

※學術會議※

乾嘉學者之義理學座談會
——乾嘉學術研究的展望

時 間：民國八十九年十一月二十日（星期一）下午兩點

地 點：中國文哲研究所二樓會議室

主持人：林慶彰先生

引言人：汪榮祖先生

陳祖武先生

熊秉真先生

周昌龍先生（代張壽安先生出席）

整 理：周美華*

林慶彰先生（中央研究院中國文哲研究所研究員）：

各位引言人、各位與會的先生及來賓，感謝各位前來參加這次的「乾嘉學術座談會」。乾嘉計畫進行到現在已經是第二年了，第二年度的重點是「乾嘉學者之義理學」。乾嘉學者的義理學，我們已開了三次的學術討論會，而這一次恰好是因為漢學研究中心召開了「朱子學與東亞文明研討會」，以及東吳大學所舉辦的「二十世紀前半葉人文社會科學研討會」，海內外的學者都來共襄盛舉。趁著這個機會，我們特地邀請了美國維吉尼亞科技大學的汪榮祖教授，以及中國社會科學院歷史學研究所所長陳祖武教授，來參加這次的座談會，請他們能提供一些高見。另外，我們也請了中央研究院近代史研究所的熊秉真教授和張壽安教授前來參加，由於張壽安教授今天身體不舒服，因此由周昌龍先生代表張壽安教授出席。今天我們請這四位學者一起來討論，乾嘉學術將來應該要怎麼繼續研究下去？現有的研究又有那些

* 周美華，玄奘大學中文研究所碩士。

不足？還有那些地方是可以研究的？現在，我們把時間分爲上、下半場，上半場先請四位引言人發表意見，每人各談二十至三十分鐘。上半場結束後，大約休息二十分鐘，下半場再一起討論有關乾嘉學術研究的展望問題。我想，我也不浪費大家的時間，我們先請汪教授爲我們作引言。

汪榮祖先生（美國維吉尼亞科技大學教授）：

謝謝林慶彰先生，我很感謝林慶彰和張壽安教授，請我來作引言。我剛才已經和劉述先教授說過，我來這裏只是班門弄斧，這不是客氣話，因爲我對經學和乾嘉時代的學術並沒有專門研究，好在我只是引言人。我特別喜歡這個「引」字，所謂「引」就是拋磚引玉，如果真能因爲拋幾塊磚頭而引出玉來，這也是很值得的。至於乾嘉學術的展望，剛剛主席也提到，我們到底要怎麼去做研究？我個人有一些小意見，提出來與各位作參考。首先乾嘉學術最主要的是經學，經學在乾嘉時期達到極盛，但乾嘉學者並不是只研究經學，他們也研究史學、諸子學和金石學等等。在當時經、史是不分的，到後來才分開。章實齋所說：「六經皆史」，大家都以爲他把經、史分開了，其實他並沒有把它分開，他認爲經、史還是一體的，一樣都是載道之器。一直到了近代，從章太炎以後，才將「史」解釋作「史料」，但是在乾嘉時代，「史」絕對不等於「史料」。在近代「經」也被解釋作「史料」，所以「經」和「史」內涵是一樣的，並沒有被分開。從這方面看來，現在有人以爲「經」是由歷史的中心而到邊緣，我以爲這是不存在的問題。而且所謂「中心」到「邊緣」到底是一個什麼樣的標準，難道顯學就是在中心嗎？大家都知道有時候顯學常常是俗學，它不一定是主流的學問。乾嘉時候特別重視經學，並不是說他們是一群關在象牙塔裏的學者，關起門來就只知道研究經學，他們當時在研究經學時也有實際的目的，也就是說，他們要從經典中去找出治國的根本。既然經學是治國之本，當然就有必要把它研究清楚，因爲這對治國有利，所以經學跟致用也是連在一起的。

經學在近代經歷過這麼一個波折，章太炎在晚清的時候是反經的，他認爲經學就是史料，但到了晚年，大約在一九二三年，他又開始提倡讀經，可見他認爲經學還是很有價值，不過章太炎所認爲的價值，與乾嘉時代所認爲的價值已經不一樣。

同樣地，現在我們研究經學，時代也已經不同了，而在不同的時代裏，到底要如何研究經學，我的淺見是認爲，現在的經學絕不能只限於五經或十三經，所謂的

中國經典之作，都可以包括在內，因此，我認為「經學」應該擴大解釋作「經典之學的研究」，它可以包括《老》、《莊》、《韓非子》等等，這些都可以說是經典之作。就像希臘、羅馬也有所謂的古典時代，而那些希臘的著作，也都可以稱為經典之作，甚至包括一些西方的經典之作，都可以和中國的經典作比較的研究。假如把經學的研究，擴大到經典的研究，我相信經典研究在文學領域或哲學領域就絕對不是一個侏儒，而是一個巨人了。因此我覺得經學研究，是可以從五經、十三經，擴大到整個中國的經典之學，而且從當代情況來看是比較有意義的。

同時，我個人感覺我們中國人研究乾嘉時代，不完全只是研究它，還要繼承乾嘉比較優秀的東西。長久以來，很多人談到所謂傳統的創造性轉化，我個人覺得乾嘉之學有一些東西，是可以作為創造性的轉化。在乾嘉學裏有兩樣東西，也可以說是乾嘉時代研究學術的兩把刷子，就是小學和考據學。很多人把考據學和小學當作是一個學派，但我認為並不是學派，而是治學的工具，不管是那一個學派，都可以使用考據和小學。乾嘉學術無論是在語言學或史學等各方面，能夠表現得這麼精彩，主要原因還是因為他們使用了這兩把刷子。什麼叫考據呢？考據就是要廣蒐資料，以證明一字或一個事件。考據學從乾嘉時代到現在，已經不斷地在發展，不過我認為考據還是可以進一步再作推展的，尤其可以將考據學與西方的邏輯學，或者西方的語言考據學派相結合，使考據能更上一層樓。

我個人認為陳寅恪在近代的考據學上，除了繼承乾嘉的考據學外，他還比乾嘉有更超越的地方，但有一些學者認為陳寅恪走的不是乾嘉的考據學，而是宋代的史學，但我認為他既是生在乾嘉之後，又對錢大昕很推崇，他不可能不有所繼承乾嘉考據學。不過，陳寅恪的寫作方式還是太傳統了些，因此我們也可以從陳寅恪的考據方法上再更上一層樓，也就是說，陳寅恪是在乾嘉考據學上再精進，而我們則可以在陳寅恪的基礎上，再向上推進一層。至於在小學方面，一般人都認為小學就是文字學，乾嘉時代也是用小學來作為考據，他們首先做的便是識字工作。在乾嘉時代有句名言：「讀書必先識字」，什麼叫做識字？不是今日我們所說的認識方塊字，而是真正地瞭解字的意思。也就是說對文字的形、音、義都要作一番考究，而知道語言在不同時代所表現的不同意義。乾嘉時代的大師都是精於小學的，如戴震，他是徽州人，胡適之特別推崇他，戴震在〈與王內翰鳳喈書〉中，曾提到〈堯典〉裏的：「光被四表」。他認為這裏的「光」字頗有問題，於是他便從小學入手，而指出「光」其實是由「桃」字而來，因為「光」的古文作「莢」，「莢」與

「黃」形體很接近，因此他認為「枕」其實就是是「橫」字。除了以小學作考證外，他也從《漢書》以來的許多文獻，以及他的朋友所提供他的一些資料，而證明了這句話應該作：「橫被四表」。胡適看了之後相當地佩服，便徵引了這個例子，以說明乾嘉學術的治學成果。當然，乾嘉學派以小學作考證的例子非常多，這只是其中一例。

乾嘉學者以小學作考據，態度是非常地慎重，他們甚至還考證到連一個字也不放過的情形。但是，胡適在此所舉的例子，卻反而是戴震的千慮一失，為什麼呢？因為戴震是以《漢書》以下的資料，來證明「光」應作「橫」，但在《左傳》裏有：「武王克商，光有天下。」既然《左傳》可以有「武王克商，光有天下」，那麼在〈堯典〉裏，為什麼就不能有「光被四表」呢？因此「光」字在〈堯典〉裏絕對不是個錯字。而我們舉這個例子主要是說明，乾嘉學術是如何從小學入手來做考證，他們對考證是做到怎樣細的地步。當然他們在識字上的例子還有很多，比如今天我們所說的「槍械」這個武器名稱，其實所謂的武器指的是「槍」，而「械」是裝武器的袋子，因此「械」是不能跟武器等同的。

另外，歷史的變遷也會使字義發生變化，如在《戰國策》裏有「好女」、「惡女」，這裏的「好女」指的是漂亮的女子，「惡女」是指醜的女人。但到了唐朝以後，「好女」和「惡女」的意思都發生變化，而變成「好的女人」和「壞的女人」了。從這裏我們可以發現，本來「好女」和「惡女」，都只在說明表面形象的美、醜，但是到了後來，卻反而演變成形容人格的好、壞，這就足以看出不同的時代，字義的確也會不同，因此我們如果要真正地識字，就不能忽略了「時代」的問題，尤其是在研究歷史文獻的時候，絕不能以現在的字義，以解釋當時的意義。

談到史學方法時，現在有很多爭論，有所謂的後現代主義 (postmodernism) 和 pragmatism (實證主義) 之爭，也就是說有人認為應該是以後現代主義來解釋，而有的人卻認為以實證主義來詮釋會比較恰當，不過我們學歷史的人其實認為，實證是很重要的。比如「好女」和「惡女」若用後現代主義來理解，以現代字義去認識，就完全不正確了。又比如在《孟子》裏常出現「王悅」，「悅」是「說」字，為什麼呢？因為當時，「悅」是說中了人家的意思而使人高興。又比如《戰國策》裏有「披山帶河」，為什麼要用「披」來形容「山」？也為什麼要用「帶」來形容「河」呢？這就要從中國文化的內涵來瞭解。「披」指的是「被」，「被」就是棉被，只有中國人才知道，棉被舖在床上會有高高低低，就像山的形

勢，美國人蓋毛毯就沒有辦法理解「披山」；至於「帶河」，大家看了京戲就會知道，「帶」是在腰間，是大圓圈，所謂河流環繞山地，就是「披山帶河」。我認爲乾嘉所說的識字就是這個樣子，因此我舉了這些例子，就是要說明乾嘉所謂的：「讀書必先識字。」是符合實證的，不能由後現代人自由心證的。

我們是不是應該要繼承乾嘉學派這樣的研究傳統，也就是承繼他們在小學和考據上所下的功夫，如果不能在這方面下功夫，那麼我們中國人唸中文，豈不和洋人讀中國書沒什麼兩樣了嗎？因此，我以為乾嘉的治學傳統，不僅值得繼承，而且還要發揚，尤其是研究文史之學的人，一定要從認識中國語文這個傳統下手。當然要真正地掌握這一方面也不是很容易，現在要大家來讀《爾雅》，可能也不太實際，而我認爲在乾嘉學術裏有一部書，是很值得大家做參考的，只要大家肯花點功夫，就絕對可以掌握，這部書就是王引之的《經傳釋詞》。《經傳釋詞》對古書中的許多虛字，大多舉有例子作考證和說明，我認爲這部書非常值得參考，年輕一代的學子只要肯就這部書下功夫，對於這一方面一定可以掌握的。

我們現在談乾嘉學術的展望，我個人最希望的，就是能夠真正地繼承乾嘉時代的考據學和小學，以作爲研究學問上的一個工具。我個人認爲小學和考據學絕對不是一個學派，任何一個學問都可以以它作爲工具，而且是治學的利器，因此我以為這兩點也許是很值得我們大家做參考。

除此之外，我們還要把經學擴展到中國經典方面的研究，如果我們現在還限於五經，我感覺這個範圍太小，而且在近代所謂諸子配孔之後，沒有必要把經書當作是神聖的東西來作研究，更何況在中國的傳統文化裏，還是有很多好的著作，尤其像文哲所來研究中國現代傳統，「經」自然可以把它擴大到中國的經典之學。所以我們現在的結論是：一方面把它擴大到經典方面來研究，一方面也繼承了乾嘉時代兩個相當值得發揚的傳統（小學和考據），以這樣的結合，我相信經學的研究，應該是可以得到更多更好的成果。我們現在距離「乾嘉」已經非常久遠了，同時還經歷了近代的一些轉折，假如現在還不趕緊把它繼承和發揚，也許再過個幾十年，我們想要再回頭繼承或作這方面的研究，恐怕難度會變得更高了。

林慶彰先生：

我們非常感謝汪榮祖教授，給予我們這麼好的建議，汪教授的建議主要有兩點，一是將經學的研究，擴展到經典的研究。二是要發揚乾嘉學者，在小學和考據

學上的優良傳統，如果不把這些優良傳統發揚光大，我們國人讀中國書，恐怕與洋人沒有什麼不同，這個建議相當具有啓發性。接著我們請中國社會科學院歷史學研究所的陳祖武所長，爲我們作引言。

陳祖武先生（中國社會科學院歷史學研究所所長）：

謝謝林慶彰先生，也謝謝在座的各位。十六日在漢學中心所舉辦的「朱子學與東亞文明」會議上，林慶彰先生希望我能到貴所，和各位研究乾嘉學術的先進，一起談談乾嘉學術研究的展望，以及我個人的想法。我希望能利用這二十分鐘的時間，將我個人對乾嘉學術的研究建議，同各位參加乾嘉學術研究的先生們談談。首先我要談的是，林慶彰教授主持乾嘉學術研究計畫，這幾年來已產生了很大的影響，推展得非常成功，對中國大陸和海內外的乾嘉研究，已形成了極大的影響。今年一月，我在香港參加「兩岸三地二十一世紀發展學術研討會」上，已經把林慶彰先生所主持的乾嘉研究計畫，向兩岸三地的同人作報告。今年七月，在新加坡國立大學，召開研究明、清史的國際會議，我也再一次就林慶彰教授主持的乾嘉研究進展及情況，就我所知，讓在座的與會學者明瞭。各位大概知道，我在貴所寫過一篇短稿，曾談到林慶彰先生在乾嘉經學，其實也不只是乾嘉經學，在整個中國經學史研究上所做的貢獻，功績非常卓越。在香港我已經這麼說，在新加坡我還是說，今天我依舊要重申，林慶彰先生對乾嘉學術以及整個經學史的研究，其功至偉。

第二點，往後的乾嘉學術研究，究竟怎麼去開展？我斗膽地提出兩個建議：第一、據我所知，乾嘉研究計畫當中，除了現在正在進行的義理學、揚州學派研究計畫外，是否還有其他的計畫？如果沒有的話，是否可以再增加常州今文經學，因爲在乾嘉學術的研究當中，常州莊氏學術的起源依舊是一個薄弱的環節。雖然在這個問題上，中國以及海外的學者都有所涉及，但無論是以往的前輩也好，今天的專家也好，都是停留在外圍，所談的也都是一些邊緣上的問題。如美國加州大學的艾爾曼先生，也是慶彰兄的好朋友，他寫了一部《常州今文經學》，這部書已經翻譯成中文，艾爾曼先生的書對推動中國學者研究常州經學，有相當大的貢獻。艾爾曼先生在談到常州經學的起源時，他是把常州經學同和珅的權臣亂政聯繫在一起討論；中國大陸的一些前輩學者在談這個問題時，則是把它和乾嘉時代的社會危機聯繫在一起。直到今天，我們看到的專著和文章，都沒有從學理上來探討常州莊氏學術的起源問題，但事實上這是一個相當值得研究的課題。過幾天我要參加臺大中文系所

舉辦的「錢賓四先生紀念會」，在會上我將就此問題做專題陳述，今天我想先和各位談談，也請各位給予指教，使我在過幾天的座談會上，發言能更加周全。

事實上對於常州學派的起源問題，錢賓四先生早年作《中國近三百年學術史》，就已經提出了很重要的意見，可惜的是，這幾年來研究這個問題的學者，並沒有對錢賓四先生的思路作深入的挖掘。錢先生是從學理上，把常州莊氏學術的淵源，和蘇州的惠氏（惠棟）學術聯繫在一起，當然這絕對不是錢先生隨便提出的一句話，錢先生提出了五個理由，來說明常州莊氏學術和蘇州惠學之間的關係，我建議各位如果有興趣，可以參考一下錢先生的《中國近三百年學術史》。我想如果我們把這個問題解決了，就會發現無論是講權臣亂政，或者是社會危機，這兩個理由都是可以商量的。最近，我曾沿著錢先生的思路，試圖往前深入這個問題，而我是從兩條路徑作深入，一條是從莊存與與惠棟之間的關係做切入，另一條路徑則是就莊存與在當時的政治舞臺及學術地位上，作一個開拓的工作，至於開拓的結果，我也願意佔用各位一點時間，向各位報告一下。

章太炎做《馗書》時就曾經說過，莊存與和戴東原是同時代的人，他們和惠棟相比都是屬於晚輩，戴震比惠棟要年輕二十七歲，而莊存與比惠棟年輕二十二歲，因此從輩分來講，他們都是晚輩。乾隆九年，惠棟完成《易漢學》，在乾隆時代的舞臺上，第一次舉起了復興漢學的旗幟，而當時莊存與只是一個舉人。到了乾隆十年，也就是《易漢學》完成的第二年，莊存與才成爲進士，因此在輩分上他要比惠棟晚。而惠棟在《易漢學》裏作了一篇很著名的〈序〉，〈序〉裏談到《毛詩》、《三禮》及何休的《公羊解詁》，都是漢代傳承下來的，也就是說漢代經師流傳到乾隆初年就是這三家。到了乾隆十四年，清高宗開經學之科，惠棟有幸爲地方當局列入薦牘而向清廷推薦，但是惠棟並沒有參加這一次的開科考試，所以在清高宗乾隆十六年的考試，所錄取的四個人中就沒有惠棟。但惠棟就此曾對當時的陝甘總督尹繼善寫過一封信，這封信收在惠棟的《松崖文鈔》，裏面也同樣談到，漢學至今還僅存的有《詩》、《禮》和何休的《公羊解詁》，也就是說他再次重申了這個主張。而在當時，治《禮》學的有江永和徽州諸儒，治漢儒《易》學的有惠棟，治《毛詩》的有戴東原，唯獨《春秋公羊》學沒有人研究，所以從學理上來說，莊存與發現了惠棟的這些主張，就選擇了當時學者還沒有進入的領域裏去做研究，這應該是情理中的事。

到了乾隆十三年，莊存與在翰林院庶吉士館畢業考試時不合格，考了二等職之

末，清高宗鑑於他平時尚留心經學，再培育他三年，所以莊存與後來為什麼會以一個經師的面貌出現，而在今文經學當中，成為開派的宗師，道理可能就在這裏，因為他不僅在三年的庶吉士館裏學到了經學，而且又有再一度三年的學習，這六年對他而言影響很大。

乾隆十六年，莊存與在第二次考試中合格，進入了翰林院，作翰林院的侍講。到了乾隆十七年以後，他進入南書房，成了清高宗的文學侍從。乾隆三十三年，莊存與更進入了上書房，教授皇子四書、五經，這在清代而言，地位可說是相當高了，一位學者要得到這樣的殊榮，的確不太容易。從莊存與的經歷，我剛已提到，他在乾隆三十三年以後進入上書房，在清代的儒臣中，能擠進南書房又進入上書房的並不多見，在明、清兩代，尤其是清朝，儒臣有這樣殊榮的也是罕見，因此莊存與在擔任了皇室的講師以後，就開始對皇室講授四書、五經。各位可以去看莊存與現在還存世的《春秋正辭》，《春秋正辭》有鮮明特點，這對弄清常州莊氏學的起源有很大的助益。目前我所看到研究莊氏學的個別文章，總是覺得不夠成熟，尤其是今年上半年我讀到一篇文章，是談莊存與的《春秋正辭》，這篇文章試圖要將《春秋正辭》的地位和貢獻，作一個討論，立意很好。但這篇文章認為《春秋正辭》是要建立一個新的儒學體系，我以為這樣的說法就值得討論了。事實上莊存與並沒說他要創一個新的儒學體系，在當時也沒有提出這樣的歷史課題。大家可以去看莊存與的《春秋正辭》共分成九類，每類之下又有子目，子目達一百七十五個之多，但現存的《春秋正辭》中，有很多是有目無書。為什麼會出現有目無書的現象呢？我分析之後認為極大的可能是因為莊存與在乾隆五十三年過世，而在乾隆五十一年他就已告老還鄉，可能他告老還鄉後，對皇室所講授的《公羊》學卻還沒有講完，所以才會出現有目無書的現象，這是一個揣測，沒有歷史根據。

剛才汪先生說要從考據入義理，我完全贊成，要從考據入義理，義理才是可信，而剛剛我只是一個揣測，胡適之先生曾說要「大膽假設，小心求證」，這是史家應該做的事情。另外，莊存與有一個學生，也是現在談清代《春秋公羊》學開派宗師之一孔廣森，事實上孔廣森的《春秋公羊》學就是受莊存與的影響。在孔廣森的《春秋公羊通義》卷六，講「文公十年」的時候，有一條很重要的材料，孔廣森說他的老師曾對他提到「楚子蔡侯次于屈貉」，為什麼會把蔡侯名字給寫出來呢？因為蔡莊侯「用夷變夏」，所以《春秋》要懲罰、要針砭他，這在《春秋公羊通義》中記載得非常清楚，可見孔廣森的《公羊》學也是受到了莊存與的影響。《春

《春秋正辭》是相當值得研究的一部書，如果我們認真地讀《春秋正辭》後，也絕對不會得到結論：《春秋正辭》為挽救社會危機而作，這是絕對不可能的，因為他晚年的時候地位相當高，像他地位這樣高的官員，怎麼可能會在乾隆盛世談社會危機呢？這豈不是要以卵擊石地自找麻煩？這個問題我只是稍微展開一下，各位如果有興趣，也不妨研究一下常州學派的起源問題。

另外我對乾嘉義理學再提出一個建議，到目前為止，我們海峽兩岸學人，對於李穆堂（李紱）的學問，好像研究不多，錢賓四先生同樣在《中國近三百年學術史》裏談到，李穆堂是清代陸王學的第一重鎮，我們如果要講乾嘉時代的義理學，而不對李紱作深入研究，就實在是太可惜了，因此我建議慶彰兄能不能把李穆堂現存的四部作品整理出版。李穆堂現在傳世的有《穆堂初稿》、《穆堂別稿》、《陸子學譜》、《朱子晚年全論》。李穆堂既是學者也是文學家，他的文章可以去看看，我是很喜歡讀李穆堂的文章，他的文章並不下於方苞，他的詩也寫得很好，文哲所有研究文學的先生，可以去整理李穆堂的詩文，研究哲學的先生可以去整理李穆堂的《陸子學譜》和《朱子晚年全論》。另外，李穆堂在乾隆初年還是《三禮》館副總裁，他對《三禮》學也有很深的見識，和方苞也進行過討論。我想建議慶彰兄，是否可以再主持一個計畫？最後再對慶彰先生個人作一個建議，我在來臺北之前，接到一個長途電話，這通電話是從四川成都打來的，內容是談到林慶彰先生因為心臟病而住院，我很為林慶彰先生擔心。直到十六號，在會場上我見到了林慶彰先生，也就放心了，慶彰兄太勞累了，我建議慶彰兄多讓我們一些年輕的學人去整理的工作。以上是我個人在學問上所做的兩個建議，以及對朋友的一個建議，謝謝各位。

林慶彰先生：

我們非常感謝陳所長給我們這麼多的建議，也給予我個人這麼多的關懷，非常地感謝。陳所長所談的主要有幾點：第一、常州今文學派的研究，去年我們本來有向法院裏申請「常州今文學派的研究計畫」，但院裏因為經費的緣故沒有核准。不過，我們乾嘉計畫結束以後，將來要做晚清經學計畫時，可能會將有關常州今文學派的研究，也納入晚清經學計畫當中。第二、關於莊氏學的起源問題，我覺得陳所長談得非常好，這個問題目前還沒有人真正下過功夫去研究，不過今年六月，我有一位學生蔡長林剛從臺大中研所博士班畢業，他的博士論文寫的是《常州學派新

論》，這篇論文就是專門研究莊存與，他的觀點與艾爾曼先生有很大的差別，他覺得艾爾曼的說法不太能成立，主要是因為當時莊存與根本還沒有《公羊》學的意識，他作《春秋正辭》主要還是在教導皇帝怎麼做一個聖王而已，而真正把莊氏《公羊》學發揚光大的應該是莊述祖，蔡長林的論文各位如果有興趣，也可以參考看看。第三、陳所長也提到了李穆堂的研究，將來我們也希望有機會，能跟陳所長一起合作研究李穆堂。

劉述先先生（中央研究院中國文哲研究所特聘研究講座）：

中央研究院歷史語言研究所的黃進興先生，他在哈佛大學寫的就是李穆堂，而且他的英文書也已經出版，我們可以和黃進興先生進行交流。

熊秉真先生（中央研究院近代史研究所研究員）：

謝謝，我和中國文哲研究所常相往來，上個禮拜四一同在生物醫學科學研究所的地下室開會研討。雖然對文哲所的領域不太熟悉，但是我常常享受文哲所的研究成果，因此不管是什麼時候，文哲所裏的任何召喚，我一定會馬上奉命。對於乾嘉學術研究的展望，我以前雖然讀過思想史，但我畢竟只能算是一個熱情的圈外人，因此我決定作一個有點離題的思索，我給大家的題綱，是想把經學的傳統作一個比較廣泛的考慮，從學術史或比較學術史來看，這樣一個傳統到目前的發展情況。我舉了西方古典學在過去五百年的發展，與大家作一個回味。我想大家應該都已經很熟悉，而我們重新走這一條路，可以重新想想下面的兩個步驟，有那些是和乾嘉經學及義理學可以做比較的？那些是完全不一樣的？

西方的人文學常講：「中國的人文學，可能是它們全世界，唯一最有意義的他者。」也就是 the most significant other（最重要的一個異己）。我不知道在中國的經學或人文學裏是否也有同樣的感慨，覺得西方的人文學跟考古學裏，對中國的人文學來講是最有意義的他者，待會我在最後會和各位一起來想想，現在我們所合縱連橫的其他學科。也就是說不管是互為針砭、互為啓發、或者互為奧援，這個唯一有意義的他者，它們所擁有的經驗以及目前的處境，這個意義到底何在？今天我只是很簡單地來回顧，中古以後五百年到八百年的發展，我主要談的是從文藝復興、宗教改革跟啓蒙時代，到現今的學術發展，對西方的經學到底造成了如何的迂迴曲折和再見山水的過程。

如果你問西方的學者西方古典學的基石為何？大多數的人會舉出兩樣的東西，一是《聖經》的研究，一個是希臘羅馬的研究。從希臘羅馬帝國到文藝復興約八百到一千年左右，西方人的信仰是聖經，中國的經學其實原來也是中國人的信仰，剛才汪先生說經學是實用，其實經學是理念和信念的根源。當然《聖經》還是信仰的時候，並不代表它就不是一個學術，因此我所舉的東西並不一定就是對立的，只是原來它還是一個人文信仰的時候，大家會把它當成是自我存在的來源，它不一定是一個有距離的認知對象，所以他們現在稱為 Old Testament study，其實就是經過文藝復興、宗教改革、啓蒙運動等一步一步地的衝擊，慢慢有了一個新的面貌。也就是說在宗教改革前後的十六世紀初，起先信義會因路德派稱「因信稱義」，也就是說他們認為神是一個可以理解的神，衆生愉悅在祂中間且可以理解的神，信義會和路德會是所有基督教教派之中最重視教義的，這是新教的部分。舊教的部分有一個相對的回應，這是在耶穌會中大家相當熟悉的，即「在萬事萬物中間，悟解天理神道」。這兩個東西把近古的《聖經》研究，從原來奧古斯丁跟阿奎納斯以經解經的傳統，帶到了比較豐富化的狀況。今天我本來要帶投影片來給大家看看，過去五、六百年以來，Old Testament study 的結構面貌和內容，到底是產生了什麼樣的轉變。如果以每一世紀來看的話，各位一定會相當吃驚，因為現在《舊約聖經》的研究裏，不但有我們所熟悉的神學、哲理、思想、制度、社會和文化，它還包括地質、地理、考古、美術等東西，也就是說現在西方的神學院裏，還是有《舊約聖經》的研究。雖然據歐洲人所統計，現在西方的新、舊教的信徒只有三分之一，百分之七十的信仰已不在這個系統裏頭，但他們依舊認為如果要談西方文明，無論是經驗面或認知面的基石，《舊約》所給予他們的所有的隱喻都是非常重要的。

第二個西方古典學相當於我們經學的，應該是希臘羅馬研究。希臘羅馬研究所說的是 Greek study、Hellenistic study，這兩樣組合成了現代西方大學的古典學系或古典學，這可讓我們回想胡適在整理國故的時候，如果你問他國故是什麼？或者國粹是什麼？大半他心裏想的就是古典學。也就是說中國的文史哲全部都可以變成是古典的，因為他當時既然提倡全盤西化，又希望人文學不要被廢棄，於是他就把它們變成了共同的基石，下面還有一個新生，所以他在給五四所寫的英文書，叫 *Chinese Renaissance*（《中國的文藝復興》）。也就是說在他的認知裏，文藝復興的人本主義重新脫離了神學和基督教，走了和《舊約》研究異曲同工的另一

條路，就是上溯希臘羅馬的人文傳統，以復古為新生。希臘羅馬在文藝復興的時候，是源自東羅馬和阿拉伯的學者，但有趣的是，希臘在文藝復興的時候，它的文藝、哲思乃至於它的科技、理性發展等，都被冠了神話研究的詞，爲了讓這些比較寬泛的希臘人文有再生的機會，他們就把一些東西歸爲神話或傳奇，意思是要製造一些知識上的空間，讓整個的希臘人文學能在歐洲重生。羅馬帝國以前在西方人文的念頭裏面，以爲是一個很粗俗的，或者過度實用的東西。可是在希臘羅馬學的傳統裏，羅馬研究或拉丁研究有一個很重要的功能，就是它傳襲了希臘學，就像在希臘學中間傳襲了很多更早的人文傳統，尤其是宗教信仰之外的人文學傳統。所以文藝復興時期的東西劃分成兩頭，兩頭都是想要回到古典的傳統。

下一個題綱「啓蒙運動是不是西方的乾嘉之學？」這是我們在討論課堂上喜歡做的一個練習。當然當時的啓蒙運動曾經得到中國許多直接的奧援；另一方面來講，啓蒙運動對西方而言，是一個掙脫信仰、重尋思想的過程。也就是說當時的啓蒙運動者，雖有很多是新教和舊教的信徒，但他們卻不願以信徒的身分來討論這個問題，他們想做的是一位「好知者」，所謂 philosopher，也就是一群追求智慧的人。他們重新從希臘求知、好知的傳統裏，找到近代人文學的淵源，也就是理性的精神，認爲希臘人是全世界最早重視思考的人。在綱領中，我列了四個影響人類文明的四個進程，第一個是四大古文明，不管是四個古文明或五個古文明也好，也就是說埃及兩河流域、印度、波斯、中國、希臘和羅馬。第二個階段是古典時期，第三個階段是中世紀，當時他們稱爲黑暗時代，現在我們把它取消，不叫黑暗時代，反正這就是基督教征服西方以後。然後他們把近代歐洲的興起直溯上古，上古有兩個，一個是希臘羅馬時期的上古，也就說他們以第二項和第四項相連，覺得中間這一段完全被信仰所籠罩，或者環繞這個精神事件，是他們想要跨越或掙脫的東西。啓蒙時代大家由學術史或思想史，或社會文化史來看，起先啓蒙的這些人也是作考證工作的功夫，他們開始重讀所有的經典，其實這是一個考證的問題，但在思想史上，他們卻認爲這是一個人文精神，或者是精神文明上的重新認祖歸宗。也就說他們認爲，西方的人文學有很長的一段時間，其根基是建立在神學上的，不管是邏輯、推理、演繹、歸納……等等，但是他們現在想要上溯希臘，並且更上溯在希臘以前的源頭，因爲他們想要建立一個新的自己。即現代西方人文學上所說的君子之學，一個自我涵養的根基，就脫離了基督教，而找到了一個新的源頭，這個源頭與一般大學教育裏，所重視的語言學、版本、校勘、小學相同，而且現在在西方的大

學裏也已經成形。

因此下面我要談談，在西方大學校園裏人文學的傳統，是建立在經學之上的。我們是不是可以擬想一個類似的情況，也就是整個中國知的傳統是建構在古典人文學之上的。我最近爲了準備這個課題，因此又重讀了英國牛津大學、劍橋大學的歷史，過去五百年它們一個個是怎麼樣的講座史？怎麼設立起來？他們第一個聘請的是希臘學者，接著是希臘學者和土耳其的學者……等等，那些人原來都只有飯吃而沒有薪水的，坐在高椅子上穿著黑袍子，而開始建立西方古典的人文學，義大利的大學，是從文藝復興以後接下去，德國的普魯士學派後來開始直溯希臘。你如果去看普魯士王的宮廷，他有意地在皇宮的旁邊建了一個希臘廢墟，那是一個精神的標榜。當時的德國人，每一個學生不管是上那個學校，都要讀九年的希臘文，和十二年的拉丁文。蘭克 (Ranke) ——我們所說的近代史學之祖，當他七十歲在普魯士大學，接受榮譽院士封階的時候，他說：「我以最謙卑、最光榮的心，跟我的弟子一起站在各位面前，因爲我找到了一個證明德意志民族是世界最優秀最文明民族的證據。」文明證據就是上銜希臘、羅馬。俄國也是這樣，俄國認爲莫斯科是第四個耶路撒冷，第二個耶路撒冷在羅馬，第三個耶路撒冷在君士坦丁堡。所以西方的人文傳統，是建立在不斷擴展和豐富化的經學之上，而宗教學中的《舊約》和《新約》的研究，是因爲他們有一個固定的需要，這個需要就是他們有一個大傳統，這個傳統雖然一直不斷地接受很多挑戰，如其他多元民族人文傳統的挑戰、性別研究、階級、婦女……等，可是這個西方的古典學，一直不斷地願意面對這些挑戰，同時他們還是一直在代理著人文學的先鋒。我常常是幾年去逛一次書店，每一次逛書店的時候，總會很驚訝的發現，在詮釋角度眼光，或者是問題意識上，走在最頂尖的不是近代史或近代文化史，而是希臘研究和《舊約》研究。希臘研究和《舊約》研究總認爲他們不落人後，因爲他們是所有人的基石。現在不管是重建主義、解析主義、結構主義……等，他們都是不斷地重讀經典，重新解釋經典，和考古、美術的新的發現，不斷地來閱讀這些經典。

前面我們所走的這些短短的歷程，有那些是對乾嘉的經學或義理學，可以有迴光返照的意義？中國的經學是不是中國人文學或古典學的共同基礎？也就是固本清源重新出發的時候，就像新的《舊約》研究和希臘研究一樣，所有都要回到中國古典的語言和文言文等。我想中國的經學，一方面似乎有比西方古典學占便宜的地方，可是又不見得是那麼優勢。爲什麼呢？西方的古典學，不管是希臘羅馬研究或

者是《舊約》研究，最大的吃虧是在於它們語言的鴻溝很大，所有的人都得重學另外一種語言，因為不是每一個人都讀得懂古希伯來文和希臘文，它們連字母都不一樣。英文中有一句話：「這對我簡直是無字天書。」我們不會對中國的古典說：「這對我簡直是四書、五經，有字天書。」而它們不只是語法不同，連文字也完全不一樣，可是在所有的高中裏，就像我們的中國文化基本教材一樣，卻是要求每一個人都要讀的，因為這是君子之學。而中國的經典，每一字都看得懂，有時候這個長處反而會變成短處，因為每一個字都認得後，常會使人不求甚解，常常把新的意思加進去，或者是望文生義，也許因為這樣就不願意下這麼大的功夫了。也就是說思想文化的情境可能會有一些不同，但是價值功能所在，作為其他人文學者，跟外在社會共同連繫的最主要的主軸，是不是中文系的經學教授跟課程開法的一個根本。

我們常得到林慶彰先生的好處，他所編的《經學研究論著目錄》，以及他開的幾次會議，可以讓我們知道研究的題目是無所不包，當然將來我們也希望人文學和經學間的關係，都是「你泥中有我，我泥中有你」的情形，就是不再作學科的細分，因為我們每個人都吸收了，中國經學不斷往前耕耘的好處，我們也參與文本研究，提供其它的社會環境、背景、爭議、出版業……等。也就是說綜合了其它的學科，包括美術史、考古、金石……等，以這些來豐富這個板本、校勘、小學這樣的經學，它是可以跨學科，而且可以跨文化的新的風采。跨文化方面，我覺得文哲所的經學與日本、韓國等，已有相當頻繁的交流，剛剛汪先生也建議，我們是不是也可以和歐、美的經典合作，做一些聯想，我認為未來是可以的，至少我們可以偶爾邀約一、兩位，西方古典經學的研究學人來作訪問，而這些人中有一些是必須有閱讀過中國的典籍，我們可藉由這幾位學人，來做一些交流、比較和思考，讓我們的人文學有一個不斷重新出發和思考的機會，謝謝。

林慶彰先生：

我們非常感謝熊教授給予我們這麼好的建議，熊教授將西方古典學的研究狀況，作簡潔扼要的說明，同時她也希望西方的古典學研究，是否可以給予我們中國的經學研究，有一些啟發，將來是否可以連成一氣，成爲一個綜合性的研究。我想這些建議大家應該會很有興趣，待會兒大家可以再請教熊教授。現在我們再請周昌龍教授，爲我們作引言。

周昌龍先生（暨南國際大學中文系教授）：

謝謝主席，各位學術界的先進、各位朋友，首先我要替張壽安向各位說聲抱歉，因為張壽安今天早上突然暈眩，直到我出門前她都還不能下床，因此她沒辦法來參加這次的座談會。其實她很想來，昨晚她一直工作到一點多，就是在準備今天的講稿，而我卻是臨時被召來，所以也沒做什麼準備。在出門前，我也問了張壽安要來談什麼，她說她本來是要談「經學和西方的古典研究」，看它們之間有沒有關聯性的問題，很高興剛剛聽了熊教授的報告，我似乎可以不必談了。我想附議一下汪教授的看法，「經學」似乎應該正名為「經典學」，對應英文中的 classical-studies，也更符合經作為「典常」義的古訓。這就是說經學的內容必須要擴大。我們從經學史看來，其實經學的內容是不斷在擴大的，它由五經變成九經、十三經，而今天我們是站在一個後古史辨的時代，我們要平心靜氣地來看儒學這個問題，應該是沒有誰比誰高，或者一家獨尊了。在這樣的情形下，我們不禁想問，《孟子》既然可以成為十三經中的一經，為什麼《荀子》就不能呢？在清朝三百年中，《荀子》的地位一直在追《孟子》，清末章太炎寫《馮書》第一版時，就把尊荀放在前面，因此《荀子》對當時的章太炎而言，是有著比《孟子》還要高的地位，因此我們就沒有理由不可以把《荀子》放在經學裏去。如果《荀子》可以放進去的話，那《韓非子》為什麼不可以呢？既然《韓非子》都可以放進去了，那麼《老》、《莊》和《墨子》為什麼就不可以呢？這樣就會有一連串的問題可以問下去。因此，經學似乎非要變成經典學不可，不然我們會很難解釋《三傳》為什麼會變成經，《孟子》等子書會變成經，連《爾雅》也會變成經，離開了孔孟正統的思想，這似乎會很難解釋。

我的建議是，經學應該是要變成以經典為架構的學術研究，以經典為架構就會分成兩個部分，就是義理和訓詁這兩個問題。我們都知道戴震曾談到：「訓詁明而後義理明。」這句話其實有點費解，因為義理和訓詁的關係不是可以完全劃分清楚的。所謂「訓詁明而後義理明」，指的是不是以訓詁為主，義理為輔，也就是說把訓詁都弄懂了，讀懂字句了，訓詁裏頭自然就能看出義理來？還是這兩者之間本身都各自成一系統，訓詁本身是個系統，義理也是一個系統，而這兩個系統之間有著平行的關係，當我們訓詁處理到某一個層次，義理自然也能瞭解到某一個層次？到底這兩個意義那一個才是正確的呢？在此我無法給答案，因為我們會發現其實兩者都有可能存在。在乾嘉學術裏，我們會發現他們有些人，的的確確是從訓詁的角度

出發，如王念孫、王引之父子、戴震的高足段玉裁……等，都是單從訓詁出發，但也有一些人是由義理來規範訓詁，如戴震對「理」字的疏釋、阮元對「仁」字的選擇性瞭解等，因此這兩者的關係也實在很難完全弄清楚。

我只能先做一個假設，假設義理和訓詁之間有個平行的關係，因此我一直很感興趣的是，從明代中葉以後，義理學上有一個很大轉變，很多傳統的基本概念都產生了新的意義，比如在宋明理學中有一些關鍵性的觀念，如「理」、「欲」、「己」、「情」……等，到了明朝中葉以後，都出現了新的意義。從「天理」變成了「情理」，就必須考慮到人的吃飯、穿衣的問題，以及土地的需要等問題。從「天理」要轉變到人的情慾的「情理」的意義上，用溝口雄三教授的話來說，是把「理」的範圍擴大化了，而且是讓「情」在「天理」的架構下，讓它合法化了。「欲」也是一樣，從負面的「私欲」而變成「公欲」，然後再由「公欲」而把「欲」給肯定，其它如「情」、「己」……等，也是有著同樣的情況。我有興趣的是，這些義理上新的觀念轉換，有沒有影響到經學的研究？也就是說在《皇清經解》裏，當這些經學家在注經的時候，他們是不是也會將這些新的義理放在他的注解裏去？有些有很明顯的證據，如阮元在注解「克己復禮」的時候，他的「克己復禮」和朱熹的「克己復禮」注解就不相同，而這種作法的普遍性到底如何？我們就需要作全盤性的整理研究了。

近年我和壽安，以及香港的金觀濤、劉青峰夫婦，還有美國史丹佛大學的王靖宇教授，共同組成了一個小小的研究團隊，向蔣經國基金會申請計畫，作「明清以來中國近代傳統的形成」的研究。所謂「近代傳統」是指與古典傳統不同，像我剛才所說的，從明代中葉以後，它在觀念上有許多的轉化，但是它又是在西力衝擊中國之前，也就是還沒有進入到現代化，就是在古典傳統和現代之間，有著一個近代傳統，這是本土形成所產生轉化的一個近代化傳統，它對後來的現代化，有著很有意義的主導作用。現代化並不是完全跟著西方的路線走，它在走之前，會受到已經存在的近代傳統所影響。而近代傳統到底要怎麼去找呢？我首先想到的是從經學入手，經學是一個很好的指標，也就是說從《皇清經解》到《續皇清經解》，甚至到更後來的作品，從這些不同時代的經注作品裏，有關概念的轉化是不是可以在經書詮釋裏看到？而在研究方法上，第一就是要先用量化的方式，也就是將這些原著輸入電腦，然後再將這些關鍵詞作排列組合，看每個不同的意義用的次數有多少，這是我們目前正在進行的工作。我個人認為這是我們現在在討論乾嘉學術的議題時，

也可以作的做法。也就是說，義理和訓詁這兩者之間的關係，似乎不是單方面的，並不是先要弄清楚了訓詁才來求義理，而是一面求訓詁也一面求義理，它們都是一個完整的系統。而這兩個系統並不是分開的，並不是你做你的，我做我的，各不相干，而是兩者平行的關係，一起相互地往前走。訓詁的探求會幫助義理實相釐清，反過來說，義理的主觀轉換也會影響訓詁的方向，這是以前較不為人注意的一點。由於我不是專門研究經學的，因此今天只能大致地和各位報告我現在的工作。總之，我認為經學似乎是可以做更大的容納，也就是說它可以跟思想史的研究、學術史的研究，以及熊教授剛剛所指出的西方古典學研究等，在一定的範圍裏，做更大容量的結合。有時我覺得引進系統的分析，如統計學等，也未嘗不可，這也是一個很值得用來作為研究的方式，我的報告到此，謝謝。

林慶彰先生：

我們非常感謝周昌龍先生，他的意見主要有三點，第一點就是把經學的研究，擴展到經典的研究，這一點是呼應汪教授的說法。第二點是認為訓詁和義理的關係，應該要重新去釐清。第三點是談到近代傳統、古典傳統和現代化之間的互動關係，應該有必要去做研究和瞭解。

下半場：

林慶彰先生：

各位貴賓，下半場為自由討論，時間是一小時。我想我們先請哲學界的大老，文哲所的劉述先教授先給我們一些建議。

劉述先先生：

今天所討論的題目為乾嘉學者的義理學，一般外行人可能會覺得很奇怪，乾嘉學術不是作考據的嗎？怎麼會討論到義理上去了呢？事實上這是個很有趣的問題。很明顯地，宋明理學與後來的學術發展有著很大的差別，這種差別，過去的學者都將它們簡化，而說是義理、考據，但實際上並不完全是這個樣子的。因為戴震自己本身就有一個哲學，而且是一種不同的哲學。基於此，我對馮友蘭被譯成英文本的《哲學史》就不太滿意，因為他原文用的是「道學」，可是翻成英文後就變成了“*neo-confucian philosophy*”，就一路到戴震去了。而我自己是認為，宋明理學

它自己本身有一個典範，而那個典範就是它一定肯定「超越」的那一面，可是到了戴震就不是如此了。牟先生把劉宗周當作是宋明理學的最後一位，因為就他的原創性的確是最後一位，不過我比較贊成把黃宗羲視為宋明理學的殿軍，至於戴震則是另外一個典範。

另外，所謂的漢、宋之學，前幾天我們參加漢學中心所召開的「朱子學與東亞文明」會議時，我曾和林慶彰教授交換過意見。我認為所謂的漢、宋之學，過去其實並沒有那麼嚴格的區分，那是到了清代，江藩的《漢學師承記》以及方東樹的《漢學商兌》出來以後，才形成了漢、宋學的對立。我們回頭來看朱熹的著作，會發現朱熹其實是義理、考據、詞章兼備的。最近學術界有一些新的發展，我覺得這些發展是比較符合事實，如大陸有位學者叫做葛兆光，他相當有才氣，他在訪問香港科技大學時，就把他的一些原稿拿給我看，他認為從戴震以後一直到阮元，思想線索已經截然不同了，並不是做考據的人就只會做考據，那是考據的末流才是如此。葛兆光特別談到焦循，他指出焦循在思想上是和戴震一樣，也是沒有超越面，但他有一條思想線索一直傳到阮元去。這一點放到西方所謂詮釋學（hermeneutics）傳統上，也是可以作為一個參照系，就好像 Gadamer 的詮釋學，Gadamer 雖然注重哲學，但他卻沒有像他老師海德格那樣極端。海德格曾說他要對文本施暴，我覺得這樣做是有點過分了。海德格所寫關於希臘哲學的論文我也看了，但我看的原因不是因為我對希臘哲學有興趣，而是我對海德格有興趣。如果我對希臘哲學本身有興趣的話，我是絕對不會去看海德格的。Gadamer 就不同了，他是相當尊重文本的，但他還是認為不同的釋義會有不同的看法。跟 Gadamer 站在對立面的是 Betti，Betti 比較站在西方考據的傳統，但他們的考據傳統並不是光講文字、訓詁的考據，而是要同情的理解，也就是對文本的一種相應的理解，不是像 Gadamer 那樣。Gadamer 認為是要盡可能由自己的視域去了解不同時代的思想而造成視域的交融。我認為這兩種觀點，各有所長也各有所短。剛才熊教授已對這樣的問題作了對比，因此我簡單地將我個人的意見和各位談談，謝謝。

鄭宗義先生（香港中文大學哲學系副教授）：

我想我是來學習的，在此我只談談這一次座談會給予我的印象。汪榮祖教授強調我們在研究經學時，絕不能輕易地放過，也就是說一定要回歸到文本；如果我們忽略了文本，那麼詮釋的客觀性和恰當性，就頗待商榷了。如果一位大學老師在傳

授經典時也和他的學生一樣，只是在各自表述自己的理解，這是絕對不行的，所以回歸文本，對我們詮釋經典的客觀性和恰當性，是非常重要的。考據在現代學術裏多半屬於經學、史學及文學等，義理則是哲學的領域，但我們現在要做的，應該是做所謂跨學科的研究。

另外，對熊教授的報告我有一點疑問，剛剛劉教授也提到，我們和西方古典的詮釋學可能有一點點的不同，我個人對西方古典詮釋學也只有一般的理解，沒有作過深刻的研究，但您談到啓蒙運動是西方的乾嘉之學，可能會讓人感到有點奇怪的印象。因為西方的啓蒙運動是從哲學的角度，重新發揚古希臘的理性精神，跑得更遠則是理性的批判……等等，因此我想西方的啓蒙運動，單方面也有重新回到古代的經典上去，但它主要是奠基在考據，而重在義理的發揮。我們的乾嘉學術有漢、宋之分，它幾乎是把理學趕出去的，因此您說啓蒙運動是西方的乾嘉之學，我個人覺得有點奇怪。我們有時也會反過來講，五四以後才是中國的啓蒙運動，這時談的不是恢復國故而是打倒國故，然後再吸收西方新的東西，這才叫做啓蒙運動。因此我想是不是西方古典詮釋學裏，也有義理、考據的緊張關係，如果沒有的話，這可能和我們清代所講的義理和考據，兩者可能會有一點差異。

陳祖武教授的說法我個人沒有意見，我對常州學派也沒有研究，不過我以前讀艾爾曼的書時，就一直很懷疑他的說法，今天我很高興聽到有人挑戰他的觀點，對常州學派的源頭提出新的看法，我想以後有機會，我一定會再去看這方面的文獻。

周昌龍教授提到義理、考據和傳統的研究，其實傳統的研究我也是相當有興趣的，尤其是明、清轉型以後，儒學在西學進來以前的階段，學術的發展到底是呈現什麼樣的狀況，我想這也是將來許多學者應該參與研究的，這不僅只是把它簡單地說成是考據學，這之間應該也有一些很複雜的內涵。以上是我個人很簡單的看法，謝謝。

熊秉真先生：

我很高興有機會在此和大家多談幾個問題，我剛剛提出的意見，各位可以看到我的大綱：「啓蒙運動——西方的乾嘉之學？」這裏有一個大問號，為什麼會有這個問號呢？在最近的西方啓蒙運動研究，如 Petert B. 的研究，就把過去對於西方的啓蒙運動看作是思想的運動，或者把價值觀區分，認為第一個階段屬於顛覆型（切斷型），第二個階段則是對義理（哲思）作重新的檢討。最近在新的詮釋學

裏，有很多已發展到文化範圍、社會環境……等，這些新的啓蒙史和新的文化思想史的研究者，他們共同的想法，比較接近林慶彰先生今天所提的乾嘉義理學，也就是將啓蒙做爲一個考據學，形成小學的啓蒙運動。這些人表面看來好像只是在談哲理，但他們對哲理的定義，實際上是透過字源語法的考證而出的結果。雖然這些人都說他們所做的是中斷，但文獻上卻記載他們其實是對傳統的繼承，而且對他們的評價也非常高，並聲稱他們是走在時代的先端，這是最近所形成的另一個新的研究方向，而他們也和劉教授所說的很類似，乾嘉學者多半會讓人以爲他們做的是考據，可是它們也有討論義理。而我作的這篇文章是相對的，最近在西方的作品中，大家以爲啓蒙學主要是義理，就是哲學的討論，但事實上他們也下了很大的功夫，藉由希臘文和拉丁文的字源和語法的考據，以建立他們的論點，於是才會有人說這是不是就是西方的小學？在此我畫問號的目的，就是因爲這是最近的一個新的爭論，最近的後學，對啓蒙有新的質疑和新的解釋，這些人用的方法是用考據學的方法，他們的思維方式有很多是來自於《舊約聖經》的訓練，他們的開天闢地，沒有像其他人給他們的期望和恭維這麼強，謝謝。

陳金木先生（彰化師範大學中文系教授）：

林老師以及在座各位學者專家和同學大家好，我想回應大約有兩點：第一是談到經學的範圍是不是要擴大到經典學的範圍？去年我在代替李威熊先生教授彰師大經學史的課程時，我就蒐集了許多大陸有關經學研究的資料，卻發現他們有一個名詞叫做「儒學」，我個人以爲，如果我們將《老》、《莊》、《韓非》……等，這些先秦諸子全部納入到經學範圍的話，可能會面臨不知要如何去面对整個經學著述的傳統？如果只是把經學擴大到整個儒學的範圍來看，這樣可能會比較講得通。因爲以前他們在唸書時一定要讀經典的東西，如果把它們擴大到儒家思想的範圍，而不只限於這些經書，也就是由這些經書而擴張出去的儒家思想，並且守在思想這樣的學派裏，可能會比較好，這是我的第一個不成熟的看法。第二點是剛剛熊研究員的論點，帶给了我很大的啓發，因爲我們學經學的人常常會思考，有關經學和中國傳統之間的關聯，我們會發現這個關聯本來是非常緊密的，可是後來卻是愈來愈脫離，而經學的研究在各大學來講，也慢慢變得愈來愈冷門了。我常思考的是，西方的古典是不是將宗教信仰和人文作結合，也就是由宗教信仰出發，如「信耶穌得永生」這樣的觀念，來發展出他們的人文精神？而我們中國的經典則不同，它是「學

而優則仕」，與政治有著密切地關聯。經學一旦變得與政治有強烈的關聯後，這對一個無意於仕途，或者在仕途上不是很如意的人而言，是不是就只能是一個敲門磚，而不是安身立命之處呢？從這個方向來看，我們是不是應該去思考，是否可以從經學中，重新去發現足以讓我們安身立命的地方，把政治與經學的關聯撇開，讓經學能和我們安身立命做結合呢？這是我從教學經驗中所得到的心得，也是我在教學上所走的路線，提出來和各位作參考，謝謝各位。

周昌龍先生：

我想利用這個機會可以交流一下意見，這是非常好的。儒學帶給我的困擾是，第一、它本身到底是一個單純的內容，還是一個複雜的內容？比如漢代的儒學，後代的學者對某些部分也是非常不樂意去接受的，就連清代的儒學雖自稱是漢學，但像戴震這一派的漢學，卻反而不願去接受漢代儒學中，有關陰陽儒學、讖緯……等觀點。又比如《易》經，漢儒把它們談得非常方術化，談了很多象數的問題，可是後來王弼的《周易注》出來以後，他就把這些內容一掃而空，因此就《易》學而言，清儒比較願意去接受的，反而是王弼的《易》學。所以在儒學主流裏，它本身的確有個很龐雜的混流需要去澄清的，我想這是第一個問題。第二、假如今天我們還要去分《老》、《莊》，佛學、儒學……，我懷疑我們是否能夠把它們分得很清楚，也許在座的劉教授，是可以很理直氣壯地說自己是繼承了儒家，而我就很懷疑自己是不是繼承儒家。像胡適他到底算不算是儒家呢？梁啟超的思想因為有著很多法理學的成分，於是他就不能算是儒家；章太炎我們雖然稱他為國學大師，但他的思想裏其實是蘊涵著很深厚佛學與老莊色彩的，更無論近代的西學了。除非我們認為這些內容已經被儒學所吸收及融合，不過這樣的說法，又顯得有些過於籠統。今天我們在談經典時，所以不特別標榜儒學，是因為我感覺儒學的概念，似乎還停留在一個統合的時期，有點像魏晉南北朝的時候，事實上魏晉南北朝就很像今天的情況。當時談的是玄學，我們很難指出，它到底是儒學？是道學？還是佛學？我個人認為這是一個很好的現象，這是一個加強儒學，使儒學不停地展現生命力的歷史進程。所以今天我們恐怕不能只標榜儒學，因為儒學的定義到底在那裏？我們能不能把章太炎的〈齊物論釋〉放在儒學裏作討論呢？能不能把胡適的「戴東原哲學」，完全排除在儒學外面呢？如果把胡適排除出去，我想我所研究的近代傳統也可能很難成立了，因為胡適的很多思想，都是建立在古典向現代傳統轉化這個命題裏去考

慮的，如果這樣，我想這個問題就變得很複雜了。

汪榮祖先生：

我認為如果把經學擴展成經典之學，這等於是開創了一個新的學問，而且這絕對不會影響儒學的研究，因為我們研究儒學時，不是所有的著作都可以視為經典之作，有些著作不僅稱不上經典，還可能只是二、三流的東西，這樣的東西是沒有必要研究的。經典是中國歷史上的精華，我覺得不必要去分儒家、道家、法家……等等，只要是能稱得上經典的標準，都可以算是經典之作。在過去因為聖教和異端的概念，就把儒家獨尊，於是儒家的五經、六經才稱的上經，其它都不算是經，我認為我們現在實在沒有必要，去繼承這種聖教和異端的傳統。另外，剛剛周教授談到訓詁和義理，或者考據和義理的問題，我覺得我們還是常用西方的兩分法來看這個問題，而把訓詁和義理看作是兩樣東西，其實義理是目的，訓詁是手段。比如乾嘉學者在治經，為了能真正瞭解經義，他們就要找出正確的意義，但怎麼才能達到真正的意義呢？那就要訓詁。所以「訓詁明而義理明」，兩個並不是互相依存或主次，而是緊密的關係，一定要先認識字，訓詁明了以後，才能真正瞭解義理，因此這兩個絕對是不能分為二的。

周昌龍先生：

汪老師前面談的我都同意，至於一分為二的問題，我可能需要補充一下。我剛剛談的所謂的義理和訓詁平行發展的關係，不是一分為二，我強調的是清儒的義理學，為什麼會和宋明的義理學不同，因為他們有一個回歸原典的架構在裏面。剛剛汪老師說「訓詁是手段，義理是目的」，我覺得可以把它改變一下，我覺得訓詁是方法，目的是要重新架構經典，而義理是放在經典架構裏的。我為什麼要做這樣的分別呢？因為我認為如果我們放開訓詁的方法，來單獨談義理的話，可能會解構了經典，而不是架構經典。比如魏晉時期的郭象注解《莊子》，（有人說郭象的注解是偷向秀的），不管郭象還是向秀，他們注解的特色就是解構了《莊子》本文，《莊子》明明是將堯舜放在比較低的人格層次，不及道的地位，但是在郭象的《注》裏，卻把他們放在很高的地位，比莊子的境界還高，因為堯舜在郭象的自然哲學中，是內聖外王理想人格的代表。所以在《莊子注》裏，我們看到郭象在建構他自己的義理學，他利用《莊子》來建構他自己的一套義理學，這套義理學可以不用

靠任何的訓詁，它是以一個新的義理結構，來取代舊的義理系統，可是在清儒卻不能這樣做，清儒在談一個義理結構時，一定要要求符合原典，我想這是他們的最大特色。至於我們要談經典學，我想經典學和哲學還是不一樣的，爲了要使經典學和哲學區分，經典學的研究還是要以基本的訓詁，及原典的架構去掌握，否則它就會變成了跟非經典的義理之學沒有什麼分別了。

劉述先先生：

我稍微回應一下剛剛周昌龍教授說的，我可以很理直氣壯地承認自己是繼承儒家。其實您說的是適用於杜維明教授而不是我。因爲杜維明教授一開始就宣稱自己是儒家的第三代，而我只是把儒家當作標籤，如果人家把標籤貼在我身上，我是不會反對，不過余英時教授就不同了，你如果給他貼上標籤，他一定會反對，但是反對也反對不掉。

另外，談到我們文哲所經學組，當時在成立所時，我就曾經和余英時先生討論過，經學是有很多的模糊性，因爲經學不但可以從訓詁、考據的立場進來，也可以從哲學的觀點進來。比如我研究《易經》，我就不一定要從訓詁、考據著手，因此經學在一開始的時候，就已經帶有模糊性。慶彰兄來主持經學，慶彰兄的經學是從屈萬里先生的系統下來，於是這裏的經學就有了一個確定的範圍，如果你把它擴大到很多地方的話，他們可能力有未逮，而且他們也不一定想做，可是這並不表示說，我們所裏不能允許研究其他的東西，事實上我們一直想延聘其他研究佛教的、道教的各方面人才，但沒有那麼容易。從我們現有的人才來說，如楊貞德先生是研究胡適，並不是說你不能放在儒家標籤裏的，我們所裏就不能容納這樣的研究人才，所以我們所裏基本上是比较開放的。尤其是詮釋方式傳進來以後，我們就會明白，不是用這麼簡單化的標籤就可以區別的很清楚，因此葛兆光先生的線索我覺得非常有趣，就是這個原因。如果我們從戴震一直研究到阮元，就會發現：基本上他們有一個思想背景，而這個思想背景和宋明理學完全不同，因此他們絕對不是不作思想，而是他們所作的思想，和另外的預設不太一樣，而這樣的現象，在我們所裏都是兼容並包的。

鄭卜五先生：

各位前輩大家好，我也是來向各位前輩學習的，雖然不能與幾位遠從國外趕來

參加盛會的朋友相比，但我是從高雄上來的。當我知道文哲所裏有這個活動時，就期盼著能來參與，所以今天專程來學習。有關經學要把它擴展成「經典之學」的構想，這樣的觀念雖然不錯，但把《老》、《莊》、《韓非子》……等子學也劃入了《經》之中，雖然這也未嘗不可，但是經學和子學到底要如何去區分？我想這可能是一個很值得我們去思索的問題。或許有人認為自五經之後，《經》書不是歷來常有累增的嗎？《爾雅》不也入《經》嗎？把好的作品注入《經》書之中，使「經學」更加燦爛也是件好事。雖然立意宏大，但《經》當指有特殊價值的書，與「經典之作」的好作品，在立意上應該是不同的。

剛剛聽了汪榮祖前輩的話，使我有很大感慨，我們也希望能好好發揮乾嘉學時期重視經學傳統的精神。我在學校大部分是教授經典方面的課程，不過我們也發現，現在的大學生似乎對經典不太感興趣，好像談到經典就頭痛，覺得讀經學太麻煩了，而學習臺灣文學、現代文學似乎比較舒服些，所以汪榮祖前輩的感慨，我是心有戚戚焉。我們要如何把經學落實到現代，來運用它的精神，這是很重要的課題，因此我在和學生做探討時，我常常用禮俗來做引介橋樑，讓學生瞭解生活禮俗中的經學要義，將經典與禮俗作結合，因為禮俗是我們生活裏的活東西，學生很容易感受到，他們也很有趣接受，所以我才會試著將禮俗與經典相結合。最近我有一位同事，他是從國外回來的，他覺得西洋的東西都相當地具有系統化，非常地四平八穩，回到臺灣後，他覺得臺灣、中國都沒有文化。我就問他：「你兒子出生不做彌月呢？」他說做啊！我又問他不做周歲？結婚的時候不看黃曆？他說都有啊！我就告訴他這就是中國的文化，老外是不看黃曆的。當然這也是少數的例子，也許他是太專精於理工科技了，因此不太認識中國的文化。而我們到底要怎麼把經學的精神和文化，讓年輕的朋友知道，在聽完汪榮祖前輩的談話後，我一樣也是很有感慨的。

還有陳祖武先生談到，希望能將常州今文學派的發展作研究，我個人對這個問題也非常地有興趣，因為我個人以往的研究，也是在常州今文學派這個範圍。關於陳先生剛剛談到常州學派的溯源，我二月份時，在文哲所裏曾發表過一篇文章，當時我也試圖對常州學派做一個探源。我是從《公羊》學派的內在理路做探索，由於莊存與大部分都從事教學，因此他似乎沒有意願想形成為一個學派，而後來之所以會發展成常州今文學派，這主要還是要歸功於孔廣森、劉逢祿、宋翔鳳等人。在劉逢祿之後，才慢慢地形成了大家的形式，因此我就從劉逢祿以後，如魏源、龔定

庵、凌曉樓等人的作品，作了概略性的認識，於是我發現，即使到了後來的梁啓超，他們都有一個共同的特點，就是他們之所以會異於以前的《公羊》學家，主要的原因是因爲，以前的《公羊》學家都是以《公羊》解釋《公羊》，或是以《公羊》和《三傳》作比較而已，但從劉逢祿以後，他們就跳脫《春秋》只在《三傳》裏作打轉的窠臼。他們幾乎把《公羊》學引到很多的經典裏去，所以他們做了對《論語》的詮釋、對《孟子》的詮釋，甚至更多的詮釋，當時我將這樣的情形稱做「常州《公羊》學派『群經釋義《公羊》化』學風」，不過我仍覺得這個名字還是不夠周延。乾嘉常州《公羊》學派解釋了許多的經典，這些經典都是用《公羊》學的方式來解釋。他們不局限在《三傳》上，而且還把它的範圍擴大他經上，擴大了以後更運用在「援經議政」，也就是以經典的東西來討論政治的問題，於是後來如魏源、龔定庵等，以此做了很多政治上議題的探討。

我認爲在討論「常州《公羊》學派『群經釋義《公羊》化』學風」這個問題時，其功勞應該歸於劉逢祿。劉逢祿和宋翔鳳，都是從學於莊述祖，莊述祖習於莊存與而來的，而莊存與本身走的又是《公羊》注《公羊》的傳統方式，但爲什麼到了劉逢祿會忽然突變呢？這主要有兩條路線待查尋：第一、這是他自己的自創；第二、他一定受了某人的影響。當我正在探討他到底是自個兒自創，還是受到了他人影響時，我發現了一個很重要的人物，也就是剛剛陳先生所提到的孔廣森。一般人在探討常州《公羊》學派時，都把孔廣森視作是《公羊》學的歧出者，也就是像荀子一樣是孔門的歧出者，因此在談常州《公羊》學派時，就絕對不談孔廣森，認爲他的成就不在此，而是在音韻、考據方面，但是我從《公羊》學的溯源上來看，孔廣森到底是如何走這條路？其實孔廣森的《春秋公羊通義》，走得相當接近《春秋繁露》一樣的路線，《公羊》學派約略有《春秋繁露》和何休這兩個路線，何休由於有《解詁》，因此歷代都把這條路線傳承下來，但是《春秋繁露》這一條反而幾乎都斷絕了，直到凌曉樓才開始注《春秋繁露》。至於凌曉樓爲什麼要去注《春秋繁露》呢？其實這和孔廣森也有關，在這樣的情況下，我相信孔廣森應該有影響到劉逢祿，於是我就開始探討他的作品。

劉逢祿《春秋論下》言：「清興百有餘年，而曲阜孔先生廣森，始以《公羊春秋》爲家法，於以廓清諸儒，據赴告、據左氏、據周官之積蔽，鍼貶衆說。無日月、無名字、無褒貶之陳羹，豈不謂素王之哲孫，麟經之絕學。」

劉氏承莊存與之學，卻推崇孔廣森爲開清百餘年來，「始以《公羊春秋》爲家

法」作為釐析微言、鍼砭衆說的第一人，並且推崇孔廣森不愧是「素王之哲孫」，能闡揚《春秋》之絕學。劉逢祿在替魏源寫〈詩古微序〉時亦言：「皇清漢學昌明，通儒輩出，于是武進張氏始治虞氏易，曲阜孔氏治《公羊春秋》，今文之學萌芽漸復。」可知劉逢祿認為孔廣森是清初治《春秋公羊》學的首要人物。劉氏認為孔廣森乃真正能發明《春秋》之微言大義者，因此，劉逢祿的〈春秋論下〉幾乎全引了孔廣森《春秋公羊通義》來說釋《春秋》要旨。

戴望是宋翔鳳的學生，宋翔鳳又是「學劉逢祿之學」，戴望對劉逢祿知之當深，戴望為劉逢祿寫〈故禮部儀制司主事劉先生行狀〉時，於其行狀中，論及劉氏學術僅徵引劉氏〈春秋論上、下〉為代表，然將劉逢祿徵引孔廣森的觀點全篇摘入於〈故禮部儀制司主事劉先生行狀〉之中，並且說到：「自《公羊》先師邵公而後，聖經賢傳蔽錮二千年，徐彥、殷侑、陸佃、家鉉翁、黃道周、王正中咸相望數百載，雖略窺指趣，未能昭揭，迨所聞世，莊侍郎、孔檢討起而張之。至於先生干城禦侮，其道大光，使董、何之緒幽而復明，殆聖牖其衷，資瞽者以詔相哉。」可見，宋翔鳳、劉逢祿在《公羊》學的觀點上，受到孔廣森的影響至深。在此我們不禁想到，那麼劉逢祿樹立的常州《公羊》學「群經釋義《公羊》化」是否也受到孔廣森的啟迪？

劉逢祿受到孔廣森的影響，那麼孔廣森到底是受了誰的影響？孔廣森在寫《春秋公羊通義》時，他的方式很像《春秋繁露》而不像何休《公羊解詁》的脈絡，問題是，他是直接跳到《春秋繁露》嗎？這是我覺得相當疑惑的地方，我在想他是不是受到了戴東原的影響，這也是我現在正在探討的問題，因為孔廣森是戴東原的學生，因此我在想孔廣森在寫《春秋公羊通義》時，是不是有受到戴東原《孟子字義疏証》的影響，雖然孔廣森在書中有提到「先師莊侍郎」如何說等話語，而沒提到戴東原，但這正是我現在要繼續努力的地方，如果他真的有受到戴先生的影響，那麼常州《公羊》學派，很可能就要從孔廣森這裏銜接上去了。這是我粗淺的看法，也是我現在正在努力的方向，希望各位前輩能給我指點，謝謝。

鄭宗義先生：

我想談一談別的問題，剛才講到經學擴大到經典的問題，我覺得這是我們現在從事經學研究的人，應該好好思考，當經學重新變成另一門新的學問分類時，他的定位應該在什麼地方？因為過去我們中國對學術的分類，是分成經、史、子、集四

個方面，而在現代西方學術理論的衝擊下，凡是不能歸入現代學術分類的，都要被淘汰掉，比如宋明理學被歸入哲學，如果它進入不了哲學的範圍就等於沒有用。例如在今天的香港中文大學裏，就沒有經學這個科目，它可能存在於歷史系，如經學史、或目錄學史，或者存在於中文系的文字學或者古文字學的範圍裏。所以現在我們如果沒有研究古文字學的能力，也就是古代經學的功夫，那麼我們對經典就沒有辦法讀懂。即使現在我們研究中國過去的歷史、禮俗、文化，也是要用到經學的功夫；研究古代的文學，也一樣要利用到經學的知識，因此我們如果重新對經典之學定位時，就要考慮到它是不是一個基礎的訓練。我們研究中國哲學的人，常會覺得自己在這方面的訓練還不夠，甚至我們在教學時，也發現學生們因為對古典掌握得不夠好，於是他們在看古代漢語時，反而覺得會比英語還要困難。因此在這意義上看來，經學的定位還是很模糊，它到底是應該歸在歷史系呢？還是歸到中文系裏去呢？我覺得我們在重新為它定位時，應該考慮把它視為一種基礎訓練，也就是說無論是學哲學或文學的人，都應該有經學基礎。

另外，剛剛有一位老師談到，教經學要達到安身立命的效果，也談到考據、義理等議題，我想這也是研究經學的人要注意的問題。也就是說，我們除了要加強這方面的基礎訓練外，還要考慮到，目前經學到底有那些內容是可以被發揮出來的？而有那些地方是會受到限制的？比如考據與義理的問題，我個人的認知是，我們即使通了考據，不一定就通義理，這中間恐怕不是一個直接的關係。以戴東原的《孟子字義疏證》為例，有些學者的研究甚至指出，戴氏的這一部書是先有他自己的義理，然後再以他的考據和訓詁，來使他的義理合理化，因此從考據到義理，這之間還是有一個距離。我舉這個例子只是想強調，我們除了加強經學的基礎訓練，還要注意到它的功能到底能發揮到那裏，我想這對我們在重新定位經典之學時，可能會有一些幫助，謝謝。

黎漢基先生：

其實我對這個題目絕對是外行，但過去我曾經看過熊秉真教授和朱維錚教授的書，心裏有一些疑問，也趁著熊教授在場，我想反過來看看這個問題。其實將乾嘉流變比喻成西方的文藝復興，最早是由梁啟超先生所提出，但據我所知，這個問題的研究目前已出現了瓶頸，而今天還在致力於推動這個看法的是朱維錚教授，朱教授有幾篇文章是在探討這個問題，他手下有一些學生也是從事這方面的研究，其中

有一位是李天綱教授。他大致有提到《孟子字義疏證》多少是受到利瑪竇的天主實義的影響，但是到底這樣的比附正不正確呢？到底戴震看過多少部西方基督流變的書呢？又受到它多少的影響呢？由於我和李天綱很熟，我就曾請問他到底戴震看過幾部西學流變的書？受了多少影響？李天綱人在上海，上海有專門的天主教書庫，所以他研究起來比較方便，後來他也到法國去找資料，但我感覺他在材料上似乎出現了瓶頸，而他這樣積極地尋找資料，做這方面的研究，目的也只是爲了要證明梁啓超的看法，我覺得這也是很有意思的。但反過來，乾嘉學術到底有沒有受到西方文化的影響，我覺得這是一個很有趣的問題，只是這個問題現在在材料上出現瓶頸，而且我也沒有能力去做這方面的研究，希望其他人對這個問題能多做探討，來幫助我解決這個疑問，謝謝。

鄭宗義先生：

我想再回應一下，我在研究戴震時有一個看法，也就是說他在作《孟子字義疏證》時，他本身是不是先已有一個想法後，再用訓詁的方法套進去，使他的看法合理化，他的目的是不是爲了要摧毀宋明理學的權威，所以他才要回到經典，理直氣壯地說宋明理學都把經典解錯了，只有他的解釋才是正確的呢？例如日本學者村瀨裕也便持這種看法。但我認爲這樣的論點不太正確，如果現在以一個比較平情的態度來看，戴震的考據和他的義理之間，是一個循環的關係，絕不可能是先有一個義理的想法，然後才把考據來套，以使他的義理合理化，這是不正確的。當然，也不是說純粹透過考據就能獲致他的義理；因爲在這之間他可能也有一些想法，特別是對朱學的反感，他也有一個致用的理念，想把情欲推到心性的層面上，所以他也可能運用了考據來傳達他的觀念，這之間的過程絕對是一個互動的，也就是一個循環的過程。因此這絕對不是先有了某種想法後，再用考據來證明這個想法，也不是僅透過了考據，就直接能達到這樣的義理，這中間絕對有一個複雜的關係存在。

周昌龍先生：

有一個問題一直很容易讓人產生誤解，那就是到底是把義理套在訓詁上？還是把訓詁放在義理上呢？我想基本上我們都不會做這麼簡單的評斷，剛剛鄭教授所說是對的，這是一個互動的關係。我認爲戴震他本身有一個思想史的脈絡，這個脈絡很清楚，從天理變成情理，從單純的理變成理欲，這樣的轉換，有他的思想史邏輯

在裏面，這樣的思想史邏輯，當然會影響到他的思考內容。他這樣的思想史架構，剛好在經書裏，可以回到他的原點裏去，他在經書裏安心地找到了他的依據，而不是說他在經書裏無目的考據，而考出他的義理來，這樣就變成了神話式的結果了。

剛剛鄭教授提出，經學研究是我們基礎的研究，我非常高興聽到這樣的呼應，而我以為除了是基礎的研究外，我再補充一點，它應是一個教我們怎麼去掌握我們文化精神的一種研究，希望能透過經典的研究，而知道我們的精神在那裏？文化在那裏？否則我們會很慚愧，好像日本人的精神很容易掌握，而中國的文化精神卻很難掌握。我記得在 007 電影裏，很早就已經展開了對日本的讚美，美國人不一定真正瞭解日本，但是他們對日本文化的印象卻很好，但在好萊塢的電影裏，幾乎沒有一部電影會認為中國文化是好的，最近的《致命武器》，把李連杰找出來，演的卻是幫派的小流氓。我的印象中在好萊塢的電影裏，沒有一部對中國文化是作正面詮釋的，為什麼會如此？張藝謀的電影常常得獎，高行健的小說也得獎了，但他們所詮釋的，就真得能掌握住中國文化的精神嗎？或者反而是導致外國的誤解呢？我想如果經學不能從這裏出發的話，那我們到底要從那裏出發呢？

剛剛鄭教授也說得很對，我們今天的經學地位之所以會弄不清，完全是因為受到了西方學術分科衝擊的結果，也就是經學是被西方學術趕到分科之外去了，不只是分科如此，大學裏的西方科系進來以後，我們的中文系也被擠到外面去了，原來中文系是經、史、子、集的，但現在呢？卻變成了中國文學系，這是一個很尷尬的地位，要怎麼解決呢？當然還是要回到我們的文化本位去解決。我們的文化本位一定要反省到我們的文化特色，才能調整到大學分科的格局，才能調整到學術分科的格局，而不是永遠跟在西方後面跑，讓人家告訴我們，我們應該擺在那個位子上去，謝謝。

林慶彰先生：

有關文字、考據學大興的原因，這一定要追溯到明代中葉去，絕不是清代自身發展出來的。這個問題涉及到從明代中葉到明末清初，學者是用什麼角度去看儒學，也就是說儒學的本質到底是什麼？什麼才是儒家真正的經典？經典流傳了一千多年，但有許多經典可能是出於偽造，有些是夾雜著佛、老的，有些還可能是附會……等等，這些現象到了明末清初時，實在有必要作一個整理，以釐清那一個才是真正的儒家原典，於是就形成了所謂「回歸原典」的運動。對於這個問題，我想

是可以參考我所寫的《清初的群經辨偽學》，我在書中已對這個問題做探討，而以前談經學史的人是不談回歸原典運動的。今天的座談會就到此結束，謝謝各位。