籍整理的方法與成績，運用到地方志的整理上，包括：1. 對舊志的考證：如焦循作〈舊揚州府志儀徵醫士殷、高郵醫士袁體菴事〉；劉文淇考證出阮元珍藏的五部舊志中，「宋本《通州志》係偽本」；劉寶楠不但在所撰的《寶應圖經》中糾正舊志相沿的訛誤，還考證了《（乾隆）江南通志》以海陵之麋陵屬天長之誤、勘正《（雍正）揚州府志》「江橋鎮」之誤、糾正《（萬曆）寶應縣志》將在縣南十里運河堤上的槐樓鎮，誤做二十里之誤；又經考證而否定舊志所載揚州運堤為唐李吉甫所築平津偃之事。考證使得方志的資料更可靠，同時也拓寬了考證學的應用範圍。2. 對舊志的校補、校勘：如江藩校補陸師的《儀徵縣志》而成《校補陸志》一卷；成蓉鏡整理宋代舊志，成《宋州郡志校勘記》一卷；劉文淇、劉毓崧父子校勘《輿地紀勝》而成《輿地紀勝校勘記》五十二卷；劉文淇又校勘過宋元本《鎮江府志》、《（嘉定）鎮江志》、《（至順）鎮江志》；又以《（隆慶）儀真志》校《（嘉定）真州志》、以新《揚州府志》校嘉泰與寶祐二《志》。校勘的原則是：不妄改字，注補異文於下。3. 對舊志的輯錄：如阮元在《永樂大典》中發現南宋《（紹熙）儀真志》和《（嘉定）真州志》，於是命人抄輯，惜後燬於火。4. 對舊志的運用：利用地方志的資料以為學術研究之助，如劉文淇即利用各種舊志，相互參照考證而成《輿地紀勝校勘記》一書；劉寶楠則據《（康熙）寶應縣志》的記載，糾正《明實錄》、《明史·王廷瞻傳》、《行水金鑑》等書記載寶應汜光湖決堤一事：「決為八淺」，實係「決於八淺」之誤，且「八淺」是地名而非決堤後所造成的後果。以上即揚州學者在方志學上的成就，這是他們學術文化成就的組成部份，更是後人學習研究之際不可忽略的一部份。

### 37. 揚州學派與戲劇曲藝關係述評

揚州市文化局韋明鏞先生：〈揚州學派與戲劇曲藝關係述評〉，討論揚州學者在戲曲方面的作品及評論、與戲曲相關人士之交往等。論文認為揚州學派是繼承發揚皖學餘緒，集吳、皖二派之長的學術流派。除在治經方面表現貫通、創見外，對戲曲也表現出淵博的學識和獨到的見解，這類精於曲學的揚州學者如：焦循著有《花部農譚》、《劇說》、《曲考》等戲曲論著，及《續邯鄲記》傳奇。《花部農譚》評述了清代中葉花部所演的一些著名劇目，相對於當時鄙視地方戲曲的風氣，足見焦循的別具眼光；再則也表現出當時民間戲曲的發展與興盛；《劇說》共輯錄

一六六種以上著作中有關論曲、論劇之語而成，其中頗有罕見珍本，故為古典戲曲研究重要的參考資料；《曲考》已佚，李斗《揚州畫舫錄》卷五謂黃文暘《曲海總目》共收元、明、清雜劇、傳奇一千一百一十三種，《曲考》則增益雜劇四十二種、傳奇二十六種，是一部比較完備的戲曲目錄學著作；《續邯鄲記》傳奇已佚，在《劇說》卷三曾加敘述，主旨在揭露宦海生涯的無常，這是揚州學派學者唯一的創作劇本。凌廷堪有《燕樂考原》六卷，以論述琵琶調為主，結合當時俗樂宮調，考證唐宋以來燕樂調的演變，既舉前人成說，又述一己心得，總結歷史上有關燕樂二十八調的研究。劉熙載《藝概·詞曲概》討論詞與曲的內容形式和歷史淵源，以為詞曲本是一家：「未有曲時，詞即是曲；既有曲時，曲可悟詞。」除此之外，《揚州畫舫錄》卷九載焦循著有《名優記》一書，今未見；再者諸家論著中，亦不乏與戲曲相關的論述：如王念孫《讀書雜誌》曾考證「偶人」、「巫鬼」和「瞽史」，有助於對傀儡、儼戲和說書的研究；阮元的《廣陵詩事》、《淮海英靈集》等書中，記載許多戲劇家和曲藝家的生平；李詳（審言，1859-1931）在《藥裏慵談》、《愧生叢錄》中，論及《桃花扇》、《白練裙》、《紅拂記》諸劇；劉師培在文學史的相關著作中的特色之一，就是詳細討論了戲曲在文學史上的地位。

揚州學者與戲劇相關人士的交遊亦甚密切：如凌廷堪曾與編《曲海總目》的戲曲家黃文暘一起審訂戲曲，阮元也相當器重黃氏；阮元、江藩、焦循皆與《揚州畫舫錄》作者李斗有詩文來往；凌廷堪、江藩均極讚賞戲劇作家許鴻磐；另外受學於查慎行和方苞的雜劇作家沈廷芳、主講於安定書院的劇作家蔣士銓皆與揚州學者交往密切；劉師培則為戲劇作家汪宗沂撰〈傳〉；焦循、阮元與秦腔名伶魏長生，說書名家葉英等也有交情。揚州學者與戲劇家、曲藝家的交往，正是對戴震「反理學思想」的一種實踐，因為戲劇和曲藝最能表達「喜怒哀樂之情、聲色臭味之欲、是非美惡之知」的人生藝術。

揚州學派的戲曲觀，可以從三個方面來說；一、肯定戲劇、曲藝與其他文學樣式相同，均為社會文化財富的組成部分：如焦循《易餘籥錄》卷十五謂要「一代還其一代之所勝」，而「元專錄其曲」；劉師培則謂劇曲是八股文的先導；焦循引葉英之論，把評話與演劇看成是傳於後世之事業；阮元在〈赤湖雜詩〉中熱情描繪「秧歌」；劉毓崧在〈古謠諺序〉中肯定民間諺謠的價值；江藩在《漢學師承記》中稱讚王蘭泉四、五歲時能演說楊慎《廿一史彈詞》等。可見他們不排斥下里巴人藝術的平等觀點。二、認為戲曲是不斷進化的，而其演進則有跡可循：如焦循在

《花部農譚》中以為花部勝于崑腔，表現出新興的戲曲必然勝過陳舊的戲曲，戲曲的進化是不可阻擋的觀點；凌廷堪在《校禮堂文集·與程實齋論曲書》中，具體論述了從雜劇到傳奇的演變過程：北曲→雜劇→南曲→傳奇。這種「戲曲進化論」的觀點，又可在李詳《學制齋駢文·劉蔥石參議四十壽序》、劉師培《論文雜記》中看到，他們都不把戲曲看成是一成不變的。三、認為戲曲和曲藝除娛樂消遣功能外，還具有道德上與政治上的諷諭作用：如焦循稱讚花部戲《清風亭》將不孝子張繼，由自縊改為雷劈死；肯定葉英《宗澤交印》的政治諷諭作用；劉師培肯定王夫之《龍舟會》雜劇反清復明的意識。

揚州學派所以能在曲學方面取得突出的成就，從客觀上言，清代揚州是全國民間戲劇、曲藝的一個中心，曲壇高度繁榮的局面，提供學者觀賞的機會，也成為他們瞭解與研究戲劇曲藝的外部條件；從主觀上看，揚州學者不視戲曲為「小道」，經常主動接近或參與各類戲曲活動，如阮元熟悉小曲與秧歌、焦循常在鄉間觀戲、凌廷堪親校過劇曲的工作、李詳校過《暖紅室匯刻傳奇》、劉毓崧的《古謠諺》中不乏戲曲材料。可見揚州學者在治經之外，也接觸不少戲曲曲藝相關的書或事。所以把揚州學派當成一個只知治經，而不過問其他學術的學派，顯然是一種誤會。揚州學者把治學的範圍，從傳統的經學、小學擴大到數學、哲學，乃至曲學，此即其超出同代其他考據學之處。

### 38. 焦循〈後漢書訓纂序〉書後

揚州大學人文學院歷史系副教授王永平先生：〈焦循「後漢書訓纂序」書後〉，主要在論析焦循《雕菰集》卷十五〈後漢書訓纂序〉一文內容的是非。焦循在乾隆五十二年（1787）於揚州為教師時，與汪光燧交往，獲觀惠棟贈與汪棣之《後漢書訓纂》一書，於是在乾隆五十七年（1792）加以「細考校訂」，並抄一本留存，遂有〈後漢書訓纂序〉和〈書《鮚埼亭集》後〉二文，文中論及惠棟《後漢書訓纂》一書的成書、抄本流傳及與揚州學者的關係。焦氏文中說明惠棟寫作此書始於雍正九年（1731），成於乾隆七年（1742），歷時十一年；開始寫作的地點是北京，修訂完成則在揚州。揚州學者以汪棣貢獻最大，不但出資為惠棟療病、協助查核資料、還校寫整理此書，惠氏乃將此書贈予，惠棟草稿稱「草本」而名「訓纂」；汪氏以楷書校寫者則稱「真本」，改名為「補注」。惠棟至揚州係應王士禛（1634-1711）之邀而參與校書之事，據初刻於乾隆六十年（1795）的李斗《揚

州畫舫錄》猶稱此書為《後漢書訓纂》，可知李斗未見《後漢書補注》。

焦氏〈後漢書訓纂序〉所言猶有一些值得斟酌之處：如謂《後漢書補注》一書知者甚少，實則不然，事實上早在乾隆十九年（1754）惠棟已經以二十四卷本的《後漢書補注》請顧棟高作〈序〉。再則有關《後漢書補注》「真本」流傳的情形是：據李保泰嘉慶八年（1803）〈後漢書補注跋〉、馮集梧〈後漢書補注序〉所言，汪棣家道中落後，乃將繕本（真本）付同里陳氏，冀其付梓，然陳氏亦未及刻，於是李保泰乃利用惠棟「草本」、焦循「讎校本」和焦循、汪光燧所不知的定本（繕本）等三種本子，互相讎校後付梓，所以「真本」的內容事實上已被傳世的馮刻本《後漢書補注》納入，則焦循在〈書《鮎埼亭集》後〉謂馮刻本是依據「草本」《訓纂》刻印，顯係誤解。至於書名的變化是：惠棟最初定為「後漢書訓纂」、晚年定稿則稱「後漢書補注」，蓋因「補梁劉昭、唐章懷太子賢《注》，故云」。又焦循「世所傳十五卷本者為臆本」之論，亦不當。蓋與惠棟關係密切的錢大昕、江藩等人，皆載惠棟有《後漢書補注》十五卷之作，事實上根據李保泰〈後漢書補注跋補〉所言，此十五卷本乃惠氏吳下弟子從惠氏所閱《後漢書》批注中整理出來的文字，雖然其學術價值遠不如二十四卷的「定本」，但也不能說是「臆本」。焦循《孟子正義》中所引惠棟《後漢書補注》之文，實是馮刻的二十四卷本，而非焦氏手抄的《訓纂》本。原存於揚州的惠棟《稿本》，顧廣圻曾於嘉慶二十四年（1819）揚州陳穆堂家見到；其後又為揚州徐氏、李盛鐸收藏；今藏於北京大學圖書館。

### 39. 乾嘉社會經濟與揚州學人

揚州大學商學院副教授黃倣成先生：〈乾嘉社會經濟與揚州學人〉，論述揚州經濟對社會價值觀的改變、學術思想與研究的影響，並及揚州學派的認定和範圍等問題。全文分四節：一、經濟變遷，資產重組：乾隆年間，揚州每年食鹽吞吐量約為一五二五九〇〇餘引，食鹽產地價為每引值銀零點六四兩，加稅和利潤後為壹點八八兩，運至內地則可賣十餘兩，揚州鹽商每年的利潤在一千五百萬兩以上，揚州鹽商因之富甲天下。商業交易需要與鹽業富商的消費，帶動了其他相關行業的發展：鹽商好字畫、好觀戲、好聲色、喜到茶樓洽談，於是相關的藝術品、戲班、妓院、花粉業、茶肆等，均因而繁榮興盛。由於經濟的變革，社會價值取向也跟著改變，如戶部尚書曹文植要其次子到揚州經商；出身「九世一品」世家的李復堂到揚

州賣畫；經學大家程瑤田命其兒子到揚州經商；歙人程夢星更辭官到揚州業鹽。揚州社會商品經濟的發展，豐富了自然經濟的內涵，揚州學人的生活狀況、價值取向、治學風格等在這一轉變中，也受到挑戰，因而激起他們的反響，思索自己的學術定位。

二、應對變革，潛心學問：就揚州學人的經濟狀況，略可分為四種類型：

1. 赤貧之家：任陳晉、汪中、凌廷堪、凌曙、劉文淇等皆是，任氏家極貧，然「日坐小樓玩《易》」，著有《易象大意存解》等書，開揚州學派經學研究之先河；其孫任大椿，以儒家準則立身，淹通《禮經》；其內侄，即大椿之表叔顧九苞亦赤貧，得之母教，長於《毛詩》、《三禮》；汪中家酷貧，當村塾雜役和書販，終博通《書》、《禮》、《春秋》、《爾雅》成大家；凌曙（1775-1829）雜作傭保，後成《公羊》一家，又栽培貧窮之外甥劉文淇（1789-1854），終為《左傳》一家，劉氏子、孫、曾延續家業，代有發明，至民國方止。
2. 寒士之家：鄭燮、焦循、高玉桂、高翔、羅聘、黃承吉等均生於寒士之家。鄭家以客塾維生；焦氏數代業占；高玉桂（1668-1738 後）所畫〈焦窗讀易圖〉可見其苦讀，子高翔為「揚州八怪」之一；羅聘為武職後裔，著有《正信錄》；黃承吉（1771-1842）得族祖黃生《字詁》、《義府》二書，發明聲音訓詁之學。江藩、焦循、黃承吉、李鍾泗相友善，時有「江焦黃李」之目。
3. 小康之家：阮元、江藩、黃奭等。阮元不積家財，全力支持學術；江藩利用家資遊學；黃奭為甘泉商家子弟，經曾燠之薦，禮聘江藩為師，後成《爾雅古義》、《端綺集》、輯《高密遺書》等。
4. 世宦書香之家：李方膺、王念孫、王引之等，皆以著述自娛。儘管出身境遇有別，然皆以學問為首要，以「修齊治平」為人生奮鬥目標。

三、賈人積善，士人乘便：商品經濟促進學術的繁榮。學人刻古自勵，商人與士紳亦提供有利條件：開闢文化市場、提供讀書場所、贊助刻印書籍。揚州行善之賈不下百餘家，最著名者為歙縣人有「揚州三馬」之稱的：馬曰楚、馬曰琯、馬曰璐兄弟；賀氏；江村的江春（1720-1789）等。大賈喜以書畫妝點門面，揚州於是成為全國文化產品的中心市場，商業經營有無文化因素，即影響其價格之高下；文化市場不斷發育，人們審美能力不斷提高，且向多元化方向發展；畫家賣畫、文人則賣文。如全祖望為揚州人作墓志、寫壽序，大獲其利；金農因賣文價錢不高而改學畫；袁枚為鹽商安岐所刻《孫過庭書譜》題二十幾字，就得潤筆二千兩銀；劉文淇為阮元校《鎮江府志》、替岑建功校《舊唐書》和《輿地紀勝》、應童濂之請參注《南北史》、應儀徵知縣之請主纂《儀徵縣志》等，校勘工作，實際也是一種高雅文化商品。鹽商購書藏書，成為一

時風尚，四庫全書館徵書，馬氏家藏書被採者有七七六種，佔《四庫全書》收書總數三四五七種的百分之二十二點七，足見鹽商藏書之豐，其對揚州學術發展之影響，亦可不言而喻了。揚州之安定、梅花、敬亭、維揚等書院，馬氏、江氏先後出資修建，知名學者如：姚鼐、厲鶚、趙翼、杭士駿、全祖望、蔣士銓等皆來講學；學生亦可得膏火銀三十六兩。揚州學者任大椿、王念孫、汪中、焦循、劉台拱等，皆出於安定、梅花二書院。鹽商喜築園林，內藏圖書，招納四方文士，或免費提供閱讀、或協助校勘書籍，阮元早歲即曾攻讀於「康山草堂」。這些園林如：馬氏兄弟的「小玲瓏山館」、「街南書屋」、「枝上村」；賀氏「賀園」；江氏「康山」、「江園」、「深莊」、「東園」；另外還有：黃、江、程、洪、張、王、周、閔、吳、徐、鮑、田、鄭、巴、羅等十餘家。鹽商好戲，全國各大劇種皆集於揚州，如崑、京、秦、弋陽、梆子、羅羅、二簧，無腔不備。鹽商供養戲班、延聘文人編劇，江春家的德音、春臺兩班，從揚州唱到京城。戲曲的繁榮，成全了焦循、江藩戲曲理論的形成。鹽商資助學人刻書，如馬氏助刻《經義考》、裝潢書法家蔣衡花十二年寫成的《十三經》；又刻《廣韻》、《字鑑》、許氏《說文》等書；江春築「隨月讀書樓」，專為學人刊行詩文集；黃晟出資刻《太平廣記》、《三才圖會》；黃履刻《葉氏指南》、《聖濟總錄》。另外如阮元利用各種手段刻書；盧見曾更集官僚、商人、學者於一身，營造良好的學術環境，把揚州商人、揚州學者、皖派領袖、吳派鉅子等聯繫在一起，對揚州新學派的產生，貢獻特大，所以李審言認為揚州學派即發端於盧氏。再者後來的曾燠對良好學術環境的營造，也有幫助。

四、士商互滲，群星燦爛：清乾嘉時期，士人與商人不但在居住上逐漸靠攏，更在生活方式、意識型態、價值取向上，互相滲透。

1. 商人士化：傳統視商人為「賤民」，故商人在擁有巨資後，總要向士紳階級攀緣，獲「商名儒行」之益，以期進入儒家行列。所以如馬曰琯、馬曰璐之精於詩；江春精戲曲亦工詩等，且多有詩文集傳世。鄭鍾山、鄭鑑元弟兄更築室讀經，子孫即有中進士、舉人者，鄭鑑元之孫鄭兆珩，中舉人，好經術，僅與焦循、李道南等一二人講學論文，實已完全士人化。

2. 士人商化：社會經濟發展使得士人必須注意改善自己的生活狀況，於是不得不取「治生」之道；再者經濟的發達也使得讀書人越來越多，中舉入仕的機會相對減少，「士而成功者十之一，賈而成功者十之九」，因此業賈經商已成士人實現人生抱負、體現人生價值的途徑之一，於是汪中、焦循不得不「分心貿易」，所謂「諸生家貧必兼逐末」。

3. 士商互滲的社會效果：第一、儒家的倫理道德傳統，培養了商

人經營活動中誠信不欺、公平守信的商德；第二、改善士人生活讀書條件，使其得以維持與繼續為學之事；第三、改變士人的價值取向，賤商的心理逐漸淡化，人與人之間的關係，經濟因素更加突出，由恥言利而變為公開談利。第四、揚州鹽商來自晉、陝、漢、皖多處，且流轉各地，因而從根本上擺脫文化上「近親繁殖」的狀態，拓寬了士人的學術視野，鹽商有「三通人」：馬曰璐、汪懋麟、江春；學者也有「三通儒」：汪中、焦循、阮元。第五、士人的勤謹與商人的才智結合，提高了社會整體的素質。

揚州學人在士商互滲、合流的過程中，時時刻刻警惕從俗、媚俗的流弊，因而不斷的探尋新的創作方法，各人盡情發揮聰明才智，文化產品的品質不斷提昇，於是造就了不少文化明星：「二李」、「二堂」、「二王」、「三民」、「三友」、「三高」、「三通」、「三通不通」、「四鳳」、「四葉」、「四聖手」、「四君三美」、「五君子」、「七山人」、「十哲」、「二十三友」、「新羅派」、「板橋派」、「文蕭公派」、「近陳詞派」、「羅家梅派」等等，其中最著名的乃是「揚州畫派」和「揚州學派」。揚州畫派若從石濤算起，約有三四百人，其中金農、鄭燮等十五人，號為「揚州八怪」，蓋揚州俚語中「八」非數目字，而是形容詞。然「揚州八怪」與「揚州畫派」又有區別：「八怪」成員雖是畫家，然其第一身分實是詩人，其次纔是畫家，且兼擅詞、聯、曲、文，故「八怪」實為綜合性文人群體，包括：膠州高鳳翰、淮陰邊壽明、上行華岳、興化李鱣、徽州汪士慎、鄞縣陳撰、仁和金農、寧化黃慎、江都高翔、懷寧李勉、興化鄭燮、通州李方膺、江寧楊法、歙縣羅聘、南昌閔貞等十五人。「揚州學派」之名首得之於方東樹，至李審言（李詳，1859-1931）〈論揚州學派〉始列齊全，梁啟超、尹炎武實本李說，李氏精於《選》學，推崇阮元、錢大昕，所列「揚州學派」學者：發其端者為盧見曾、惠棟、戴震；主要成員有：顧九苞、任大椿、賈田祖、王念孫、李孝臣、劉台拱、汪中、江德量、焦循、阮元、王引之、黃承吉、鍾懷、李鍾泗、徐復、凌廷堪、江藩、凌曙、汪喜孫、薛傳均、梅植之、劉寶楠、成蓉鏡、劉文淇、劉毓崧、劉壽曾、劉貴增、劉師培、田溥光、薛壽、陳立、劉恭冕、梅毓等人。比較「揚州學派」與「揚州畫派」，共同處是：1. 皆以清代揚州為活動舞臺，且以地名作派名；2. 皆與商人有密切關係；3. 皆把自己的智力勞動產品投向市場；4. 其得名也，皆為他派攻訐之貶意，後來沿用，貶意均消。不同點為：1. 就時間言，畫派稍前，學派較後；2. 就成員論，畫派多外地人，學派多揚州籍；3. 畫派多講變革，多所創新；



學派治學嚴謹，多在總結。然兩者均為乾嘉社會經濟的產物，對後世文明皆有其不可磨滅的貢獻。

#### 40. 略述焦循的修志觀點

揚州市檔案局《揚州史志》編輯部黃繼林先生：〈略述焦循的修志觀點〉，此文旨在歸納焦循修志的觀點，並以爲可作今日修志之參考。焦循在嘉慶十年（1805）應伊秉綬之聘纂修《揚州圖經》、嘉慶十四年（1809）輔佐姚文田重修《揚州府志》，焦氏修志的觀點即集中在〈上郡守伊公書〉和〈復姚秋農先生書〉二文中，歸納起來有四點：一、在編纂形式上，主張「按事立格，依文樹義」，反對用纂錄體：伊秉綬規定的形式是：「僅用纂錄，不易一字，而標以出處」，以顯示文獻的足徵。焦氏則以爲這樣編成的志書，「實皆述古，不及今時事」，故志書當依《史記》述古而兼及今時事的作法。再者纂錄古代文獻若僅取一二言，則容易「掛一漏萬」；若全抄則「字句冗繁」，故不可行。二、在編述原則上，主張詳今略古，「以見聞爲主」，反對「賴以傳聞」：焦循認爲纂錄體之病在：只能述古，不能及今；志書應該要融貫古今、略古詳今，這樣資料才能詳實可靠，主張記近代事要「不厭於詳，不嫌於瑣」，並且注重實地研究調查。三、在史料的選用上，主張區別對待，博採衆長，反對兼收並蓄：他認爲見於「正史」的資料，如果僅有一文則全錄；見於數處則取其詳要者，荒渺之語則入注；散處數處而互爲詳要者，則取其善而參之。「正史」未記載者，則「必博取而叢拾之」，以「集腋成裘」；至於舊志的訛誤，則要「毅然刪之」。四、在詩文、人物入志的標準上，主張要「關於事實」、有「功業文章」，反對以詩文入藝文，空圖虛名：詩文必取與史實相關者，隨類入錄，不必考慮是否名家之作；文人學士的重要作品，則於其「本傳」中「備載」。人物傳則以政績爲主，不論職位高低，若無政績，僅附於「表」即可。對於志書的綱目，焦循認爲在體例上，要地文、人文、藝文三者俱備；在體裁上，要圖、表、志、紀、傳五者皆全。

清代乾嘉考據學的弊病是：一味在煩瑣的考證中用心，爲考證而考證，只知有古，不知有今，完全脫離現實生活。這個弊病也影響到修志的領域，當時修志的流派主要有二：以戴震爲首的「考據派」，伊秉綬的觀點即出於此派；以章學誠爲主的「歷史派」，兩派的觀點大相逕庭。焦循對於材料的嚴謹考實，是與戴震相承；在古今詳略的問題上，則與戴氏相悖，而接近章學誠。焦氏此種不泥古、不唯上的

治學精神，值得學習。

結論是：焦循主張修志書應按事立格、依文樹義、融貫古今、詳今略古、詳近略遠；且要注重史實、不輕信古籍、不立門戶之見、集各家之長的修志觀點，對現今的修志工作，也不無借鑑意義；遺憾的是現修的某些志書，在人物入志的問題上，還在以「級別」為主；詩文入志上，還在考慮平衡；資料選審不嚴；語言拉雜、冗煩等現象，也時有存在，應當加以訂補改正。

### （十一）閉幕式

四月五日下午四點正至五點正，由佘榮本院長主持：

佘院長報告會議實際情況為：揚州大學以外，包括臺灣、北京、南京、上海等地的代表有四十五位，全部與會學者，包括眷屬共有六十多位，大會收到的論文有三十九篇，安排了八場論文發表會，宣讀發表的論文有三十二篇。

龔鵬程師代表臺灣與會學者發言：首先認為有關揚州學派的歷史地位、功能及內涵，都值得繼續研究探討；再者肯定此次會議的成功，以為可以做為兩岸學術研究合作的典範，並指出兩岸的學術合作，除了可以共同整理相關學者的著作出版外，在研究合作上，還應特別注意學術經驗、學術風格等兩岸不同的互補功能；接著代表臺灣學者感謝揚州大學的招待、安排；最後指出揚州學派以地域為劃分標準的觀點，其實是清代以來的一種風氣，例如「桐城派」、「湘鄉派」等等，直到梁啟超依然如此，甚至陳寅恪有關天師道與濱海地區關係的論述，也未脫離此種模式，此種地域性的劃分方法，事實上頗有值得懷疑之處，不過對於地域發展的文化特性，文化認同的作用上，也還具有其意義。以往揚州的盛況，現在固然已經不存在，但是揚州學派的研究，不應僅是具有考古的歷史意義而已，現代的研究者應能創造出新的文化生命，使揚州學派的研究，重新具有發展再生的意義。

湯志鈞先生發言，認為揚州學派的定位問題、地域空間的問題、時間延續的問題，均值得注意。此次參與會議學者研究的範圍已相當廣泛，有專書的研究、人物的研究、時間斷代的研究、又旁及文字、訓詁、考古發掘等等細節。不過在時間的斷代上，像劉家《左傳》的研究，一直延續到劉師培，事實上離開乾嘉時代已經很遠，恐怕很難歸入乾嘉時期的研究中。再者會議討論之際，牽涉到的許多問題，如斷代、延續、定義等等，不必急著在現在就要下結論，還是繼續探討較為妥當。與

會學者的學術專長包括文、史兩方面，但對於傳統文化的研究，還是「文史通義」比較好。海峽兩岸人民對待歷史古書的態度不同，臺灣對古書比較注重，這一點非常好，因為越年輕記性越好，年輕時代讀的書比較能記住，臺灣在這方面有其地區性的特點。不過大陸在九二年以後也開始注意這方面的問題，在學制方面也做了相應的改革，例如清華大學已經開始注意文科的恢復，相信大陸以後在中國古籍的研究與推廣普及方面，會有比現在更深入、更繁榮的發展。研究傳統的「經籍」，不懂文字、聲韻、訓詁，根本就無法做有效的瞭解，因此像《說文》在以往多是一字一句的點讀，即使現在發掘出許多的古文獻資料，如果沒有透過《說文》，也無法瞭解。雖然中國過去的歷史文獻與記載，經過現代考古發掘而發現一些問題，但是真實可信的還是佔絕大多數，研究歷史不能忘掉文學、研究文學也不能忘掉歷史發展，所以說融合文史的「文史通義」最好，揚州學派的研究如果能在這一點上用心，一定會有更好的發展。另外在資料的收集上，有許多考古出土的文物，應該加以重視，還有一些資料可以更進一步的蒐集，例如賴貴三先生整理蒐集焦循的相關資料，還將焦循手批的《十三經注疏》整理出版，這種工作值得肯定與重視。揚州學者之間、以及和其他地區學者之間，來往的信札很多，這些信札上海、北京的圖書收藏單位均有收藏，上海圖書館除了收藏不少揚州學者的信札外，也收藏了許多揚州學者的稿件，例如劉家關於《左傳》研究的稿子，就藏在上海圖書館，以前曾經影印出版過，但不知道是否已將全部的稿子印出，因為不同時間的稿子不同，其中還有一些材料可以再進一步的探討。有關劉師培的研究，似乎很少人注意劉師培無政府主義的思想，事實上劉師培在一九〇七年二月到日本以後，受到日本社會黨左派幸德秋水、山川均等無政府主義者的影響，六月即與其妻何班（何震）創辦了《天義報》，發表了不少有關無政府主義思想的文章，日本東京大學圖書館收藏的報紙中，即有許多這方面的資料，這類相關的問題應該可以再進一步的研究。兩岸的學術交流，能夠互相補益、互相增長進步，是非常有意義的工作，例如揚州大學的祁龍威教授在文字訓詁方面就很有研究，可以在這一方面指導相關的研究。

揚州市文化單位趙昌治先生發言：揚州文化的底蘊非常豐厚，展現出文化的多元性，所以包容性特別強，在清代文化發展中居於領先地位，各種文化產品多具有地域性的特色，如繪畫、玉器、花派等，揚州學派在清代的學術地位非常重要，如果沒有揚州學派的出現，清代學術即有缺乏「高潮」的感覺。現在研究揚州學派最重要的是如何繼承以往輝煌的成果，如何在承繼舊文化傳統而發展開發出新的文化

生機？也就是在面對優秀文化傳統時要做什麼？應該留給後人什麼？揚州市政府文化單位準備對揚州學派學者著作加以整理、點校出版，並邀請學者寫作年譜、傳記、評傳等等，編寫出一套「揚州文化叢書」，此外還成立「揚州文化研究會」，以推動相關的研究編寫工作。著作編寫的原則是：首先放在中國文化的大背景下作研究，注重與其他地域文化的比較研究。有關揚州學者著作的整理點校，與編纂年譜、傳記、評傳並重；寫作的內容則專門與普及並重；古籍的整理與收集保護並重；揚州學派的研究與其他文化活動的研究並重。普及性的要求，主要是認為對文化的重視與發展，不應只是少數人的責任，而是全體揚州人的責任，透過普及性的作品，可以喚起一般民衆的重視，形成風氣，這就是需要有普及性考慮的重要原因。

祁龍威教授因為自認國語不好，又為了表達交班傳承之意，因而委由田漢雲教授代為答謝大家熱烈參與會議之雅意，並宣讀祁老〈再一次對我校「揚州學派」研究的回顧與展望〉一文：田教授首先說明成立「揚州文化研究中心」的用意，即在響應各地的地域文化研究，透過地域文化特色的瞭解，對中國傳統文化的融合及整體特色的形成，將會有更深入的認識。接著宣讀祁老之文，祁老說：一九八八年揚州舉辦的「揚州學派」學術研討會，是揚州大學研究清代「揚州學派」之始，會上印行的《揚州學派研究》一書，經由黎東方教授帶回臺北，開啓了兩岸「揚州學派」研究的交流；一九九九年林慶彰等六位臺灣學者到揚州考察訪問，開始了資料的交流與此次會議的催生，觀察臺灣學者的著作後，歸納其治學方法為：其一、非常重視文字、訓詁、音韻、目錄、版本、校勘等方面的基本功夫；其二、千方百計收集並研讀原始資料；其三、廣泛比較並吸取前賢和當代人的研究成果；其四、鍥而不捨，精益求精。揚州大學一年來則進行了三項研究工作，表現在此次的會議論文中：一、以經學為中心，論證「揚州學派」的歷史地位：乾嘉學者就研究方法言是「考據學派」，就其研究對象言則是「經書」，就其研究目的言乃是「儒家『內聖外王』的經世之學」。將經書的內容、版本等考釋清楚僅是「通經」；將經書中的原理、措施與人事相結合纔是「致用」。乾嘉學者反對的是「宋學」的「鑿空說經」、「空談性道」，先是以惠棟為代表的「吳派」，努力恢復漢人的經訓，形成「漢學」；然後是戴震的「皖派」，講求「實事求是」，由訓詁以明孔孟之道，以別於宋人「援佛入儒」之義理；接著是焦循、阮元、凌廷堪等的「揚州學派」，將研經之成果與人事相結合，三者相繼構成乾嘉經學之主流。「揚州學派」不離「漢

學」，而能糾「漢學」株守之弊；心折戴震之學而「突出人倫日用」，故非「吳派」亦非「皖派」，而為「揚州學派」，此〈清乾嘉後期揚州三儒學術發微〉之觀點。田漢雲之文則就學術群體、治學風格等方面，確認「揚州學派」在乾嘉經學史上的地位。二、從多種學科探討乾嘉揚州學人的成就；和從各方面析論當時揚州文化發達的社會基礎：揚州學人的成就，除經學外，在小學、史學、子學、文學、數學、地理、律呂、金石……等等均有貢獻，排除這些則無由見揚州學者「博通」的特點。錢宗武、張其昀、單殿元、班吉慶、趙中方、許衛平、趙葦航、郭明道等之論文，即對揚州學者的經學、小學、方志學、地理學、校勘學等方面的學術成就加以探討；朱宇宙、陳文和的論文，分別從鹽商經濟的繁榮、書院教育的發達，以探討清代揚州文化盛極一時的因素。三、為整理點校清代乾嘉「揚州學派」著作做準備：「揚州學派」的著作，大多無點校本，也有一些未刊著作，因此曾建議人文學院與各方面合作，整理點校並出版「揚州學派叢書」。首先整理點校焦循遺著：1. 考訂已刊之作：對刊行之書，進行考訂，以補正其內容和版本上的疏誤，王永平〈書焦循「後漢書訓纂序」後〉一文，即成果之一。2. 發掘未刊之作：劉建臻〈焦循《集舊文鈔》考證〉即是此類作品，另有〈焦循《古銅鏡錄》考釋〉一文，亦將問世。經過考訂、整理、發掘後新編成的《焦循全集》，應該會有更高的價值。最後則勉勵新一代的揚州學者能潛心績學，繼阮元、焦循而起，再次宏揚「揚州文化」的精神。

林慶彰先生最後發言：首先代表中央研究院中國文哲研究所籌備處說明與揚州大學學術合作的緣由，以及長期研究合作的關係，和雙方在學術研究上各自的研究重點，最後報告本處在「揚州學派研究計劃」相關研究上的成果，以及正在進行中、或準備進行的研究計劃，並希望與會學者共襄盛舉。

### 三、會後的反響

參與「海峽兩岸清代揚州學派學術研討會」討論的三十九篇論文，祁龍威教授在「閉幕式」中已經做了部分歸納分析，現在根據全部論文討論的範圍，大約可以分為下述幾大類：（一）、析論揚州學派產生的社會、經濟、教育等背景：陳文和、朱宇宙、黃倣成、王章濤等四位教授。（二）、說明揚州的地理沿革：張承宗教授。（三）、綜論清代學術流派的淵源、特色與發展：有戴逸、湯志鈞、王俊

義、龔鵬程師、黃愛平、田漢雲等六位教授。(四)、論證揚州學派與其他學人的關係：詹海雲與承載兩位教授。(五)、討論揚州學派在某方面的學術成就：祁龍威、趙葦航、許衛平、劉仲華、韋明鏘等五位教授。(六)、論說揚州學派中個別學者的學術成就：周昌龍、華強二位教授論戴震；劉玉國、金培懿二人論阮元；論王念孫與王引之父子者有張其昀、趙中方、班吉慶、郭明道、單殿元、楊晉龍等六人；論焦循的有張連生、黃繼林、王永平、錢宗武、劉建臻、程綱、賴貴三、彭林等八位學者；蔣秋華論孫喬年；漆永祥論江藩等。(七)、對揚州學者的批評：有林慶彰先生一文。

依據文章研究的專業加以區分，則可分為：(一)、經學：《尚書》：蔣秋華、錢宗武；《詩經》：楊晉龍；《三禮》：彭林。(二)、小學：訓詁：劉玉國、張其昀、單殿元、趙中方；音韻：班吉慶。(三)、詮釋學：程剛、金培懿。(四)、輯佚整理：賴貴三、劉建臻。(五)、校勘：郭明道。(六)、諸子學：劉仲華。(七)、經世致用：華強、趙葦航、王章濤。(八)、義理：周昌龍。(九)、學術史：祁龍威、林慶彰、龔鵬程師、戴逸、湯志鈞、王俊義、王愛平、田漢雲、詹海雲、承載、陳文和等教授。(十)、史學：漆永祥、王永平二位。(十一)、經濟：朱宇宙、黃倬成。(十二)、方志地理：張連生、黃繼林、許衛平、張承宗。(十三)、戲曲：韋明鏘。

從上述的分類可看出此次會議論文內容的多樣性，研究者關心層面的廣袤，對揚州學派相關問題瞭解的深入，有非常大的幫助，其中以焦循或王氏父子為研究對象的研究者最多，學術史相關的論文亦有不少，正可見學者主要關心的問題所在。賴貴三與劉建臻整理焦循未刊書稿；程剛與金培懿運用西洋詮釋學的理论，以發焦循和阮元著作之幽微；龔鵬程師指出揚州學派呈現學人向文人類化、文人階層逐漸涵融學者的藝術化境界；田漢雲確認揚州學派的形成、特徵與地位；周昌龍論證戴震的倫理道德不是離開飲食男女的「天理」，是原存於人之大欲中的情理之社會基礎；劉仲華論證揚州學者在諸子學方面的成就與影響；蔣秋華挖掘未被注意著作的價值等等，均是其中值得特別注意的研究成果。

大陸學者對臺灣學者相關研究成果的瞭解與繼承上，比較缺乏，因此某些臺灣學者已經有相當成果的議題。例如有關焦循編纂方志的思想和成就、論《古文尚書》孔《傳》的定位與價值、《揚州圖經》非焦循所編修諸事，實際上何澤恆老師在《焦循研究》(臺北：大安出版社，1990年5月)一書中，均已有確切的研究

成果，大陸學者在相關的論文中，均未能加以蒐集參考，實在可惜。這當然與兩岸長期隔絕相關，但恐怕也不能免除部分大陸學者視學術研討會為「聯誼會」性質的觀點有關；或者是不瞭解臺灣學術研究的水準之故，這是需要加強溝通、交流之後，纔有機會改進、互相獲益的問題。

揚州學派的相關研究，固然已經有一些成果，但還有更多的問題需要繼續努力，例如最基本的原始文獻資料問題，誠如湯志鈞先生所言，沒有人去注意藏在日本的劉師培有關無政府主義的文獻一樣，許多文獻資料至今依舊沒有公開刊行，靜靜的躺在收藏單位，沒有得到應有的注意，像賴貴三那樣尋找挖掘文獻者，實在不多見；即使是已經出版的著作，也沒有人加以標點校勘。這類基本的問題，兩岸應該可以更為加強合作，儘量尋找出未公開的著作，首先考明著作的內容和收藏單位，作為有心研究者尋找資料的指引，如果可能，更要加以整理出版。文獻資料掌握得越齊全，對研究者愈有利，對揚州學派的瞭解與更進一步的深入研究，自然也更具有正面的意義。

2000年6月27日00:44 AM完稿